مطبوعات مؤتمر المصنفین (۱۵)
حدیث کی جلیل القدر کتاب جامع ترمذی للامام ابو عیسیٰ الترمذی رحمۃ اللہ علیہ کی مبسوط و مدلل شرح
شیخ الحدیث مولانا عبدالحق دامت برکاتہم کی جامع ترمذی سے متعلق تقاریر، افادات درس کا مجموعہ
حقائق السنن
شرح
جامع السنن للامام الترمذی
افادات
محدث کبیر استاذ العلماء شیخ الحدیث مولانا عبدالحق مدظلہ بانی و مہتمم دارالعلوم حقانیہ
تعاون و نگرانی: مولانا سمیع الحق، مدیر الحق، استاذ حدیث دارالعلوم حقانیہ
ترتیب و تخریج: مولانا عبدالقیوم حقانی، فاضل و مدرس دارالعلوم حقانیہ
جلد اول
مؤتمر المصنفین
دارالعلوم حقانیہ ○ اکوڑہ خٹک ۔ پاکستان

مطبوعات مؤتمر المصنفین (۱۵)

حدیث کی جلیل القدر کتاب جامع ترمذی للامام ابو عیسیٰ الترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کی مبسوط و مدلل شرح

شیخ الحدیث مولانا عبدالحق دامت برکاتہم کی جامع ترمذی سے متعلق تقاریر و افادات درس کا مجموعہ

حقائق السنن

شرح

جامع السنن للامام الترمذی رحمہ اللہ

افادات

محدث کبیر استاذ العلماء شیخ الحدیث مولانا عبدالحق مد ظلہ بانی و مہتمم دارالعلوم حقانیہ

تعاون و نگرانی : مولانا سمیع الحق، مدیر الحق، استاذ حدیث دارالعلوم حقانیہ

ترتیب و مرتب : مولانا عبدالقیوم حقانی، فاضل و مدرس دارالعلوم حقانیہ

جلد اول

مؤتمر المصنفین

دارالعلوم حقانیہ ۰ اکوڑہ خٹک، پاکستان

کتاب .... حقائق السنن شرح جامع السنن للترمذی

افادات .... شیخ الحدیث حضرت مولانا عبد الحق رحمہ اللہ

نگرانی واہتمام .... مولانا سمیع الحق صاحب

تاریخ اشاعت باراوّل ...... رمضان المبارک سنہ ۱۴۰۴ھ

تاریخ اشاعت باردوئم ...... ذی القعدۃ سنہ ۱۴۲۳ھ

پرنٹرز .... المطبعۃ العربیۃ ۳۰ لیک روڈ لاہور

ناشر .... موتمر المصنفین اکوڑہ خٹک

قیمت

دیباچہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی

سللہ الحمد ہر آں چیز کہ خاطر می خواست آخر آمد زپس پردۂ تقدیر پدید

الحمد للہ کہ اہل علم کی دیرینہ تمناؤں اور آرزوؤں کی تکمیل حضرت سیدی و والدی استاذنا المکرم محدث جلیل شیخ الحدیث مولانا عبدالحق مدظلہ کے درس ترمذی شریف کے یادگار آمالی وافادات: حقائق السنن شرح جامع السنن کی شکل میں ہو رہی ہے۔ خدام علوم نبویہ مشتاقان درس ترمذی اور طلبۂ دورۂ حدیث بالخصوص فضلاء دارالعلوم حقانیہ کو ایک عرصہ سے ان جواہرات حدیث کا نہایت شدت سے انتظار تھا مگر کل امر مرهون باوقاتہ — آج ہم گنہگار اس قابل ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے بے پایاں فضل وکرم سے اس کی جلد اول ملت اسلامیہ کے سامنے پیش کر سکیں۔

محدثین دارالعلوم دیوبند اور ان کے تتبع میں برصغیر کے اکثر مدارس میں صحاح ستہ اور دورۂ حدیث پڑھاتے وقت اساتذۂ حدیث، حدیث سے متعلق فنی مباحث فقہی تشریحات، بیان مذاہب ترجیح راجح، نقد رجال، کا تفصیلی جولان گاہ امام ترمذی کی جامع السنن کو بناتے ہیں اور جملہ تفصیلی مباحث زیادہ تر اسی کتاب میں بیان فرماتے ہیں — اور اس میں شک نہیں کہ امام ترمذی کی ذکاوت طبع، جودت فکر، غضب کا حافظہ، وفور علم اور فقاہت نے ہر دور میں اس جلیل القدر کتاب کو محدثین کرام اور شارحین حدیث کے اس اعتناء و اہتمام کا مستحق قرار دیا ہے، اور حسن ترتیب، جامعیت واختصار، بیان مذاہب، استنباط مسائل، درجۂ استناد کی تعین، مبہم یا غیر معروف رواۃ کا تعارف علت یا اضطراب سند کی وضاحت، ترجمۃ الباب کا تناسب اور سہل ہونا، تمام روایات کا کسی نہ کسی کے ہاں معمول بہ ہونا۔ اور ایسے دیگر بے شمار مزایا و فضائل ہیں جس کے وجہ سے جامع ترمذی ہر دور میں اکابر امت کے ہاں نہایت اہمیت کی حامل رہی ہے اور اس کی بے شمار شروح وحواشی تعلیقات وتخریجات لکھی گئی ہیں۔

دارالعلوم حقانیہ کے قیام کے ساتھ ہی حق تعالیٰ کو یہ منظور ہوا کہ حضرت شیخ الحدیث مدظلہ دیگر علوم عقلیہ اور فنون عالیہ جن کی تدریس کا انہیں خصوصی ملکہ اور طویل تجربہ تھا سے یکسر کنارہ کش ہوں اور دورۂ حدیث کو اپنی تمام تدریسی صلاحیت تعلیمی اور مطالعاتی مشاغل کا محور بنالیں چنانچہ دورۂ حدیث کی اکثر کتابیں ان ہی سے متعلق رہیں اور حضرت نے اپنے اکابر بالخصوص اپنے استاذ شیخ العرب والعجم مولانا سید حسین احمد مدنی قدس سرہ کی پیروی میں ترمذی شریف کو فقہ وحدیث کے جملہ مباحث کا محور بنا یا کہ وہ اسی سرچشمۂ رشد وہدایت سے فیض یاب تھے۔ حضرت شیخ الاسلام مولانا مدنی قدس سرہ نے اپنے شیخ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ سے اور حضرت شیخ الہند نے اپنے شیخ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ — علی ہذا — آخر تک سینہ بہ سینہ یہ علوم منتقل ہوتے رہے اور ہر شیخ اپنے اکابر کے فیوضات وعلوم کو صحاح ستہ بالخصوص ترمذی شریف کے دوران درس تلامذہ ومستفیدین کو منتقل کرتے رہے۔ وجعلها كلمةً باقيةً في عقبه۔ حضرت شیخ الحدیث نے بھی جامع ترمذی کے افادات وتشریحات کو اپنے شیخ مولانا مدنیؒ سے اپنے سینہ میں محفوظ کیا، دل ودماغ میں جذب کیا اور

حتی الوسع سفینہ میں بھی منتقل کرتے رہے پھر انہی علوم کو اپنے طویل اور وسیع مطالعہ، شبانہ روز محنت اور خداداد صلاحیت کے ساتھ دارالعلوم حقانیہ کے تلامذۂ دورۂ حدیث تک پہنچایا۔ اس طرح درحقیقت یہ آمالی اور معارف مذکرۃ الصدر اکابر بالخصوص شیخ مدنیؒ کی نسبتوں اور فیوضات و افادات ہی کا مجموعہ ہیں۔ جو حقائق السنن کے پیرایہ میں جلوہ گر ہو رہی ہیں اور حضرت شیخ الحدیث کے تقریباً نصف صدی کے عرصۂ تدریس طویل مطالعہ، غور و فکر اور تشریح و تفصیل نے انہیں نورٌ علیٰ نور بنا دیا ہے۔ اکابر کے ان تمام علومِ کتاب و سنت کا مصدر و منبع مشکوٰۃ نبوت ہے جو ہر ہر زمانہ میں عشق و محبت سے معمور یقین و صداقت سے منور، حکمت و معرفت اور بصیرت باطنی سے آراستہ سینوں سے گذرتے ہوئے ہم تک پہنچ رہے ہیں گویا کہ صورتحال وہی ہے کہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح۔ المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانہا کوکبٌ درّیّ الآیۃ

○ حضرت شیخ الحدیث مدظلہ نے اس دور میں تدریس حدیث کے ان تمام شرائط و آداب اور خصوصیات کو شدت سے اپنایا جیسا کہ ان کے سلف اور اساتذہ و مشائخ کے ہاں معمول تھا۔ ان کے درس حدیث کے ان خصوصیات اور امتیازی اوصاف کا اصل اندازہ تو وہی حضرات لگا سکتے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے تلمذ اور ان سے استفادہ کا موقع دیا تاہم بے جا نہ ہوگا اگر بطور نمونہ اشارۃً چند خصوصیات کا ذکر کر دیا جائے جن کا جلوہ پیشِ نظر کتاب میں بھی دکھائی دیتا ہے۔

○ حضرت کے درس کا ایک نمایاں وصف یہ ہے کہ وہ فن حدیث کے ادق سے ادق مباحث بھی پوری تفصیل و استقصا کے ساتھ ایسے آسان، شستہ انداز اور سلجھے ہوئے پیرایہ میں بیان کرتے ہیں کہ غبی سے غبی طالب علم بھی اس سے محروم نہیں رہتا، آپ پوری دلجمعی سے زیر بحث مسئلہ کو پیرائے بدل بدل کر اس وقت تک بیان کرتے رہتے ہیں۔ جب تک انہیں پورا اطمینان نہ ہو کہ طلبہ موضوع کے تمام اطراف کو ذہن نشین کر چکے ہیں۔

○ حدیث کے تمام متعلقات، صرفی، نحوی، بلاغتی مباحث، فنی تفصیلات متن و سند کے ہر ہر جز کی تشریح پھر بیان مذاہب اور ترجیح مذہب، الغرض حدیث کے تمام اطراف و جوانب پر اس شرح و بسط سے روشنی ڈالتے ہیں کہ کوئی گوشہ تشنۂ تکمیل نہیں رہتا اور یہ ہمہ جہت افادات آگے چل کر دورۂ حدیث کے دیگر تمام کتابوں میں بھی طلبہ کو بے نیاز کر دیتی ہیں۔

○ ائمہ اربعہ کے مذاہب بالتفصیل بیان فرما کر نہایت کشادہ دلی سے ان کے دلائل کا ذکر کرتے ہیں پھر مسلک حنفیت کی ترجیح میں ایک ایک دلیل کا معقول اور شافی جواب دیتے ہیں اور بظاہر مخالفِ مذہب روایات کی ایسی لطیف توجیہات فرماتے ہیں کہ مسلک حنفیہ کا اقرب الی الحدیث ہونا دل و دماغ میں راسخ ہو جاتا ہے پھر اس ساری بحث میں سعی یہ ہوتی ہے کہ حتی الوسع زیرِ نظر مسئلہ میں زیادہ سے زیادہ روایات میں تطبیق و توافق ہو جائے اور حتی الامکان سب روایات معمول بہ ہو سکیں۔ پھر ترجیح و تائید احناف میں کہیں بھی کسی دوسرے امام یا فقیہ کی بے وقعتی یا تعصب برتنے کا شائبہ تک نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کی عظمت و احترام کا پورا لحاظ رکھا جاتا ہے۔

○ اثنائے درس موضوع سے متعلق مباحث پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اسرار و حکم شریعت، اکابر تصوف و حکمائے اسلام کے حکیمانہ توجیہات، اور حقائق و معارف بالخصوص قرآنی و تفسیری نکات کو ایسے دلنشین انداز میں بیان فرماتے ہیں کہ بہت سے قرآنی مشکلات بھی حل ہو جاتے ہیں بالخصوص ترمذی و بخاری کے ابواب التفسیر میں تو یہ جوہر خوب کھلتے ہیں۔

○ دورانِ تدریس عصرِ حاضر کے علمی و دینی فتنوں، فرق باطلہ کی تردید بھی کرتے جاتے ہیں۔ ملکی سیاسیات اقتصادی و معاشی مسائل سائنسی ترقیات کی روشنی میں اسلام کی حقانیت و صداقت پر روشنی ڈالتے رہتے ہیں۔

○ درس حدیث کے دوران وہ تمام آداب آخر تک ملحوظ رکھتے ہیں جن کا سلف کے ہاں ذکر ملتا ہے۔ ضعف، بڑھاپے اور بیماری کے باوجود آخر تک دو زانو بیٹھ کر پورے خشوع و خضوع اور استغراق سے محو تدریس ہوتے ہیں۔ شدید ضرورت

سے بھی نہ پہلو بدلتے نہ تکیہ لگاتے ہیں یہی حالت مطالعہ میں بھی ہوتی ہے۔

○ یوں تو حضرت کی طبیعت سراپا شفقت وتحمل ہوتی ہے مگر دوران درس طلبہ سے شفقت بے تکلفی اور لطافت وظرافت اور بذلہ سنجی کا عجیب معاملہ ہوتا ہے۔ طلبہ کے نہایت نامناسب سوالات سے بھی ناگواری کے آثار نہ ظاہر نہیں ہوتے اور نہایت خندہ بینی سے جواب دیتے ہیں۔

○ ایک اہم بات جو آپ کو اپنے شیخ حضرت مدنی رح سے ورثہ میں ملی ہے وہ یہ کہ درس کا رنگ اوّل سے آخر تک ایک ہی رہتا ہے آخر سال میں کہ امتحانات سر پہ ہوں وہی تفصیلی تحقیق اور وہی ذوق شوق اور حدیث کے تمام گوشوں پر سیر حاصل گفتگو البتہ تعلیمی سال ختم ہونے کے ساتھ آپ کے اوقات تدریس میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے جب صحت ٹھیک تھی تو ظہر عصر اور مغرب کے درمیان بلکہ رات گئے تک پڑھاتے تھے اور آخر تک تدریس کا وہی رنگ ہوتا تھا

○ ان اکابر کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عشق ووارفتگی کی جو کیفیات حاصل ہوتی ہیں اس کا پورا ظہور حضرت کے درس میں بھی ہوتا ہے۔ ہر بار اسم گرامی پر درود وسلام صحابہ، تابعین، رواۃ کے لیے کلمات ترضیہ کا پورا اہتمام رہتا ہے۔

—— الغرض یہ چند جھلکیاں ہیں حضرت شیخ الحدیث کے درس حدیث کی جس کا اصل ادراک تو وہی خوش قسمت کر چکے ہیں جنہیں درس میں باقاعدہ شرکت کی سعادت ملی۔

ان حالات میں کہ طلبہ کی علمی استعداد کمزور، ہمتیں پست اور طبائع میں سہل پسندی آرہی ہے اور عموماً طلبہ حدیث کو اپنے اساتذہ کے آمالی درس قلمبند کرنے اور اس سے کما حقہ استفادہ ممکن نہیں رہا۔ انشاء اللہ پیش نظر کتاب ایک کامل شیخ اور استاذ کا کام دے گی اور عام اہل علم کے لیے بھی یہ مجموعۂ افادات نسخۂ کیمیا ثابت ہوگا۔ کتاب کی ترتیب وتدوین اور تحقیق ومراجعت میں حتی الوسع پوری محنت وکاوش سے کام لیا گیا ہے۔ ہمارے فاضل عزیز جناب مولانا عبدالقیوم حقانی فاضل دارالعلوم جنہیں اللہ تعالیٰ نے اس عظیم خدمت کی توفیق دی۔ پچھلے دو ڈھائی سال سے مستقل اس کام میں لگے رہے اور احقر بھی از اول تا آخر سارے مراحل میں شریک رہا۔ تاہم مجھے اعتراف ہے کہ اس جلیل القدر کام کا پورا حق ادا نہیں کیا جاسکا اور زبان وبیان وغیرہ کے لحاظ سے مزور فروگذاشتیں رہ گئی ہوں گی۔ اہل علم سے توقع ہے کہ وہ ایسی کوتاہیوں اور کام کو بہتر سے بہتر بنانے کے سلسلہ میں مشوروں اور ہدایات سے مطلع کریں گے تاکہ اگلی جلدوں میں اس سے رہنمائی حاصل کی جاسکے۔ اللہ تعالیٰ اس حقیر جدوجہد کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور اسے صاحب افادات مدظلہ، مرتبین وناشرین کے بلندی مراتب کا سبب بنا دے اور یہ ملت مسلمہ کی کتاب وسنت کے جادۂ مستقیم سے وابستگی کا ذریعہ ہو اور ہمیں توفیق دے کہ ہم حضرت مدظلہ کے حیات مستطاب میں باقی جلدیں بھی ملت اسلامیہ کے سامنے پیش کر سکیں۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز

سمیع الحق

خادم العلم بدارالعلوم الحقانیہ

صدر مؤتمر المصنفین اکوڑہ خٹک

حال

نزیل حبیبہ ہاؤس لاہور

۱۹ رمضان المبارک ۱۴۰۴ھ

۱۹ رجون ۱۹۸۴ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

داعی کبیر مولانا ابوالحسن علی ندویؒ قدس سرہ کا حضرت شیخ الحدیثؒ کے افادات ترمذی پر وقیع مقدمہ اور مولانا سمیع الحق صاحب کے نام مکتوب:

محب گرامی قدر مولانا سمیع الحق صاحب زید توفیقہ،

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

امید ہے کہ مزاج بعافیت ہوگا اور حضرت والد ماجد مدت فیوضہ صحت وعافیت کے ساتھ مشغول افادہ و افاضہ ہونگے بارک اللہ فی حیاتھم وفیوضھم۔

کچھ عرصہ ہوا آپ کا ایک خط اس فرمائش کے ساتھ آیا تھا کہ میں حضرت کے افادات "حقائق السنن" پر بطور مقدمہ اور پیش لفظ کے کچھ لکھوں، میں نے اس کا جواب دیا تھا کہ یہ بات میری حیثیت اور سطح سے بلند ہے کہ "ایاز قدر خود راشناس" اس کے لیے پاکستان یا ہندوستان کا کوئی جلیل القدر عالم جن کا حدیث شریف سے اشتغال اور اس پر وسیع نظر ہو زیادہ موزوں ہوں گے۔ غالباً آپ نے میری معذرت حقیقت حال پر مبنی ہونے کی بناء پر قبول کر لی۔ لیکن اس کے بعد میں نے کتاب پر نظر ڈالی اور اس کا داعیا پیدا ہوا کہ میں اس پر اپنے تاثرات اور رائے کا اظہار کروں یہ ایک شہادت بالحق ہوگی چنانچہ میں نے ۷/۶ صفحے کا ایک مضمون حوالہ قرطاس کیا اب بمبئی آ کر اس کو ایک عزیز دوست کے حوالے کر رہا ہوں جو دو چار دن میں کراچی پہنچ کر حجاز جانے والے ہیں۔ میں نے ان کو ہدایت کی ہے کہ وہ کراچی سے اس کو بذریعہ رجسٹری پوسٹ کرے یہاں سے ڈاک سے بھیجنے میں بڑی طوالت ہوگی۔ اور معلوم نہیں رقابہ کے کن مرحلوں سے گزرنا پڑے۔ مقدمہ کے بارے میں میری اب بھی وہی رائے ہے لیکن آپ کو اس مضمون کے بارے میں اختیار ہے کہ آپ اس سے جو کام لینا چاہیں لے سکتے ہیں۔ اگر مقدمہ کسی دوسرے فاضل کے قلم سے ہو گیا ہو تو اس کو آپ الحق میں بطور مضمون شائع کر سکتے ہیں۔ اس کی رسید سے ضرور مطلع کریں۔ معلوم نہیں تاریخ دعوت وعزیمت کا پانچواں حصہ جو حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہؒ سے مخصوص ہے کراچی میں چھپا اور آپ تک پہنچا ہے یا نہیں۔ اگر تاخیر کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں براہ راست بھیج دیتا حضرت والد صاحب کی خدمت میں بہت بہت سلام درخواست دعا اور اس خدمت حدیث پر دلی مبارکباد اور اظہار تشکر۔ تقبلہ اللہ تقبلا حسنا خط کا جواب لکھنؤ کے پتہ پر عنایت فرمایئے۔

والسلام!

دعا گو وطالب دعا ابوالحسن علی

پوسٹ بکس نمبر ۹۳ ندوۃ العلماء لکھنؤ (۱۳ اکتوبر ۱۹۸۴ء)

....

بسم الله الرحمان الرحيم.

الحمد الله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده!

کتب صحاح کے درمیان جامع ترمذی کا خاص مقام ہے جسے ہر دور میں امت میں بڑی مقبولیت حاصل رہی ہے اور اس کی بلندی مرتبہ پر امت کا اجماع ہے انہوں نے اپنے دونوں اساتذہ امام محمد ابن اسماعیل بخاریؒ اور امام مسلم ابن حجاج قشیریؒ کی تحقیقات، صحیح احادیث حاصل کرنے کی کوششوں اور تمام سابقہ علمی کاوشوں سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اور ائمہ ومصنفین حدیث کے درمیان سے اپنا راستہ نکالا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں تصنیفی ملکہ، قوت اجتہاد، فنی قدرت وقوت بطور خاص عطا کی ہے اس کے ساتھ ان کے عقل وعلم میں پختہ عمر کے تقاضہ سے مزید پختگی اور گہرائی پیدا ہوئی جس میں ان کی طویل فنی تمرین، ائمہ فن کی طویل صحبت اور ان سے محبت ووفاداری، ان کے فضل وتقدم کا اعتراف، ان کے زہد وتواضع، بے غرضی، دعا میں اشتغال اور اللہ کے لیے تضرع وابتہال کو بھی حاصل دخل ہے۔

صحیحین کے قاری کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مؤلفین صحت وباریک بینی اور فنی قدرت کی انتہاء پر ہیں اور سنن ابی داؤد سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے احادیث احکام کو بہترین نظم وترتیب عطا کی ہے اور انہوں نے بعد والوں کے لیے کچھ چھوڑا نہیں ہے اس لیے احادیث صحیحہ پر مشتمل کوئی کتاب ترتیب دینا تحصیل حاصل اور بے فائدہ کام ہے مگر امام ابوعیسیٰ ترمذیؒ نے ساٹھ سال سے زائد عمر میں (جو ذہنی پختگی کی عمر ہوتی ہے) اپنی کتاب تالیف کی جس میں ان کی تصنیفی صلاحیت واضح طور پر سامنے آئی اور انہوں نے ثابت کر دیا کہ اس کتاب نے صدر اسلام کے عظیم حدیثی ذخیرے میں ایک قیمتی اور نیا اضافہ کیا ہے انہوں نے اس کتاب میں اپنے دونوں اساتذہ (امام بخاریؒ وامام مسلمؒ) کے طریقہ پر فقہ وحدیث کو بڑی خوبی کے ساتھ جمع کر دیا ہے اور دونوں کے محاسن اور خصوصیات اپنائی ہیں انہوں نے متعدد روایات کو امام مسلمؒ کی طرح ایک جگہ جمع کر دیا اور امام بخاریؒ کے طریقہ پر اسنادی فوائد کو کتاب میں متعدد جگہوں پر رکھا اور ایک ایک حدیث پر کلام کیا اور ایسی مخصوص علمی اصطلاحات اپنائیں جن میں وہ منفرد ہیں اور وہ کسی اور کتاب میں نہیں پائی جاتیں۔ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس موضوع پر کام کیا جسے آج "تقابلی فقہ" (الفقه المقارن) کہا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنے زمانہ کے فقہی واجتہادی دبستانوں کی جس طرح حفاظت کی اس کا امت کو اعتراف کرنا چاہیے

وہ نہ ہوتے تو بہت سے ائمہ کے نتائج اجتہاد نظر کے سامنے نہ آتے۔ اپنے جامع کی اس خصوصیت کے سبب یہ کتاب حدیث وسنت کی کتابوں کے درمیان ممتاز ومنفرد ہوگئی ہے اور سب سے قدیم وقابل اعتماد مرجع بن گئی ہے۔ خاص طور پر غیر مروج مذاہب فقہ جیسے امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، اور اسحاق بن راہویہؒ کے مذاہب کے لیے۔ یہ بھی ان کے حسنات میں ہے کہ انہوں نے بعد میں آنے والوں کے لیے امام شافعیؒ کی قدیم فقہ بھی محفوظ کردی ہے۔

اس طرح جامع ترمذی ان احادیث حسنہ کے لیے مرجع اساسی بن گئی ہے جو احادیث کا قیمتی ذخیرہ ہے اور جن سے استغنا ممکن نہیں۔ معتمد محدثین کبار میں سے ہم کسی کو اس طرف امام ترمذیؒ کی طرح متوجہ نہیں پاتے ہیں۔ اسی لیے امام ابو عمر عثمان بن صلاحؒ اپنی کتاب "علوم الحدیث" میں کہتے ہیں کہ "امام ابوعیسیٰ ترمذیؒ کی کتاب حدیث حسن کی معرفت کیلئے اصل ہے۔ وہی ہیں جنہوں نے اس کا نام روشن کیا اور اپنی جامع میں اس کا بکثرت ذکر کیا ہے۔ (علوم الحدیث صفحہ ۱۴: ۱۰)

پھر انہوں نے علم رجال اور علم جرح وتعدیل پر خصوصی توجہ کی اور فن اسناد کے بعض منفرد رجحانات کے لیے ممتاز ہوئے جسے فن حدیث کا کوئی ناقد بصیر ہی جان سکتا ہے اس کے علاوہ یہ کتاب حدیث کے فنون کثیرۃ پر مشتمل ہے اس لیے حافظ ابن الاثیرؒ نے جامع الاصول میں لکھا ہے کہ: "یہ سب سے اچھی کتاب ہے جس میں فوائد کی کثرت، اچھی ترتیب اور تکرار بہت کم ہے، اور اس میں ان مذاہب کا بھی ذکر ہے جو اور کتابوں میں نہیں، وجوہ استدلال احادیث کی نوعیت، صحت وسقم اور غرابت کا بیان ہے اور جرح وتعدیل سے کام لیا گیا ہے۔"

امام ابواسمٰعیل عبداللہ ابن محمد انصاری کہتے ہیں کہ "ان کی کتاب میرے نزدیک بخاری ومسلم کی کتاب سے زیادہ مفید ہے کہ اس کے فوائد تک ہر شخص کی رسائی ہوسکتی ہے"

بڑی مسرت وطمانیت کی بات ہے کہ استاذ العلماء شیخ الحدیث مولانا عبدالحق بانی ومہتمم دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک پاکستان دام فیضہم کی درس ترمذی کی تقریریں اور امالی وافادات کی جلد اول "حقائق السنن" منظر عام پر آگئی ہے۔ حضرت شیخ الحدیث کے فرزند گرامی مولانا سمیع الحق مدیر الحق واستاذ حدیث دارالعلوم حقانیہ اور مولانا عبدالقیوم حقانی نہ صرف طلبائے علم حدیث بلکہ حدیث کے کہنہ مشق، وسیع النظر وفاضل اساتذہ کے بھی شکریہ کے مستحق ہیں کہ ان کے تعاون ونگرانی سے یہ علمی صحیفہ جو ایک ماہر فن اور دقیق النظر استاذ حدیث کی خدمت کے وسیع مطالعہ، طویل تجربہ، دیدہ دینی اور جگر کاوی کا نتیجہ ہے، اہل علم کے سامنے آیا۔ حضرت شیخ الحدیثؒ نصف صدی سے تدریس حدیث کی خدمت انجام دے رہے ہیں وہ شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کے ممتاز شاگرد اور دارالعلوم دیوبند کے فاضل ہیں۔ ان میں دقیق مباحث کو شائستہ انداز اور سلجھے ہوئے پیرایہ میں بیان کرنے کی خداداد صلاحیت ہے انہوں

نے چالیس سال تک دارالعلوم حقانیہ میں ترمذی کا درس دیا یہ تقریریں ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے محفوظ کی گئیں۔

مولانا صاحب نے پورے مسودے پر نظر ڈالی اور ضروری ترمیم و اصلاح فرمائی، تشنہ مقامات پر مزید بحث کی اور مرتب شدہ امالی (درس کی وہ تقریری افادات جو قلم بند کر لیے گئے تھے) سے بھی کام لیا۔ مولانا صاحب چونکہ حدیث کے عالم واستاذ ہونے کے ساتھ اپنے شیخ واستاذ کی تبعیت میں تزکیہ واسلوب کے بھی رمز آشنا ہیں اس لیے کتاب میں جا بجا لطائف تصوف اور علمی وجدانی نکات بکھرے ہوئے نظر آئیں گے۔ جا بجا دلچسپ سبق آموز واقعات وحکایات درس پڑھنے والوں کے لیے دلآویزی کا ذریعہ اور موعظت اور تربیت کا سامان ہے فضلاء قدیم کی طرح اپنے اساتذہ سے عقیدت وشغف خاص طور سے حضرت مدنیؒ سے غیر معمولی عقیدت کتاب میں جھلکتی ہے۔ فنی وتحقیقی حیثیت سے بھی کئی بحثیں مختصر ہونے کے باوجود بصیرت افروز اور اصولی قدر وقیمت کی حامل ہیں مثلاً تعریف حدیث میں قید من حیث انہ رسول کی ضرورت وافادیت مؤرخ ومحدث کے فرق کی تشریح، متقدمین ومتاخرین کی تعریف حدیث کا فرق آنحضرت ﷺ کے فرائض سہ گانہ (تلاوت کتاب، تعلیم حکمت وتزکیہ) کی تشریح (بعثت فی الامیین) کی حکمت اور تمدنی اثرات کی اہمیت، مقام عبدیت اور اس کی عظمت وجلالت کا بیان۔

مولانا چونکہ بیدار مغز، حساس ودردمند دل بھی رکھتے ہیں عہد حاضر کے بدلتے ہوئے حالات اور جدید تعلیم یافتہ نسل کے ذہن سے بھی واقفیت رکھتے ہیں اور آپ کا مطالعہ صرف درسی اور فنی کتابوں میں محدود نہیں ہے آپ نئی تحقیقات اور تازہ رجحانات سے بھی بقدر ضرورت متعارف ہیں، اس لیے کتاب میں جا بجا ایسے مضامین ملتے ہیں جس سے نئے شبہات وسوالات سے واقفیت اور شرح حدیث وتقریر درس میں بقدر ضرورت تعرض کا اندازہ ہوتا ہے مثلاً سائنسی ایجادات وفہم حقائق اور سلسلہ بقاء اغراض پر عالمانہ متکلمانہ بحث، وزن اعمال پر اعتراض اور اس کا صحیح حل، تعدد ازدواج پر دل نشین انداز میں بحث۔

کتاب اگرچہ حدیث وفقہ کی موضوع سے تعلق رکھتی ہے لیکن مولانا صاحب کی تاریخ سے واقفیت کا بھی روشن ثبوت ملتا ہے جس کے متعلق سمجھ لیا گیا ہے کہ وہ علماء اور اساتذہ دینیات کے دائرہ سے واقف ہیں ان سب کے ساتھ کتاب کے مسلک اہل سنت کے اس اعتدال وتوازن کا بھی اظہار ہوتا ہے جو ان کے اساتذہ اور اسلاف کا شیوہ رہا ہے اور مکتب وخاندان ولی اللہی کا شعار مثلاً آپ نے مروان ابن الحکم اور یزید پر ناقدانہ کلام کیا ہے اور ان کے بارے میں ان کے جلیل القدر معاصرین اور ائمہ حدیث کا جو نقطہ نظر رہا ہے اس کو بھی بلا تکلف فرما دیا ہے خالص درسی و فنی حیثیت سے بھی کئی ایسی مباحث ملتی ہیں جو فنی حدیث میں رسوخ وعمق کا نمونہ ہیں۔ مثلاً جامع ترمذی کی خصوصیات جس کی گیارہ وجوہ بیان کئے گئے ہیں۔ بزدوی پر تنقید اور حضرت ابو ہریرہؓ کی تفقہ کا اثبات اور بعض کثیر الانواع والاسماء

الفاظ کی اچھی بحث، مذہب حنفی کا اقرب الی الحدیث ہونا وغیرہ وغیرہ غالباً یہ پہلی کتاب ہے جس میں اردو میں جامع ترمذی کی شرح و بیان کی کوشش کی گئی ہے اور ان دشوار و مشکل مضامین کو جو ابھی تک عربی کی شروح حدیث اور ماہر فن اساتذہ کے حلقہ درس سے مخصوص تھے۔ سلیس اور شائستہ اردو زبان میں پیش کیا گیا ہے اس بلند پایہ کتاب پر مقدمہ لکھنے کے لیے ایک ایسی شخصیت موزوں تھی جس کی علم حدیث اور متون و شروح حدیث پر وسیع عمیق نظر ہوا اور جس کا فن حدیث سے طویل و مسلسل اشتغال رہا ہو۔ خدا کے فضل سے ابھی برصغیر ہندو پاکستان میں متعدد ایسی شخصیات موجود ہیں جو اس کام کی تکمیل کے لیے ہر طرح سے موزوں و مناسب ہیں لیکن محب گرامی قدر مولانا سمیع الحق صاحب کی نظر انتخاب اس اہم کام کے لیے اس بے بضاعت پر پڑی۔ (جیسے ان کی حدیث سے اشتغال اور اس کے درس کی مشغولیت کو عرصہ ہو گیا) شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ ساری بے بضاعتی و کم مائیگی کے باوجود مقدمہ نگار کو بھی شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنیؒ سے صحیح بخاری و جامع ترمذی میں تلمذ و استفادہ کی سعادت و شرح حاصل ہوئی ہے

اور ع بلبل ہمی کہ قافیہ گل شود بس است

راقم سطور نے ۱۳۵۲ھ (1932ء) میں دارالعلوم دیوبند میں حضرت مدنیؒ کے درس بخاری اور درس ترمذی میں شرکت کی اگر میرے لیے اس قابل قدر کتاب پر کچھ تحریر کرنے کا جواز ہے تو یہ نسبت گرامی۔۔۔ نیز یہ کہ صحاح اربعہ کا درس محدث عصر مولانا حیدر حسن خان صاحب ٹونکی تلمیذ خاص علامہ شیخ حسین بن محسن الانصاری یمانی نزیل بھوپال سے لیا، اور کچھ عرصہ صحیح بخاری و ترمذی کا درس دارالعلوم ندوۃ العلماء میں اس سے متعلق رہا اور اس نے خدا کے فضل و کرم سے دارالعلوم دیوبند، مظاہر العلوم سہارنپور اور حرمین شریفین کے کبار علماء و اساتذہ حدیث کی زیارت و صحبت اور ان کے دروس حدیث میں شرکت کی سعادت حاصل کی اس لیے ان کا اس کتاب پر اپنے تاثرات کا اظہار کلیۃً "تحسین ناشناس" اور یکسر "دخل در معقولات" کا مترادف نہیں ہوگا۔

اللہ تعالیٰ حضرت مولانا کی عمر، صحت و قوت میں برکت عطا فرمائے اور ان کے علمی و دینی فیوض سے زیادہ سے زیادہ طالبین کو مستفید ہونے کا موقع دے، نیز مؤتمر المصنفین دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک کو ترقی و قبولیت عطا فرمائے جس کے ذریعہ حدیث کی یہ قیمتی سوغات اہل علم کے ہاتھوں میں پہنچی۔

والسلام ابوالحسن علی ندوی

حقائق السنن اکابرین امت علماء ومحدثین اور برصغیر کے شہرہ آفاق علمی مجلات کی نظر میں

۱۔ حضرت العلماء ومولانا قاضی محمد زاہد الحسینی قدس سرہ

خلیفہ مجاز شیخ التفسیر حضرت مولانا احمد علی لاہوریؒ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لاھلہ و الصلوٰۃ لاھلھا امابعدٗ!

خداوند کریم کا سب سے بڑا بے نظیر عطیہ جو اس نے مسلمانوں کو عطا فرمایا ہے وہ علوم نبوت کا ایسا بیش قیمت خزانہ ہے جو کسی امت کو عطا نہیں ہوا۔ علوم نبوت میں علم حدیث مرکزی حیثیت کا حامل ہے جو ایک مسلمان کی زندگی کے تمام شعبوں کے لیے راہنما ہے علمائے راسخین نے علوم حدیث اور کتب حدیث میں صحاح ستہ کا انتخاب فرما کر امت پر اپنا احسان عظیم فرمایا ہے بحمدہ تعالیٰ ہمارے اکابر نے اس مقدس مجموعے کو علمی، دینی، روحانی، لغوی یعنی ہر لحاظ سے آسان تر بنا کر طلبائے علوم دینیہ کی بہت بڑی مشکل کو حل فرمایا ہے جزاھم اللہ خیر الجزاء

جامع بخاری کی شروح میں حضرت شاہ صاحب قدس سرہ العزیز کی مرتبہ فیض الباری اور قطب الارشاد حضرت گنگوہی قدس سرہ العزیز کی جامع الدراری ایسی جامع شروح ہیں کہ محدثین حضرات کے لیے بھی راہنما ہیں۔

سنن ابی داؤد کی شرح بذل المجہود مرتبہ حضرت مولانا خلیل احمد مہاجر مدنیؒ ومعرکۃ الاراء شرح ہے کہ عرب و عجم کے علماء حدیث اس کے محتاج ہیں صحیح مسلم کی شرح فتح الملہم مرتبہ مولانا شبیر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ ایسی جامع شرح ہے کہ دور حاضر میں اس سے بہتر کوئی اور نہیں ہو سکتی۔

صحاح ستہ کی مرکزی کتاب سنن ترمذی کتب حدیث میں ایک منفرد اور ممتاز مقام کی حامل ہے۔ ہمارے اکابر نے اس پر بھی کام کیا ہے العرف الشذی از افادات شاہ انور شاہ کشمیریؒ اور معارف السنن مرتبہ حضرت مولانا سید

محمد یوسف صاحب بنوریؒ نے اس عظیم کتاب کی تشریح میں بہت بہتر کام کیا ہے مگر شیخ العرب والعجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنیؒ قدس سرہ العزیز کو جو ترمذی کی تدریس اور تشریح میں منفرد مقام حاصل تھا اس پر آج تک کوئی شاگرد شائد اس لیے کام نہ کر سکا یہ کام مشکل نہیں مشکل ترین تھا۔ادھر حضرت مدنیؒ کے ہزار ہا شاگردوں کے ذمے یہ قرض تھا جس کا اتارنا ضروری تھا۔

چوں خدا خواھد کہ کارے راکند

خود بخود اسباب راجنبش دید

اس عظیم قرض کو اتارنے کے لیے حضرت مدنیؒ کے تلمیذ رشید محدث کبیر استاذ العلماء حضرت مولانا عبدالحق صاحب زید مجدہم و فضلہم کو اللہ تعالیٰ نے توفیق عطا فرمائی اور انہوں نے باوجود مسلسل علالت، عدیم الفرصتی اور کئی موانع کے اس اہم کام کی طرف توجہ فرما کر جامع السنن الترمذی کی شرح بنام حقائق السنن مرتب کرنے کی سرپرستی قبول فرمائی چنانچہ ان کی پیرانہ سالی کی جواں ہمتی سے حقائق السنن جلد اول صوری اور معنوی زینت سے مرصع شائع ہوگئی۔ یہ جلد تقطیع کلاں کے ۵۳۶ صفحات پر مشتمل ہے مگر توضیح اور تشریح کا یہ حال ہے کہ یہ نہ صرف ابواب التیمم تک ہی معارف قلمبند کیے گئے ہیں۔

عالی مرتبت مرتب اور مؤلف مولانا عبدالقیوم حقانی کا امت پر یہ بھی احسان عظیم ہے کہ انہوں نے محدث العصر شیخ الحدیث صاحب کے افادات درس کی اس کتاب کو اردو زبان میں مرتب فرمایا ہے جس سے کم از کم برصغیر کے علماء اور طلباء کے علاوہ خلوص نیت کے ساتھ ارشادات سید دو عالم ﷺ کو سمجھنے والے سعادتمند فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

احقر کی دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت شیخ الحدیث مدظلہم العالی کو صحت کے ساتھ حیات طویلہ عطا فرمائے تاکہ آپ حقائق و سنن کی بقایا جلدیں بھی مرتب فرما سکیں۔امین ثم امین۔

حضرت العلامہ مولانا مفتی ولی حسن ٹونکی مفتی اعظم پاکستان۔

حضرت الاستاذ مولانا عبدالحق صاحب انفع شیخ الحدیث جامعہ حقانیہ اکوڑہ خٹک کی امالی جامع ترمذی کے ایک حصہ کو تبرک کے طور پر دیکھا جامع ترمذی جو امام بخاری اور امام ابوداود کے طریقوں کی جامع ہے اس لیے وہ جامع بھی ہے اور سنن بھی۔مادر علمی دیوبند میں اس کی تدریس نہایت اہم اور شان سے ہوتی رہی۔شیخ العرب والعجم حضرت

مولانا سید حسین احمد قدس سرہ سے راقم آثم کو اس کتاب مستطاب کے پڑھنے کی معمولی سی نسبت حاصل ہے زندگی کا یہ حصہ جو حضرت سے تلمذ اور جوتیاں اٹھانے میں گزرا سب سے زیادہ قیمتی حصہ ہے شاید کی اس کی وجہ اللہ تعالیٰ کی رحمت بے پایاں متوجہ ہو جائے اور عفو و درگزر کا ادنیٰ سے ادنیٰ معاملہ فرمائے۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز

کئی سال قبل اس ظلوم وجہول کے حصہ میں جب جامع ترمذی کا درس حضرت بنوری قدس سرہ العزیز کے حکم سے آیا تو میں بہت خائف تھا حضرت بنوریؒ نے الطاف کریمانہ سے معارف السنن کا مسودہ عطا فرمایا۔ معارف السنن اس زمانہ میں طبع نہیں ہوئی تھی لیکن اس کے باوجود بندہ اپنی جہالت اور کم علمی اور استعداد نہ ہونے کی وجہ سے کتاب پڑھانے سے ڈر رہا تھا اور پیچ وتاب میں مبتلا تھا کہ شوال کی کسی رات کو حضرت شیخ العرب والعجم کو خواب میں دیکھا کہ مجھ سے فرما رہے ہیں کہ جامع ترمذی لایئے اور مجھ سے پڑھیے۔ ڈرتے ڈرتے اٹھا اور کتاب کھول کر پڑھنا شروع کیا کافی دیر تک پڑھتا رہا اور حضرتؒ تقریر کرتے رہے صبح اٹھا تو طبیعت مطمئن تھی اور حضرت بنوریؒ سے کتاب پڑھانے پر آمادگی کا اظہار کر دیا حضرت الاستاذ حضرت مولانا عبدالحق صاحب کی تقریر ترمذی میں اپنے استاذ مکرم کا رنگ ہے اس کی اشاعت سے حضرت مدنیؒ کی خصوصیات درس علماء وطلباء کے سامنے آجائیں گے اور حضرت مدنیؒ کے مآثر علمیہ میں ایک وقیع اضافہ ہوگا۔ یہ چند سطور اس بزم میں شامل ہونے کی سعادت حاصل کرنے کے لیے تحریر کر دیے ورنہ میں اس قابل کہاں؟

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان سفدر مدظلہ مدرس نصرۃ العلوم گوجرانوالہ

مبسملا محمدلا و مصلیا و مسلما اما بعد!

اسلام کا مدار اور اساس قرآن حکیم کے بعد حدیث شریف ہے حدیث کی تشریح کے بغیر فہم قرآن کریم ناممکن ہے اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے حضرات محدثین کرامؒ اور حضرات فقہاء عظامؒ کو کہ انہوں نے اپنی زندگیاں حدیث کی خدمت کے لیے وقف کیں۔ ایک گروہ نے سند روایت اور راستہ کی حفاظت کی اور دوسرے طبقہ نے متن، درایت اور منزل کی نگرانی کی اور امت کے لیے سہولت پیدا کر کے دین کو سمجھنا اور اس پر چلنا آسان بنا گئے علم حدیث کی بے

شمار کتابیں ہیں ان میں چھ کتابیں صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں ان میں ایک سنن ترمذی ہے جو اپنے نرالے انداز بیان اور فوائد کے لحاظ سے بقیہ کتب سے ممتاز ہے جن میں سے بعض یہ ہیں:

۱۔ حضرت امام ترمذیؒ کے نقل کردہ تمام احادیث کے بارے میں الا ماشاء اللہ صحیح ، حسن، صحیح غریب، حسن غریب وغیرہ کے الفاظ سے حدیث کے صحت وسقم کے بارے میں اپنی دانست کے مطابق رائے بیان فرمادیتے ہیں۔

۲۔ وفی الباب عن فلاں۔۔۔۔۔۔۔الخ فرما کر یہ واضح فرمادیتے ہیں کہ اس باب میں اور اس مضمون کے حدیث فلاں فلاں صحابی سے مروی ہے۔ جس سے باب کی حدیث کی تقویت کے علاوہ کھوج لگانے والے کے لیے کافی آسانی پیدا ہوتی ہے کہ وہ ان دیگر روایات کی جستجو کر سکتا ہے۔

۳۔ جب حدیث کا ضعف بیان فرماتے ہیں تو اس کی سند میں متکلم فیہ راوی کی نشاندہی فرما کر حضرات محدثین کرام سے اس پر جرح نقل کرتے ہیں جس سے متعلم کو فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

۴۔ کم وبیش ہر اختلافی حدیث کے بارے میں فقہی مذاہب بیان فرماتے ہیں کہ فلاں امام کا اس بارے میں یہ نظریہ ہے اور فلاں کی یہ رائے ہیں گویا ایک ساتھ روایت اور درایت، سند اور متن کا مفہوم سامنے آجاتا ہے اس کے علاوہ اور بہت سے فوائد ہیں یہ تو مشتے نمونہ از خروارے ہے۔

ترمذی کی بے شمار شروح اور حواشی ہیں جن کا اجمالی اور سرسری تذکرہ بھی خاصہ وقت خور ہے اکثر مدارس میں مسالک اور مذاہب کی بیشتر تحقیق ترمذی کی تدریس میں ہوتی ہے طلبہ کرام کی سہولت کے لیے اردو زبان میں بھی اس کی شرح وقت کی اہم ضرورت تھی اور ہے۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر فرمائے ان حضرات کو خصوصا (حضرت مولانا سمیع الحق صاحب دام مجدہم اور حضرت مولانا حضرت عبدالقیوم حقانی دام مجدھم) کو جنہوں نے کہنہ مشق استاذ اور اپنے دور کے بہترین معلم اور نمونہ سلف شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحق صاحب دامت برکاتھم کی تقریر ترمذی کو مرتب کر کے مزید حواشی سے مزین کر کے زیور عبارت سے آراستہ کیا ہے راقم اثیم نے اس کا تھوڑا سا حصہ دیکھا ہے مگر دیگ کا ایک دانہ بھی بقیہ دانوں کی حالت پر دال ہوتا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو حضرت ممدوح کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے اور جملہ معاونین اور مرتبین کو نیک صلہ عطا فرمائے اور طلبہ علم کے لیے اسے روشنی کا مینار بنائے اس سے استفادہ کرنے کا موقع بخشے آمین ثم آمین۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی رسولہ خاتم الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ الی یوم الدین یا رب العالمین۔

حضرت العلامہ مولانا محمد حسن جان مدنی شیخ الحدیث جامع امداد العلوم پشاور

بسم الله الرحمان الرحیم۔

الحمد الله رب العالمین و الصلاۃ و السلام علی سید المرسلین و قائد المحجلین محمد رسول الله صادق الوعد الامین وعلی اله الطیبین وعلی اصحابه نجوم الهدایة و الیقین۔ امابعد

اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے اس امت مرحومہ کو ایسی دو نعمتوں سے نوازا ہے جو کسی دوسری قوم کو نہیں ملی۔ پہلی نعمت ہمارے آقا محبوب کبریا محمد مصطفی ﷺ کی ذات گرامی ہے اور دوسری نعمت ہماری مقدس کتاب قرآن مجید ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ کی حیات طیبہ اور آپ ﷺ کی عقائد اور اعمال واخلاق وکردار وگفتار کتاب مقدس کا عملی نمونہ اور تشریح ہے جو سنت نبوی ﷺ کی شکل وصورت میں محفوظ ہے۔ قرآن مجید کی حفاظت کا وعدہ صراحتا اور سنت نبویؐ کا ضمنا وتبعا خود ہی اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے اور ان دونوں نعمتوں کا شاہی حفاظتی انتظام عالم اسباب میں خاص بندوں کے ذریعہ ہو رہا ہے اور ان کی تحقیق نشر واشاعت اور تشریح وتوضیح کے لیے اللہ تعالیٰ نے علماء کرام کا انتخاب فرمایا ہے جن میں حفاظ، مفسرین، محدثین کرام، فقہائے عظام اور دیگر علماء شامل ہیں۔

محدثین کرام میں امام احمد ابن حنبلؒ، امام بخاریؒ، امام ترمذیؒ، اور دیگر اصحاب صحاح ستہ وغیرہ نے حدیث شریف کی عظیم خدمات انجام دیں ہیں ان مشہور ترین حضرات محدثین میں امام محمد ابن عیسی ابن سورہ الترمذیؒ (م ۲۷۹ھ) اپنی خداداد صلاحیت اور استعداد، قوت حافظہ، زہد وتقویٰ، اور علمی خدمات وکمالات کی بناء پر ضرب المثل ہے۔ اور اپنے معاصرین اور شاگردوں کے علاوہ اپنے مشائخ اور اساتذہ کرام کی نظر میں بہت مقبول ہیں آپ نے سنت نبوی ﷺ کا بہت بڑی مقدار میں عظیم اور جامع ذخیرہ جمع کیا ہے اور پھر آپؒ کی جملہ تصانیف میں جامع السنن کو اپنی افادیت کی وجہ سے شہرت اور قبول عام حاصل ہوئی۔ وہ آپ کی کسی دوسری تالیف کو حاصل نہیں ہوسکا اکثر مدارس اسلامیہ میں مسائل فقیہ وغیرہ میں بحث ومباحثہ اور تحقیق وتدقیق کا مدار اسی کتاب پر ہے اور اس کی اہمیت کی بناء پر ہمارے زمانے میں شارحین حدیث اور اساتذہ کرام اس کتاب پر زیادہ توجہ دیتے رہے ہیں اور اب تک اس کتاب کی کافی شروح لکھیں جاچکیں ہیں۔ مطبوعہ قدیم شروح میں جو مجھے معلوم ہے وہ عارضۃ الاحوذی شرح جامع ترمذي مؤلفہ امام ابوبکر ابن العربیؒ سے لے کر ہمارے زمانے کے اعلیٰ شرح معارف السنن للعلامہ محمد یوسف البنوریؒ

تک مقبول عام وخاص ہیں اوراب ہمارے اس نئے دور میں استاذ العلماء والفضلاء شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحق صاحب قدس سرہ بانی دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک ضلع پشاور کی شرح ترمذی دنیائے اسلام میں عربی کے بعد سب سے زیادہ فصیح اور مفید اور دوسرے نمبر پر استعمال ہونے والی زبان اردو میں منظر عام پر جلوہ نما ہوگئی ہے۔

اس شرح کی افادیت اور اہمیت موضوع کتاب "حدیث" اور مصنف کی تبحر علمی سے آشکارہ ہے یہ شرح حقیقت میں حضرت موصوف کا ترمذی شریف میں خطابات اور دروس کا مجموعہ ہے جسے آپ کے جانشین حضرت مولانا سمیع الحق مدظلہ اور شاگرد رشید حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب نے بڑی محنت وکاوش سے جمع کیا ہوا ہے۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب ہندوپاک کے علاوہ عالم اسلام کے ان ممتاز علمی شان والوں میں ہیں جو اپنی علمی خدمات اور فیوضات اور اہم اسلامی اقدار وتعلیمات کی احیاء اور انجام دینے میں نمایاں حیثیت کے مالک ہیں اتنی بڑی شان و حیثیت کے ساتھ تواضع وانکساری اور عجز وبندگی جناب کرطرہ امتیاز ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے حضرت شیخ الحدیث کی یہ مبارک شرح تمام مسلمانوں کے لیے عموما اور علمائے کرام وطلباء کے لیے خصوصا ذریعہ رشد وہدایت اور باعث استفادہ بنادے اور حضرت کے لیے باقیات الصلحات اور وسیلہ رفع درجات بنادے۔ آمین ثم آمین۔

....

حضرت العلامہ مولانا عبدالکریم کلاچوی

بعد الحمد و الصلوۃ: ان ازمنہ متاخرہ میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے اکابر علماء اسلام یعنی ہمارے اساتذہ دیوبند ضاعف اللہ اجورھم کو اسلام کی جن اعلیٰ خدمات کی توفیق عطا فرمائی ہے علم حدیث کی خدمت ان میں سرفہرست ہے۔ اور اس طرح کے مذاہب حقہ اربعہ میں سے بالخصوص محدث اعظم سراج الامۃ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مذہب حنفی کو احادیث صحیحہ سے نہایت واضح طور پر مستند اور مضبوط کردیا ہے وللہ درھم وعلی اللہ اجرھم اعلاء السنن، بذل المجہود، اوجز المسالک، فتح الملہم، اور اس کا تکملہ، فیض الباری، معارف السنن اور اس قسم کے بیسیوں اہم کتابیں عرب دنیا تک خراج تحسین حاصل کرچکیں ہیں۔ اور اختلاف مسلک کے باوجود شافعی، مالکی، اور حنبلی اکابر علماء اور اعاظم رجال حدیث میں برملا اعتراف فرمایا ہے۔ سنن وجامع ترمذی شریف جو صحاح ستہ کی ایک اہم اور مشہور کتاب ہے اس کی شرح حقائق السنن بھی اس سلسلہ کی زرّین کڑی ہے۔

شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحق صاحب قدس سرہ سابق استاذ دارالعلوم دیوبند، بانی وشیخ الحدیث

دارالعلوم حقانیہ عصر حاضر کے عظیم محدث، اور اس دور کے بہت بڑے متقی اور اس زمانہ کے نہایت قابل محقق اور شفیق استاذ ہے۔ آپ کی علمی تحقیقات اور محدثانہ شذرات کو نئی نسل کے لیے محفوظ کر دینا وقت کی اہم ضرورت تھی۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمادیں ان کے صاحب زادہ مولانا سمیع الحق صاحب استاذ دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک اور عزیز محترم جناب مولانا عبدالقیوم حقانی ڈیروی کو جنہوں نے ان انمول موتیوں کو اردو زبان کے ذریعہ سر بازار لٹوانے کا اہتمام فرمایا جس سے اب متوسط استعداد کے طلباء کو بھی اعلیٰ تحقیقات تک پہنچنا آسان ہو گیا ہے۔

یسر الله علی من یسر علی امة محمد ﷺ اکابر کے بعض امالی اس سے قبل بھی چھپ چکے ہیں لیکن عموماً ان پر خود شیوخ کو نظر ثانی کا غالباً موقع نہیں ملا مگر حقائق السنن سے متعلق یہ بات قابل مزید اطمینان ہے کہ حضرت شیخ سے خود اس پر نظر ثانی کرائی جا رہی ہے۔ خدا کرے شیخ کی زندگی میں یہ اہم علمی ضرورت پایہ تکمیل تک پہنچ سکے۔ این دعا از من واز خلق جہاں آمین باد

برصغیر کے قدیم و قیع مجلّہ ماہنامہ معارف۔ اعظم گڑھ (انڈیا) کا تبصرہ

مولانا عبدالحق صاحبؒ بانی دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک (پاکستان) مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کے ارشد تلامذہ ومسترشدین میں ہیں۔ تقسیم سے قبل دارالعلوم دیو بند میں درس وتدریس کی خدمت پر مامور تھے اس کے بعد انہوں نے اپنے وطن میں دارالعلوم حقانیہ کو فروغ دیا جو پاکستان میں دارالعلوم دیو بند کا ترجمان ہے اب مولانا کے افادات دروس و امالی کو جو تقریباً نصف صدی سے سینہ بہ سینہ منتقل ہو رہے تھے سفینہ میں منتقل کرنے کا پروگرام بنایا گیا ہے یہ کتاب اسی سلسلہ کی کڑی ہے اور ابواب الطہارات کی حدیثوں کی شرح وتوضیح پر مشتمل ہے اس میں بعض مستعد طلبہ کی کاپیوں اور ٹیپ ریکارڈ کی مدد سے صحاح ستہ کی مشہور ومقبول کتاب جامع ترمذی کے متعلق مولانا کے امالی مرتب کر کے شائع کیے گئے ہیں اس سے پہلے بھی بعض ممتاز علماء دیو بند کے جامع ترمذی کے افادات درس و امالی شائع ہو چکے ہیں جو عموماً عربی میں ہیں لیکن زیر نظر مجموعہ اردو میں ہے اس کی نوعیت کا اندازہ کرنے کے لیے یہ مثال کافی ہوگی کہ شارح نے جامع ترمذی کے پہلے عنوان ۔ب الطھارت عن رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم کے ضمن میں مندرجہ ذیل بحثیں کی ہیں۔

پہلے عام فقہاء محدثین کے برخلاف امام صاحب کی کتاب کی بجائے ابواب کا عنوان قائم کرنے کی وجہ بتائی

ہے پھر طہارت کا لُغوی واصطلاحی مفہوم اور طہارت و نظافت کا فرق واضح کیا ہے اور جامع ترمذی کی ترتیب یعنی عبادات کو معاملات پر مقدم کرنے اور عبادات میں نماز اور نماز سے قبل طہارت کے ابواب لانے کی حکمت بیان کی ہے اور اس اشکال کو بھی دور کیا ہے کہ شروط نماز میں اس شرط یعنی طہارت کو مقدم کرنے کا سبب کیا ہے پھر عن رسول اللہ کی قید کی وجہ بتائی ہے اس کے بعد امام ترمذیؒ کے ابواب میں ایک دو تین حدیثوں ہی پر اکتفا کرنے کی وجہیں تحریر کی ہیں اور ترجمۃ الباب میں ان کا طریقہ وقاعدہ بتایا ہے پھر حدیث کی سند اور رجال اسناد پر بحث کے ضمن میں حدثنا و اخبرنا یا حدثنی و اخبرنی کا فرق اور "ح" تحویل کی۔ بحث کی ہے اس کے بعد متن کے الفاظ اور حدیث کے مفہوم کی وضاحت کی گئی ہے۔

صلوۃ کی وضاحت میں اس امر خاص سے روشنی ڈالی گئی ہے کہ اس سے صرف رکوع وسجود والی نمازیں ہی مراد ہیں یا بلا رکوع وسجود کی بھی مراد ہے۔ اور نماز جنازہ وسجدہ تلاوت کے لیے وضوع شرط ہے کہ نہیں؟ اسی انداز سے حدیث کے دوسرے جز پر بھی بحث کی ہے جس کا ترجمۃ الباب سے کوئی تعلق نہیں ہے اس سلسلہ میں یہ بھی بتایا ہے کہ کسی حدیث کے تمام اجزاء یا مکمل مضمون کا ترجمۃ الباب سے ربط وتعلق ضروری نہیں آخر میں نفس حدیث پر امام ترمذیؒ کے حکم اور ان کے دوسرے مخصوص اصطلاحوں اور حدیث کی اقسام کے علاوہ (وفی الباب عن فلان عن فلان) کہہ کر اس مضمون کی اور حدیثوں کی جانب اشارہ کرنے کا بحث اور گفتگو کی ہے۔ فاضل شارح نے فقہاء و محدثین کے اقوال ودلائل بیان کر کے ہر مسلک میں حنفی مذہب کو معید اور مرجح قرار دیا ہے اور اسی کو حدیث سنت سے اقرب بتایا ہے جس سے دوسرے مسلک کے تمام لوگوں سے اختلافات ہوتا ہے مگر حنفی مذہب کی تائید کے ضمن میں دوسرے فقہاء کی تنقیص سے پرہیز کیا ہے۔

یہ کتاب مفید حدیثی فقہی اور کلامی مباحث پر مشتمل اور علمائے دیوبند کی تشریح وتوضیح کے انداز ومعیار کی حامل ہے لیکن ہر زمانے کی حالات وتقاضے مختلف ہوتے ہیں۔ اس لیے احادیث کی نئی شرحوں میں جہاں قدیم شروح و حواشی کی مفید باتوں کا تذکرہ ضروری ہے وہاں ان بحثوں میں زیادہ کدوکاوش کی ضرورت نہیں ہے جو اب زیادہ اہمیت کی حامل رہ گئی ہیں بلکہ نئے مسائل کے بارے میں حدیثوں سے جو راہنمائی ملتی ہے۔ اس کو نمایاں کرنے کی ضرورت ہے جیسے ص ۱۶۵، ۱۶۶ پر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی رخصت وممانعت کی حدیثوں کے متعلق قدیم فقہاء کا یہ اختلاف نقل کیا ہے کہ بعض کے نزدیک ممانعت کا تعلق آداب معاشرت سے ہے اس لیے یہ تنزیہی ہوگی مگر بعض اسے مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں۔ شارح نے اس مسئلہ پر نئے حالات کے لحاظ سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ چونکہ اس زمانے میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنا کفار کا طریقہ معمول ہو گیا ہے اس لیے رخصت باقی نہیں رہی اور تشبہ بالکفار سے

بچنے کے لیے اب ممانعت کو مکروہ تحریمی پر محمول کیا جائیگا کیونکہ شارح کے بقول زمانہ اور حالات کے بدلنے سے فتاوی کا حکم بدل جاتا ہے اگر اس شرح میں اس طرز و انداز کو اختیار کیا جاتا تو اس کا فائدہ دو چند ہو جاتا شروع میں ایک عالمانہ مقدمہ میں حدیث کے مبادی و مباحث پر گفتگو کی گئی ہے اور حدیث کی فضیلت و حجیت و تحریر و کتابت، مصنفات حدیث کی قسموں، امام ترمذیؒ کے حالات، ان کے جامع کی خصوصیات و شرائط اور شارح کے استاذ کے حالات اور خود ان کے سوانح درج ہیں دارالعلوم کے استاذ مولانا عبدالقیوم حقانی نے شارح کے خلف الرشید مولانا سمیع الحق "ایڈیٹر ماہنامہ الحق" کی نگرانی میں اس شرح کی ترتیب و تسوید کی ہے اور جابجا مفید حواشی بھی لکھے ہیں جو ہر لحاظ سے نفع بخش اور دینی و علمی حلقوں میں قدر کی نگاح سے دیکھے جائیں گے۔

عالمی مرکز علم کے ترجمان ماہنامہ دارالعلوم دیوبند کا اداراتی تبصرہ

حضرت العلامہ مولانا ریاست علی بجنوری عالم اسلام کے علمی مرکز دارالعلوم دیوبند کے شہرافاق ماہنامہ دیوبند کے مدیر نے اپنے شمارہ ۱۹۸۵ء میں حقائق السنن کا تعارف اپنے اداراتی صفحات میں بطور اداریہ کیا ہے جس میں حضرت شیخ الحدیثؒ کے علمی اور محدثانہ مقام، جامعیت اور تدریسی کمالات پر روشنی پڑتی ہے۔

خداوند قدوس کے فضل و کرم سے پچھلی اور موجودہ صدی میں دارالعلوم دیوبند اور اس کے ہم مشرب اہل علم کے زیر سایہ جو علمی، تحقیقی، سیاسی، اور مذہبی خدمات جلیلہ انجام پذیر ہوئے وہ اس حقیقت کا بین ثبوت ہیں کہ ان ایام کے لیے خداوند ذوالجلال نے اس سرزمین کو علم و فن کا مرکز ثقل بنادیا ہے۔ اور یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اس وقت عالم اسلام میں جہاں کہیں بھی دین کا کوئی چراغ روشن ہے وہ بلواسطہ یا بلاواسطہ اسی آفتاب کی ضیاء پاشیوں کا رہین منت ہے۔ دیگر علوم و فنون کی طرح علم حدیث بھی علمائے دیوبند کا جولان گاہ رہا ہے یہیں کے اکابر اور فضلاء کے ذریعے حدیث شریف سے متعلق سینکڑوں کتابیں وجود میں آئیں ہزاروں شرحیں تیار ہوئیں اور الحمدللہ اللہ کی اس رگ تاک سے دن بدن ہزاروں بادہ ہائے ناخوردہ کی تیاری کا عمل جاری ہے۔

گمان میبر کہ بسر پایاں رسید کار مغاں　　　ہزار بادہ نہ خوردہ در رگ تاک است

ابھی چند ماہ پہلے "حقائق السنن" کے نام سے حضرت مولانا عبدالحق صاحب مدظلہ سابق مدرس دارالعلوم دیوبند، بانی دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک (پاکستان) کے درس ترمذی کے امالی کی جلد اول بڑی آب و تاب اور بڑی عمدہ

کتابت اور طباعت کے ساتھ اہل علم کے ہاتھوں میں آئی ہے۔ حضرت مولانا عبدالحق دام مجدھم، حضرت شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی قدس سرہ العزیز کے تلامذہ میں اپنے علم وفضل اور زہد وتقوی کی بنیاد پر امتیازی حیثیت رکھتے ہیں۔ دارالعلوم دیوبند میں بھی مدرس رہ چکے ہیں اس زمانہ میں حضرت مولانا پر معقولات کا رنگ غالب تھا اور وہ دارالعلوم کے حلقہ درس میں ایک نامور معقولی تسلیم کئے جاتے تھے۔ تقسیم ہند کے بعد جب راستے مخدوش ہو گئے تو حضرت موصوف نے اپنی مسجد میں درس وتدریس کا سلسلہ شروع فرما دیا جو مستقبل میں دارالعلوم حقانیہ کے نام سے پاکستان کی ایک مرکزی درسگاہ میں تبدیل ہو گیا موصوف نے معقولات کی بجائے فقہ وحدیث اور منقولات کو اپنی خدمات کا محور قرار دیا اور دارالعلوم دیوبند کی درس حدیث کے طرز وانداز پر اپنی خدمات کا آغاز کیا دارالعلوم دیوبند میں درس حدیث کا ایک خاص اسلوب ہے اور کہا جاتا ہے کہ جس طرح کوفہ کے محدثین بالخصوص امام اعظمؒ نے رسول پاک ﷺ کے ارشادات کو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے تفقہ کی روشنی میں سمجھا یا بالکل اسی طرح علمائے دیوبند نے اقوال نبی ﷺ کو متقدمین بالخصوص احناف رحمھم اللہ کے اصول استنباط کی روشنی میں سمجھایا ہے چنانچہ ان حضرات کو کسی روایت کے متروک قرار دینے کی ضرورت شاذ ونادر ہی پیش آتی ہے بلکہ غالب احوال میں اس کے ایک ایسا قابل قبول محمل تلاش کر لیتے ہیں کہ بے ساختہ ان کی فقہی اور علمی کمال کا اعتراف ناگزیر ہو جاتا ہے۔

محدثین دارالعلوم میں شیخ الھند مولانا محمود حسن صاحب قدس سرہ کے دور تک درس میں اختصار اور جامعیت کا رنگ غالب رہا ان اکابر کے اسباق میں دریائے علم میں غواصی اور گہرائیوں سے ابدار موتیوں کو برآمد کر لینے کی سعی کا احساس ہوتا تھا محدث وقت حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری قدس سرہ کے عہد سے اس طرز میں تبدیلی آئی۔ اختصار کی بجائے تفصیل اور بیان مذاہب کے بعد وجوہ ترجیح کی تفصیل میں وہ رنگ پیدا ہوا کہ دارالحدیث علوم حدیث کی ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر یا گہرہائے علم برسانے والا ابر گہر بار معلوم ہونے لگا۔ شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی قدس سرہ کا درس حدیث کبھی حضرت شیخ الھندؒ کی غواصی اور گہرائی کا نمونہ ہوتا اور اکثر تفصیل واطناب میں ابر گہر بار و دریا بدست کی تصویر نگاہوں میں گھوم جاتی۔ پاداش بخیر فخر امد چین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب مرادآبادیؒ کے عہد مبارک تک درس حدیث کا جاہ وجلال قابل صد رشک رہا اور آج بھی الحمد للہ ان ہی پیش رو بزرگوں کے خوشہ چینوں کے ذریعہ درس حدیث کی آبرو محفوظ ہے۔ انہی خوشہ چینوں میں حضرت مولانا عبدالحق صاحب دامت برکاتھم کا اسم گرامی بھی ہے جن کے امالی درس حقائق السنن کے نام سے اشاعت پذیر ہوئے ہیں حضرت موصوف کے امالی اور پیش رو بزرگوں کی علمی ژرف نگاہی کا شہکار جمیل ہے۔ جنہیں مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب مدرس دارالعلوم حقانیہ مرتب فرما رہے ہیں۔ اور جو مولانا سمیع الحق صاحب کی نگرانی میں مرتب اور طبع کیے جا رہے ہیں۔ حضرت

موصوف کا درس حدیث ایک ہی فن کے مباحث تک محدود نہیں ہے بلکہ وہ صرف ،نحو، بلاغت ،فقہ، اصول فقہ، بیان مذاہب، وجوہ ترجیح اسرار وحکم، حقائق ومعارب سے لبریز نکات، تاریخ اور متن وسند کے ہر ہر جز کی دلنشین تشریحات پر مشتمل ہے ان تمام چیزوں میں سب سے زیادہ زور فقہ اور اصول فقہ پر صرف کیا گیا ہے پہلے آئمہ مذاہب بلکہ بعض مقامات پر تابعین وتبع تابعین کے عہد کے اکثر مجتہدین کے مذاہب کا بیان ہے۔ نہایت وسعت وکشادہ دلی کے ساتھ ان کے دلائل بیان کیے گئے ہیں پھر حنفیہ کے مذہب کے لیے وجوہ ترجیح کی تفصیل کی گئی ہے اور دیگر ائمہ کی متدل احادیث کے بارے میں ایسی لطیف توجیہات پیش کی گئی ہے جن سے قلب ودماغ منور ہو جاتے ہیں۔ کہیں کہیں احناف کے اصول استنباط سے عصری مسائل کا واقعی حکم اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اسلام کا ابدی اور آفاقی ہونا ایک امر محسوس معلوم ہونے لگتا ہے جستہ جستہ قرن اور اول سے لیکر آج تک کے باطل فرقوں کے تردید کا بھی اہتمام کیا گیا ہے ان امالی کے آئینہ میں حضرات مولانا عبدالحق صاحب اپنی اکابر کی طرح کسی خاص اقلیم کے فرمانرواہ نہیں بلکہ مملکت علم وفن کے تاجدار معلوم ہوتے ہیں۔ دعا ہے کہ خداوند قدوس علمائے دیوبند کی جامعیت اور عبقریت کے اس امین کو تدیر قائم ودائم رکھے۔ امین دعا ہے کہ خداوند قدوس حضرت موصوف کے افادات کو طالبان علوم کے لیے نفع بخش فرمائے اور مرتب کو اس علمی شاہکار کی تکمیل کی توفیق ارزانی کرے۔ امین

....

پسِ منظر

نحمده ونصلی علیٰ رسوله الکریم

حقائق السنن شرح اردو جامع السنن للترمذیؒ کی جلد اول بحمد اللہ تعالیٰ ترتیب و مراجعت اور طباعت کے مراحل سے گزر کر قارئین اور شائقین کے ہاتھوں پہنچ گئی ہے یہ دراصل استاذ العلماء یگانۂ عصر حضرت شیخ الحدیث مولانا عبدالحق صاحب دامت برکاتہم کی ان تقاریر و امالی کا مجموعہ ہے جو تقریباً چالیس سال سے دارالعلوم حقانیہ میں طلباء دورۂ حدیث کو درسِ ترمذی شریف کے دوران ارشاد فرماتے رہے۔ دورۂ حدیث شریف بالخصوص صحاح ستہ میں تدریسی نقطۂ نگاہ سے امام ترمذی کی جامع السنن کو جو منفرد مقام حاصل ہے وہ حدیث کی کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں۔ دارالعلوم دیوبند اور برّصغیر پاک و ہند کے دینی مدارس میں تعلیمی سال کا افتتاح جامع ترمذی کے درس سے ہوتا ہے اور اکابر دیوبند کے ہاں بحث و تحقیق، بیان مذاہب و دلائل، مسائل کا استنباط و استخراج نقد رجال ترجیح راجح اور علم حدیث سے متعلق ہمہ پہلو علوم و فنون اور ضرُوریات و متعلقات اور اہم مباحث کا بیان جتنی تحقیق و تفصیل کے ساتھ اس کتاب میں ہوتا ہے حدیث کی کسی دوسری کتاب میں اتنا نہیں ہوتا۔ اس اعتبار سے امام ترمذی کی جامع السنن حدیث کی تعلیم و تدریس میں ریڑھ کی ہڈی جیسی حیثیت رکھتی ہے جبکہ یہ علم حدیث کے تمام انواع کو جامع بھی ہے۔

حضرت شیخ الحدیث مدظلہ، تقریباً چالیس سال سے دارالعلوم حقانیہ میں علوم و فنون اور تفسیر و حدیث کی اہم کتابوں کا درس دیتے رہے ہیں جب کہ دارالعلوم دیوبند کا زمانہ اس پر مستزاد ہے جہاں علوم و فنون کی اعلیٰ کتابیں آپ کے ذمہ تھیں۔ اکابر کا جیسا معمول تھا حضرت شیخ مدظلہ، نے دورہ حدیث پڑھاتے وقت ترمذی شریف کو اپنے تفصیلی مباحث و تشریحات کا محور بنا لیا جس کو ہر سال آپ کے لائق اور فاضل تلامذہ بڑے اہتمام سے قلم بند کرتے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ کا خاص فضل یہ ہوا کہ استاذ المحترم مولانا سمیع الحق صاحب کو ادھر توجہ ہو گئی کہ حضرت مدظلہ، کے درس ترمذی و بخاری کو ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے بھی محفوظ کر لیا جائے چنانچہ ۱۳۹۵ھ اور ۱۳۹۶ھ ہر دو سالوں میں ریکارڈنگ کا انتظام رہا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کے ہزاروں تلامذہ، علماء، فضلاء، اور علمی حلقوں کے شدید اصرار، اشتیاق و انتظار اور خود استاد محترم مولانا سمیع الحق صاحب مدظلہ، کی اس مسئلہ سے ہمہ وقت دلچسپی جذبۂ اشاعتِ علم حدیث اور حضرت شیخ الحدیث مدظلہ، کے علوم و معارف کی تدوین و حفاظت اور اعادۂ عام کے پیشِ نظر حضرت مدظلہ، کے اِن امالیٔ حدیث کے مسودات کی ترتیب و تہذیب و مراجعت و تخریج جیسے اہم اور کٹھن مراحل کو طے کرنے کا پروگرام ہمیشہ مدِنظر رہا۔ مگر مصروفیات دامن گیر رہیں۔ بالآخر اللہ کا نام لے کر مولانا سمیع الحق صاحب نے خود ان مراحل کے عبور کرنے کا عزم صمیم کر لیا اور ڈھائی تین سال قبل ۱۰ محرم الحرام (یوم العاشورا) کے مبارک دن دفتر "الحق" میں حضرت شیخ الحدیث مدظلہ اور دارالعلوم حقانیہ کے دیگر اکابر اساتذہ کو زحمت دے کر مسوداتِ ترمذی کی ترتیب و مراجعت کے کام کی افتتاحی تقریب منعقد کی۔ حضرت شیخ الحدیث مدظلہ نے اپنے مبارک ہاتھوں سے دعائیہ کلمات کا افتتاحیہ تحریر فرمایا اور پھر تمام اکابر اساتذہ و مشائخ نے مل کر اس کام کی تکمیل کی دُعا کی۔ مگر مولانا کے عزم صمیم رکھنے

کے باوجود کثیر الانواع مشاغل اور گوناگوں ذمہ داریاں مثلاً دارالعلوم حقانیہ کے انتظامی امور درس وتدریس، تصنیف تالیف ماہنامہ الحق کے علاوہ وفاقی کونسل مجلسِ شوریٰ کے اجلاسوں میں شرکت، علاقہ کے مسائل اور اس نوع کے مختلف النوع مشاغل اس کام کو بھر وقتی توجہ دینے سے مانع بنتے رہے۔

ادھر احقر مادر علمی دارالعلوم حقانیہ میں تحصیل علم سے فارغ ہو کر چکوال میں درس وتدریس اور افتاء وغیرہ میں مشغول تھا وہاں تعلیمی اور تدریسی ماحول کے باوجود دل اپنی مادر علمی دارالعلوم حقانیہ سے وابستہ رہا۔ شیخنا المکرم حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کی خدمت بابرکت مجالس، حکمت بھرے ارشادات، شفقت بھری ہدایات، الجھے ہوئے مسائل کو سلجھا دینے اور بے چین و پریشان طبیعتوں کو اطمینان وسکون بخشنے والی نگاہیں اور دعائیں اس کے ساتھ ساتھ یہ آرزو اور خواہش کہ زندگی اور اس کی صلاحیتیں اپنے اکابر اساتذہ ومشائخ بالخصوص حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کی خدمت و سرپرستی میں خدمتِ دین میں صرف ہوا ور ہر قدم ان ہی کی رہنمائی میں اٹھے اس قسم کے احساسات اور جذبات تھے۔ جو ربّ العزت کی مستجاب بارگاہ میں دعاؤں کی شکل اختیار کرتے اور مجیب الدعوات کے وعدہ فانی قریبٌ اجیب دعوۃ الداع اذا دعان (الآیہ) کی ابدی اور یقینی بشارت سے ڈھارس بندھی رہتی۔

کچھ ایسے جذبات میں ڈوب کر ایک مفصل عریضہ مخدومنا المحترم استاذی حضرت العلامہ مولانا سمیع الحق صاحب مدظلہ کی خدمت میں لکھا تو آپ نے جواب میں تحریر فرمایا:

"اطمینان خاطر جمع رکھیں اور اپنے کام میں پوری تندہی کے ساتھ لگے رہیے۔ اللہ تعالیٰ پریشانیاں دور کردے گا اور انشاء اللہ اطمینان خاطر نصیب ہوگا۔ لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا (الآیہ)"

مکتوب گرامی سے بڑا اطمینان حاصل ہوا "حدوثِ امر" کی بشارت تھی۔ یقین تھا کہ اپنے استاذ کے حکم سے اللہ تعالیٰ نے مستقبل میں جس حدوثِ امر کی بشارت اور خوشخبری دی ہے اس میں بے پناہ خیر و برکت اور فلاح و بھلائی ہوگی تاہم اس انتظار میں دل بے قرار تھا کہ حدوثِ امر کس صورت میں ہوگا اور کب ہوگا۔ ابھی زیادہ وقت نہیں گزرا تھا کہ استاذی المحترم نے اپنے ہاں بلا لیا اور وہ عظیم الشان کام جس کو خود مکمل کر رہے تھے میرے حوالہ کر دیا۔ یعنی حضرت اقدس شیخ الحدیث مدظلہ کے تقاریر ترمذی پہ کام کرنے کی خدمت پہ لگا دیا۔ ایسا مہتم بالشان علمی اور ذمہ دارانہ کام جو بڑے علم و فہم، حزم و احتیاط اور حد درجہ دیانت داری کا متقاضی تھا اور حقیقت بھی یہ ہے کہ مجھ جیسے بے مایہ اور کم علم کی استطاعت سے ہر حال باہر تھا۔ حکم ہوا تو پاؤں تلے سے زمین نکل گئی۔ مولانا کی شفقت، اعتماد اور حسنِ ظن اور قدرت کی نیرنگی پہ ورطۂ حیرت میں ڈوب کے رہ گیا ؎

نہ گلم نہ برگ سبزم نہ درخت سایہ دارم
ہمہ حیرتم کہ دہقاں بہ چہ کار کشت مارا

مگر استاذی المحترم نے خود اس کام میں مکمل شرکت ونگرانی اور ہمہ وقتی وہمہ پہلو تعاون کا یقین دلایا۔

اور حقیقت بھی یہ ہے کہ احقر کا تعلیمی ومطالعاتی، علمی اور تحریری ذوق یہ سب ان ہی کی صحبت ومعیت اور اس سے بھی قبل ان کے علمی صحیفہ عزآر ماہنامہ الحق کا مرہونِ منت ہے یہ ان کے لطف خاص اور حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کی دعاؤں اور شفقت کا نتیجہ ہے کہ اللہ پاک نے ایک بے مایہ طالب علم کو حضرت شیخ کے امالی ترمذی کی ترتیب ومراجعت جیسے اہم اور کٹھن کام پہ لگایا اور یہ توفیق ارزانی فرمائی۔ اس کام میں ہر ہر لمحہ نہ صرف یہ کہ حضرت

شیخ الحدیث مدظلہ کی دعائیں ساتھ رہیں بلکہ مولانا سمیع الحق مدظلہ کے اصرار پر ضعف و علالت اور گوناگوں مشاغل و عوارض کے باوجود زیر ترتیب مسودہ کو سننے اور اس کی تصحیح و اصلاح کرنے پہ آمادگی ظاہر فرمائی۔

طریق کار یہ رہا کہ اولاً ٹیپ ریکارڈر کے ذریعہ ایک باب کے مکمل درس کو من وعن نقل کر لیا جاتا تھا۔ پھر اسی باب کے مباحث کو مولانا سمیع الحق صاحب اور مولانا حافظ انوار الحق صاحب کے دوران درس ضبط کردہ آمالی کی کاپیوں[1] سے تطبیق کی جاتی تھی۔ ان کے اضافے منتقل کر کے ترتیب و صفائی اور تخریج و مراجعت کا کام کیا جاتا تھا۔ یوں تو ان شاء اللہ کوئی ایک مسئلہ بھی ایسا نہ ہوگا جس کی تطبیق و تصحیح میں اصل ماخذ کی طرف رجوع نہ کیا گیا ہو۔ اہم علمی اور دقیق و پیچیدہ مسائل میں استاذی المحترم مولانا سمیع الحق صاحب مدظلہ مکمل طور شریک اور معاون رہے۔ میرے مسودہ کا لفظ لفظ دیکھتے تحریر کی نوک پلک درست کرتے اور ضرورت ہوتی تو از سر نو لکھواتے اور ترتیب بدلواتے عموماً سرخیاں بھی ان ہی کی لکھی ہوئی ہیں۔ اگر کوئی سرخی میں نے لکھی تو اس کی بھی حسب ضرورت اصلاح خود کی ہے۔

عصر کے بعد مغرب اور کبھی کبھار عشاء تک خود حضرت شیخ الحدیث مدظلہ باوجود ضعف و امراض اور اعذار کے روزانہ کا مسودہ احقر سے سنتے۔ ضروری ترمیم و اصلاح فرماتے اور تشنہ مقامات پہ مزید بحث فرماتے احقر کے شکستہ خط کے مسودہ پہ مولانا سمیع الحق صاحب کے شکستہ ترین خط سے اصلاح در اصلاح اور وہ بھی اکثر حالت سفر میں یا چلتی ہوئی گاڑی میں مسودہ کی جو حالت بن جاتی تھی وہ تو وہی حضرات جانتے ہیں جنہیں دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے۔ جیسا جیسا مسودہ ہوتا کاتب کے حوالے کر دیا جاتا تاکہ نیا مسودہ جلد تیار ہو اور کاتب کے کام میں رکاوٹ نہ آنے پائے۔ پروف ریڈنگ اور اس کے بعد کے مراحل طباعت وغیرہ کتابت سے کچھ زیادہ مختلف نہیں رہے۔

لہٰذا کتابت میں غلطی اور طباعت وغیرہ میں کسی کمی یا روا روی کی وجہ سے کسی مسئلہ کا تشنۂ مراجعت و تحقیق رہ جانا ناگزیر ہے تاہم بساط بھر یہ کوشش رہی کہ کتابت و طباعت کا کام خوش اسلوبی سے انجام پائے۔

اس حقیر سی خدمت دین کا انتساب اپنے جلیل القدر اساتذہ کرام مشائخ عظام اور حضرت والد گرامی اخونزادہ شیر خان مرحوم (چودھوان ضلع ڈیرہ اسماعیل خان) سے کرتا ہوں۔

احقر ابھی ابتدائی تعلیم کے مراحل طے کر رہا تھا کہ والد گرامی انتقال فرما گئے جن کی خواہش، دعا اور تربیت کے صدقہ اللہ تعالیٰ نے ناچیز کو علماء کی جوتیوں میں بیٹھنے کی سعادت عنایت فرمائی۔ اللہ تعالیٰ ان سب کی مغفرت فرمائے اور اپنے قرب خاص سے نوازے۔ ناسپاسی ہوگی کہ یہاں اپنی اولین تربیت گاہ مدرسہ عربی نجم المدارس کلاچی کے پاکیزہ ماحول اور وہاں کے اکابر اساتذہ بالخصوص مخدومی حضرت العلامہ مولانا قاضی عبدالکریم صاحب

---

[1] ہمارے سامنے حضرت ہی سے ضبط کردہ متعدد فضلائے کرام کے آمالی کی کاپیاں تھیں مگر ماخذ یہ دو کاپیاں رہیں جو استاذ محترم مولانا سمیع الحق صاحب نے دو سال (یعنی دو دفعہ ترمذی شریف حضرت سے پڑھی) اور مخدوم زادہ محترم مولانا انوار الحق صاحب نے اپنے دورۂ حدیث کے سال میں بڑے اہتمام کے ساتھ حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کی تقاریر کو دوران درس قلم بند کیا یہ دونوں کاپیاں کئی وجوہ سے ہمترادرہمہ گیر تھیں اور باقی تمام کاپیوں سے بے نیاز کر دیتی تھیں۔

مدظلہٗ کا شکریہ بنہ ادا کیا جائے جن کی چار سالہ تعلیم و تربیت اور پھر ان ہی کے وسیلے سے احقر دارالعلوم حقانیہ اور حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ کی خدمت و صحبت میں پہنچا اور آج حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ کے آمالی ترمذی پر کام کرنے کی سعادت میسر ہوئی اسی طرح اپنے ایک اور مشفق بزرگ جناب شبیر علی خان شنی کلاچوی بھی میرے شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے زمانۂ طالب علمی اور فراغت کے بعد اب بھی، میری اور میرے خانگی امور کی نگرانی و کفالت فرمائی ۔ اور مجھے حصولِ تعلیم اور اب اس کتاب کی ترتیب و مراجعت کے سلسلہ میں گھریلو ذمہ داریوں سے ہر طرح بے فکر رکھا بعض ان ذہین ، صالح اور محنتی ساتھیوں کا بھی ممنون ہوں جو دارالعلوم حقانیہ کے آخری درجات میں تحصیل علم کے ساتھ ساتھ تخریج کے کام میں مدد دیتے رہے ۔

اور آخر پر یہ تصریح بھی ضروری ہے کہ اس کتاب میں جس قدر بھی علوم و معارف اور خوبیاں ہیں وہ سب شیخ الحدیث مدظلہٗ کا فیض خیر و برکت ہے اور جہاں کوئی نقص یا کمی رہ گئی ہے یا نادانستہ کوئی فروگذاشت ہوئی ہے تو اسے ہم گنہ گاروں کی کم علمی پر محمول کیا جائے اور بہتر ہوگا کہ ہمیں مطلع کر دیا جائے تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کا ازالہ ہو سکے ۔

عبدالقیوم حقانی
دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک
۱۵ر رمضان المبارک ۱۴۰۴ھ
۱۵ر جون ۱۹۸۴ء

حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کی مختصر سوانح

—— ازمرتب ——

ولادت اور خاندان

حضرت شیخ الحدیث مولانا عبدالحق مدظلہ ۱۹۱۲ء یا ۱۹۱۴ء میں اکوڑہ خٹک میں پیدا ہوئے۔ والد ماجد کا نام مولانا الحاج معروف گل دادا کا نام الحاج میر آفتاب پردادا کا نام عبدالحمید ہے۔ والد ماجد کی طرح آپ کے دادا جناب میر آفتاب صاحب نے بھی بڑھاپے میں دو مرتبہ حج کی سعادت حاصل کی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ ارضِ حجاز میں شورشیں برپا تھیں اور حرمین کے درمیان اونٹوں پر سفر کرنے والے حاجی بدوی قبائل کی غارت گری کا شکار ہوا کرتے تھے۔ غالب خیال یہ ہے کہ ان کے آباؤ اجداد سلطان محمود غزنوی کے ساتھ ہندوستان پر جہاد کی غرض سے حملہ آور ہونے والے ان مجاہد افواج میں شامل تھے جو بعد میں یہیں مقیم ہوگئے۔

والدین

والد ماجد مولانا معروف گل کا ذریعۂ معاش اپنے والد ماجد اور دادا کی طرح زراعت تھا، مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ اچھی خاصی تجارت بھی کرتے تھے اور اپنے قصبہ کے خوشحال اور متموّل افراد میں سے سمجھے جاتے تھے۔

ہیبت و دبدبہ اور تواضع و ہمدردی کے عجیب اوصاف کے حامل بزرگ تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی فطرت میں دینی غیرت وحمیت کوٹ کوٹ کر بھری تھی۔ ملی اور قومی امور اور اجتماعی کاموں میں بھرپور حصہ لیتے۔ منکرات اور غیر شرعی امور اور بدعات کے مٹانے میں اپنے وقت کے علماءِ مخلصین کا بھرپور ساتھ دیتے۔ جہادِ آزادی میں اپنے دور کے عظیم مجاہد حاجی صاحب ترنگ زئی اور ان کے تحریکِ جہاد میں ممد و معاون رہے۔ حاجی صاحب مرحوم یا ان کی جماعتِ مجاہدین کے افراد اکوڑہ خٹک آتے تو ان کے ہاں ٹھہرتے[1] اور در پردہ بھی ان کی سرگرمیوں میں مالی و جانی طور پر شریک رہتے۔

مولانا عبدالنور سخروی (تلمیذ مولانا رشید احمد گنگوہی و شیخ الہند مولانا محمود حسن قدس سرہ) کے تعاون سے اکوڑہ خٹک میں مروجہ بدعات کے خلاف جدوجہد میں پیش پیش تھے۔

علامہ عنایت اللہ مشرقی اور اس کی تحریکِ خاکسار کا فتنہ اُٹھا تو علماءِ حق اور مسلمانوں میں شدید اضطراب پھیل گیا۔ اس فتنہ کے خلاف عملی قدم سب سے پہلے اکوڑہ خٹک ہی سے اُٹھایا گیا جس نے آگے چل کر تحریک کی کمر توڑ دی۔ اس موقعہ پر بھی حاجی معروف گل صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے روایتی جوش و جذبہ اور تصلب وحمیت کا مظاہرہ کیا۔

ان کی دلآویز شخصیت اور دینی درد کا ثمرہ اللہ تعالیٰ نے انہیں حضرت شیخ الحدیث مدظلہ جیسے فرزند کی شکل میں دے دیا۔ وہ بڑی جانکاہی، محنت اور لگن سے حضرت مدظلہ کی تربیت فرماتے رہے۔ تاآنکہ ان کا لگایا ہوا یہ پودا علم و عمل، رشد و ہدایت کا شجرۂ طوبیٰ بن کر ان کے سامنے بار آور ہوا۔ تقسیم ملک کے بعد جبکہ دارالعلوم حقانیہ قائم ہو چکا تھا ان کا انتقال ہوا۔

---

[1] ایسے ہی ایک موقعہ پر کہ حضرت حاجی صاحب مرحوم تشریف لائے، تھے حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کو ان کے والد ماجد نے ان کی خدمت میں پیش کیا۔ انہوں نے گود میں لیا، سر پہ دستِ شفقت پھیرا اور عنایت و توجہ کا ایک مشفقانہ رشتہ قائم فرمایا۔

یہی حال حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کی والدہ ماجدہ کا تھا جن کی گود میں اللہ تعالیٰ نے حضرت کو پروان چڑھایا۔ وہ زہد و تقویٰ، اخلاق و ایثار، سادگی اور للہیت کا ایک پیکر خاتون تھیں کہ اس دور میں بہت کم اس کی مثالیں مل سکتی ہیں۔ استاذی المحترم مولانا سمیع الحق صاحب مدظلہ نے اپنی اس دادی مرحومہ کی وفات پر جو تعزیتی اداریہ قلمبند کیا تھا اس سے بعض اوصاف و کمالات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ؎[1]

ابتدائی تعلیم و تربیّت

گھر کی ایسی پاکیزہ فضا، والدین کے صلاح و تقویٰ اور دین سے شغف کے اسی ماحول میں آپ نے آنکھیں کھولیں اور بچپن ہی سے دل میں تحصیلِ علمِ دین کی ضرورت اور اہلِ اللہ سے محبت و تعلق کے احساسات جاگزیں ہوئے۔ آپ نے ابتدائی مکتبی تعلیم گھر میں والدین سے اور اکوڑہ خٹک کے ایک عارف باللہ بزرگ معروف بہ حاجی صاحب قصابان (المتوفی ۹ رمضان ۱۳۵۰ھ مسجد قصاباں اکوڑہ خٹک) اور ممتاز بزرگ مولانا عبدالقادر صاحب اور بعض دیگر صالح بزرگوں سے حاصل کی۔

باقاعدہ طور پر تعلیم کے لیے آٹھ سال کی عمر میں قصبہ اکھوڑی ضلع کیمبلپور کا پہلا سفر اختیار کیا اور ابتدائے تعلیم ہی سے آپ نے خلوص، دلسوزی اور نہایت جانکاہی کے ساتھ اپنی پوری توجہات تعلیم پر مرکوز کر دیں۔ کچھ دن پشاور کے مضافات کے موضع ملوگی میں

---

[1] استاذی المحترم مولانا سمیع الحق مدظلہ نے الحق دسمبر ۱۹۷۶ء میں جو تعزیتی اداریہ لکھا۔ اس کے چند اقتباسات یہ ہیں:

۱۸ ذی الحجہ ۱۳۹۶ھ - ۱۰ دسمبر ۱۹۷۶ء بروز جمعۃ المبارک نماز جمعہ سے کچھ دیر قبل میری دادی مرحومہ و مغفورہ (والدۂ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم) واصل بحق ہوگئیں۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔ دارالعلوم حقانیہ اور حضرت شیخ الحدیث کے تمام کاموں میں پس پردہ دادی صاحبہ مرحومہ کی پُردرد، مسلسل اور شبانہ روز دعائیں کارفرما تھیں اور انہیں ایک مضبوط روحانی سہارا حاصل تھا۔ حضرت شیخ الحدیث مدظلہ نے ایک اجتماع میں برسبیل تذکرہ فرمایا:

"مجھے یہ یقین کامل ہے کہ اس پسماندہ و بے آب وگیاہ سرزمین وادیٔ غیر زرع میں دارالعلوم کا قیام اور دین کی اشاعت میری اس ضعیف والدہ ماجدہ کی سوز و تڑپ، تعلق مع اللہ اور ہر لمحہ دعاؤں کا نتیجہ ہے"۔ راقم الحروف جب دادی مرحومہ کی طویل زندگی پر نظر ڈالتا ہے تو ایمان و یقین، صبر و شکر اور عبدیت و فنائیت کے ایسے ایسے مظاہر میں اس کی پوری زندگی کو ڈوبا ہوا پاتا ہے جو ہر لحاظ سے ایک مومنِ کامل کی زندگی کہلائی جاسکتی ہے......

حافظہ پر زور دے کر عہد طفولیت کی یادوں کو دیکھتا ہوں تو کمرے میں دادی صاحبہ مرحومہ کو سحری کے وقت چکی پیستے ہوئے پرسوز اور مترنم لہجہ میں تلاوتِ قرآن کریم کی آواز کو اپنے کانوں میں آج بھی گونجتا ہوا محسوس کرتا ہوں۔ چکی کی آواز قرآنِ کریم کی تلاوت کے ساتھ ایک عجیب سماں باندھتی، تمام رات تلاوت، اللہ تعالیٰ سے مناجات، ذکر اللہ، پشتو زبان کے عارفین شعراء رحمان بابا وغیرہ کے منظوم مناجات اور استغفار و تسبیحات میں مشغول رہتیں اور رات بھر یہی شغل رہتا۔

بینائی ۳۰، ۳۵ برس قبل کسی تکلیف سے زائل ہوگئی۔ اندازہ یہ تھا کہ علاج و آپریشن سے بحال ہوسکتی ہے اور پردہ وغیرہ کا عارضہ ہے۔ اس کے لیے حضرت والد ماجد مدظلہ نے باصرار آمادہ کرنا چاہا مگر صرف اس وجہ سے آمادہ نہ ہوئیں کہ میں آپریشن وغیرہ کے دوران نامحرم مردوں کو کیسے منہ دکھلاؤں، مجھے اُس دُنیا کی آنکھیں چاہئیں یہ دُنیا تو گزر جائے گی ــــــ وہ مجھے (مولانا سمیع الحق) فرماتی تھیں کہ وہ اور مجھے دادا مرحوم آپس میں باتیں کرتے کہ ہم نے حضرت مدظلہ کی شکل میں ایک پودا دین کے لیے لگایا ہے۔ کاش یہ پودا ایک گلشنِ سرسبد بن جائے۔ اس پودے کو دادی صاحبہ نے خون پسینہ سے سینچا اور اس کی آبیاری کی اور اسے اتنا سرسبز و شاداب بنا ہوا دیکھا کہ اس کے ثمرات ہزاروں فضلاء اور علماء جیسی روحانی ذرّیت کی شکل میں انہیں ملے جو انشاء اللہ عالمِ آخرت میں رہتی دُنیا تک ان کے لیے صدقۂ جاریہ بنیں گے۔

میں ایک خدا رسیدہ بزرگ کی تربیت میں بھی رہے جو کوہستان باباجی کے نام سے معروف تھے۔ اس کے علاوہ سرحد و پنجاب کے مختلف مقامات پشاور، امازو گڑھی، گجر گڑھی، طورو، مردان اور علاقہ چھچھ میں جلالیا وغیرہ کے جید علماءِ کرام سے درسِ نظامی کے ابتدائی درجات کی کتابیں پڑھتے رہے۔ وہاں سے ہندوستان گئے اور امروہہ، میرٹھ گلاؤٹی اور کلکتہ وغیرہ جا کر مشاہیرِ اہلِ علم سے استفادہ کیا اور مختلف علوم و فنون کی متوسط کتابیں پڑھیں تاآنکہ ۱۲ شوال ۱۳۴۲ھ کو آپ ایشیا کی عظیم اسلامی یونیورسٹی دارالعلوم دیوبند پہنچے اور باقاعدہ داخلہ لیا۔ درسِ نظامی کے باقی ماندہ علوم و فنون، منطق و فلسفہ، معانی، فقہ، حدیث، تفسیر اور علومِ عصریہ کی تکمیل کی۔ ۱۳۵۲ھ میں سندِ فراغت حاصل کی۔ یہاں جن مشائخ اور اکابر اساتذہ سے آپ نے استفادہ کیا ان میں شیخ العرب والعجم حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ سرِ فہرست ہیں۔ اس کے علاوہ مولانا اعزاز علی دیوبندی، علامہ محمد ابراہیم بلیاوی، مولانا رسول خان ہزاروی، مولانا اصغر حسین دیوبندی، مولانا مرتضیٰ حسن صاحب، مولانا عبدالسمیع صاحب دیوبندی اور مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم سے آپ کو تلمذ کا شرف حاصل ہوا۔

درس و افادہ

دارالعلوم دیوبند سے تحصیلِ علوم سے فراغت کے بعد اپنے آبائی گاؤں اکوڑہ خٹک تشریف لائے۔ گھر کے ساتھ متصل اپنی مسجد (قدیم دارالعلوم حقانیہ) میں قدیم طرز کے درسی نظام کے مطابق درسِ نظامی کے مختلف علوم و فنون کی چھوٹی بڑی اور اہم کتابوں کا درس دینا شروع کیا۔ صبح سے شام تک تدریس میں مشغول رہتے۔ قرب و جوار بلکہ دور دراز کے طلبہ آپ کے حلقۂ درس کی طرف ٹوٹ پڑے۔ یہ حلقۂ درس اتنا وسیع ہوا کہ ان کے والد مرحوم نے اپنے اخراجات سے ایک اور جید عالم کو بھی بطور معاون مدرس رکھ لیا۔

ان ہی دنوں آپ نے انجمن تعلیم القرآن کے نام سے ایک اسلامی سکول کی بنیاد رکھی گئی۔ ابھی سکول کی ابتداء ہی تھی کہ شیخ العرب والعجم مولانا حسین احمد مدنیؒ آپ کی دعوت پر اکوڑہ خٹک تشریف لائے تو ادارہ کے قیام پر مسرت کا اظہار فرمایا اور اس کی کامیابی کی دعائیں کیں اور ادارہ میں ایک تقریب سے خطاب بھی فرمایا۔ یہ سکول آگے چل کر علاقہ میں تعلیم و تربیت اور ہر لحاظ سے ایک معیاری اور منفرد ادارہ قرار پایا جس کے نتائج سارے علاقے میں بڑے دور رس ثابت ہوئے۔

مادرِ علمی دیوبند سے بلاوا

ادھر اکوڑہ خٹک میں آپ کے درس میں طالبانِ علومِ نبوت کا حلقہ وسیع ہوتا جارہا تھا، علاقائی اور ملکی خدمات بھی جاری تھیں کہ دارالعلوم دیوبند کے اکابر اساتذہ نے آپ کو دارالعلوم دیوبند میں تدریسی خدمات انجام دینے کی پیش کش کردی اور اس پر اصرار فرمایا۔ [1]

آپ نے یہ دعوت قبول کرلی اور دارالعلوم دیوبند میں تدریسی خدمات میں مشغول ہوگئے۔ دیوبند میں آپ کی تقرری کی تاریخ شوال ۱۳۶۲ھ ہے۔ آپ کی وہاں تدریس پر ابھی ڈھائی ماہ کا عرصہ نہیں گزرا تھا کہ طلبہ میں شہرت اور مقبولیت کے پیشِ نظر یکم محرم الحرام ۱۳۶۳ھ ہی سے آپ کو مستقل کیا گیا جیسا کہ قاری محمد طیبؒ مہتمم دارالعلوم دیوبند ۱۷ ۹/۶۳ کے ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:

"الحمدللہ کہ آپ کے بے ریا خلوص، جذبۂ خدمت اور سمع و طاعت کا اعتراف میرے صحیفۂ قلب پر ثبت ہے۔ آپ کی ذات میرے لیے ایک نمونہ ہے۔ اگر ہم سب دارالعلوم کے دائرہ میں ایسا ہی نمونہ پیش کریں تو ہماری ترقی کا دائرہ بہت وسیع ہوجائے۔"

---

[1] اس سلسلہ کے خطوط اور حضرت شیخ مدظلہ کو دیوبند تشریف لانے پر اصرار آپ کے اساتذہ مولانا مبارک علی صاحب نائب مہتمم اور مولانا عبدالسمیع صاحب دیوبندی کے مکتوبات ماہنامہ الحق جون و جولائی ۱۹۷۰ء میں شائع ہوچکے ہیں۔

ایک دوسرے مکتوب میں آپ کے نام لکھتے ہیں :

"گزشتہ چند ماہ کے عرصہ میں جناب نے جس محنت اور تعلیمی سلسلہ میں حسنِ کارکردگی کا ثبوت دیا ہے، خدامِ دارالعلوم اس کی قدر کرتے ہیں اور آئندہ کے لیے جناب سے اچھی توقع رکھتے ہیں۔ ایسی حالت میں بے انصافی ہوگی کہ ایسے حضرات کی حوصلہ افزائی نہ کی جائے، چنانچہ جناب کی قابلیت اور شہرت و مقبولیت کے پیشِ نظر یکم محرم الحرام سے جناب کو مستقل کیا جاتا ہے۔" [1]

چونکہ اللہ رب العزت نے فطری طور پر آپ کو اعلیٰ صلاحیتوں اور قوی علمی استعداد سے نوازا تھا، اس لیے بہت جلد دارالعلوم دیوبند میں درسِ نظامی کی اعلیٰ کتابیں پڑھانے لگے اور آپ کا شمار طبقۂ علیا کے اساتذہ میں ہونے لگا۔ آپ کا حلقۂ افادہ و تدریس وسیع ہوتا چلا گیا۔ صرف دارالعلوم دیوبند میں آپ سے تعلیم حاصل کرنے والے تلامذہ کی تعداد تین ہزار کے قریب ہے جو اس وقت برِصغیر اور افغانستان کے علاوہ ملائشیا، برما، رنگون، ایران، مشرقِ بعید کے اکثر ممالک روسی چینی مقبوضہ علاقوں تک اسلامی خدمات انجام دے رہے ہیں۔

دارالعلوم حقانیہ کا قیام

۱۹۴۷ء میں ہندوستان کی تقسیم ہوئی، پاکستان معرضِ وجود میں آیا۔ ہولناک واقعات، غیر یقینی حالات اور راستہ کے خطرات کے باوجود اب کی بار بھی اکابر اساتذۂ دیوبند آپ کو دارالعلوم دیوبند میں تدریسی خدمات انجام دینے کی دعوت دیتے رہے۔ محفوظ راستہ سے آنے اور حفاظتی انتظامات اور حکومتی سطح پر سفری معاملات کو نبھانے کی ذمہ داری حضرت شیخ مدنی رح نے اپنے ذمہ لے لی، مگر اضطراب و دہشت گردی اور بدامنی و مجموعی طور پر غیر یقینی حالات کی وجہ سے آپ کے والدِ بزرگوار آپ کے دیوبند جانے پر آمادہ نہ ہوئے۔ اور اس کے پس منظر میں مشیتِ ایزدی کو یہ منظور تھا کہ بہت جلد یہاں بھی دیوبند کے سرچشمۂ فیض کی ایک نہر دارالعلوم حقانیہ کی صورت میں جاری ہو جائے۔ چنانچہ آپ نے نہایت بے سروسامانی کی حالت میں محض توکلاً علی اللہ ستمبر ۱۹۴۷ء ـ ۱۳۶۶ھ کو اپنے گھر کے ساتھ والی مسجد میں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ دیوبند میں پڑھنے والے تلامذہ سفری رکاوٹوں کی وجہ سے ان کے گرد جمع ہو گئے اور اس غیر رسمی درسگاہ کا نام از خود لوگوں کی زبان پر دارالعلوم حقانیہ کی شکل میں شہرت پانے لگا اور خدا کی شان کہ بہت جلد پردۂ غیب سے بغیر اسباب اور وسائل اور بغیر کسی ارادہ و منصوبہ بندی کے یہ دینی ادارہ ظہور پذیر ہو گیا۔

دارالعلوم کی ابتداء بظاہر اگرچہ ایک چھوٹی سی اور تنگ مسجد [2] سے ہو رہی تھی، مگر قدرت کو منظور تھا کہ اسے ایک بڑے اور عالمی دارالعلوم اور علوم و معارف کے ایک بحرِ ناپیدا کنار کا سرچشمہ بننا ہے۔

ابتداء ہی سے آپ نے بغیر کسی اشتہار، شہرت اور پروپیگنڈے کے نہایت خاموشی سے اشاعتِ دین اور درس و تبلیغ اور دارالعلوم حقانیہ کی بقاء و استحکام اور ترقی کا کام جاری رکھا۔

دارالعلوم دیوبند میں اکابر اساتذہ کی سرپرستی و نگرانی میں آپ کی تعلیمی و تدریسی زندگی بہت سے تجربات اور ایک تعلیمی و انتظامی مطالعہ میں گزر چکی تھی۔ اسی کی روشنی میں دارالعلوم حقانیہ میں تعلیم و تربیت کے جس خاص نظام کو آپ رائج کرنا چاہتے تھے بحمداللہ کمالِ اخلاص، بلند ہمتی، جہدِ مسلسل، صبر و استقامت اور مخلص رفقاء کے روحانی و مادی تعاون سے

---

[1] ماہنامہ الحق نومبر ۱۹۷۳ء

[2] دارالعلوم قدیم (کی یہ مسجد) اب بھی قدرے وسیع صورت میں موجود ہے جس کے برآمدے پر دارالعلوم کے بنا کی تاریخ ۱۳۶۷ھ کندہ ہے۔ آپ کے والد مرحوم اپنے دیگر مشاغل کے ساتھ ساتھ اس مسجد کی امامت و خطابت کی خدمت بھی خود ہی انجام دیتے رہتے تھے۔

بہت جلد آپ اس میں کامیاب ہوگئے اور دارالعلوم حقانیہ اپنی نوعمری اور ابتداء ہی سے تعلیم و تربیت کی خوبی، نظم و نسق کی عمدگی اور تبلیغی و تعلیمی اور دینی خدمات کے لحاظ سے ملک کے دوسرے مدارس میں ایک ممتاز مقام حاصل کر گیا۔ اکابر علماء دیوبند، بالخصوص حضرت مولانا قاری محمد طیبؒ صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند نے اسے دیوبندِ ثانی اور پاکستان کا دارالعلوم دیوبند قرار دیا۔

جامعۃ الازہر کے وائس چانسلر شیخ محمد طیب النجار ۱۲ فروری ۱۹۸۱ء کو جب دارالعلوم حقانیہ تشریف لائے تو اپنی تقریر میں دارالعلوم حقانیہ کو اس کے تعلیمی اور روحانی ماحول، نظامِ تعلیم و تربیت اور جہادِ افغانستان میں زبردست کردار کے پیشِ نظر اسے "الازہر القدیم" قرار دیا۔

آج جہاں دارالعلوم حقانیہ قائم ہے ڈیڑھ سو سال قبل حضرت سید احمد شہیدؒ اور ان کے رفقاء نے اسی خطہ کو اپنی سرگرمیوں کی جولانگاہ بنایا تھا اور ان کا پہلا معرکہ بھی یہاں اکوڑہ خٹک سے ہوا تھا۔ خود حضرت شیخ الحدیث مدظلہ نے ایک مجلس میں فرمایا کہ

"مجھے اگرچہ تاریخی اعتبار سے تو تحقیق نہیں مگر آثار و قرائن سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ دارالعلوم حقانیہ اسی جگہ قائم ہے جہاں شہدائے بالاکوٹ کی سب سے پہلی تلوار چلی تھی۔ یہاں ان کے رفقاء شہید ہوئے تھے۔ دراصل اس بے آب و گیاہ، پسماندہ اور پہاڑی علاقہ میں کھنڈرات اور پتھروں سے دارالعلوم حقانیہ کی صورت میں علوم و معارف کے جو چشمے آپ کو پھوٹتے نظر آرہے ہیں کیا عجب کہ اس میں سیدین الشہیدین اور ان کے سرفروش رفقاء اور جاں نثار اور تحریکِ احیائے دین کے شہیدوں کا خون رنگ لایا ہو اور یقین ہے کہ اکوڑہ خٹک میں علوم و معارف کی یہ بہاریں ان ہی کے انفاسِ قدسیہ کے برکات ہیں۔"

ہمہ گیر فیض

دارالعلوم حقانیہ نے یومِ تاسیس سے لے کر آج تک جتنے علماء و فضلاء پیدا کیے ہیں وہی سب سے بڑا سرمایۂ فخر و مباہات اور حضرت شیخ الحدیث کے لیے آخرت کی پونجی ہیں جو اس وقت ملک و بیرونِ ملک دینی، تعلیمی اور تبلیغی خدمات انجام دے رہے ہیں اور اپنے اعلیٰ صفات، بہترین تربیت اور مثالی کردار سے ایک عالم کو مستفید کر رہے ہیں۔ ان ہی کی وجہ سے لاکھوں انسان دیندار ہوئے، فاسق و فاجر متقی اور پرہیزگار بن گئے۔ سینکڑوں کے عقائد و اعمال اور اخلاق کی اصلاح ہوئی اور اب تو پاکستان اور افغانستان کا کوئی علاقہ ایسا نہیں جہاں دارالعلوم حقانیہ سے فیض یافتہ فضلاء کوئی مدرسہ نہ چلا رہے ہوں یا اس میں تدریس نہ کر رہے ہوں، بلکہ اس وقت ملک و بیرونِ ملک دارالعلوم حقانیہ کے فضلاء نے جو مدارس اور چھوٹے بڑے مکاتب قائم کیے ہیں ان کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہوگئی ہے اور یہ سب ادارے حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ کی مشفقانہ توجہات، دعا اور سرپرستی میں چل رہے ہیں۔

دارالعلوم حقانیہ نے اپنی زندگی کے اس مختصر ترین عرصہ میں خدا کی زمین پر علم و ہدایت کا ایک نور پھیلا دیا ہے اور شاید ملک میں کوئی ایک بھی ایسی جگہ نہ ہو جہاں یہ روشنی نہ پہنچی ہو۔ یہ کوئی نئی روشنی نہیں ہے بلکہ کتاب و سنت، فقہ حنفیہ، اطاعتِ رسولؐ اور صحابہؓ کے عشق و محبت کی یہ روشنی ہے۔

تلامذہ

دارالعلوم دیوبند کے زمانۂ تدریس میں آپ کے تلامذہ کی تعداد تین ساڑھے تین ہزار کے لگ بھگ ہے اور دارالعلوم حقانیہ کے یومِ تاسیس سے لے کر آج تک آپ سے صرف دورۂ حدیث پڑھنے والے تلامذہ اور فضلاء کی تعداد تین ہزار سے زائد ہوگئی ہے۔ گویا دارالعلوم دیوبند اور دارالعلوم حقانیہ میں آپ سے استفادہ اور شرفِ تلمذ حاصل کرنے والے طلبہ کی مجموعی تعداد چھ ہزار سے زائد ہے۔

آزمائشوں میں سرخروئی

دارالعلوم حقانیہ کے قیام کے بعد ابتدائی دور میں اس راہ میں مصائب و آلام اور تکالیف و مشقتیں اٹھانا پڑیں جنہیں آپ خدا کے فضل و کرم سے استقامت اور خندہ جبینی سے سہتے رہے۔ علاقہ کی پسماندگی، حاسدین کی مخالفتیں، وسائل کی قلت، حصولِ کتب، طلبہ کے قیام و طعام کا انتظام، مدرسین کی

تنخواہیں، مخلص رفقاء کی تلاش اور اس نوع کے افکار جن کے پگھلا دینے والے بوجھ سے آپ کو گزرنا پڑا اس کے لیے تو ایک مفصل سوانح اور وسیع دفتر درکار ہے۔ ابتلاء و آزمائش کی کئی صورتیں سامنے آتی رہیں، مگر توفیقِ الٰہی سے آپ راسخ العزم اور ثابت قدم رہے۔ مثلاً ایک واقعہ جو بظاہر ایک معمولی سی بات ہے مگر عالمِ اسباب میں اس کے بڑے دور رس نتائج نکلے ہیں اور ایسے واقعات بہت سی ترقیات و فتوحات کا انسان کو مستحق بنا دیتے ہیں۔ حضرت العلامہ مولانا شمس الحق صاحب افغانیؒ ۱۹۴۸ء میں ریاستہائے متحدہ بلوچستان کے وزیرِ معارف تھے۔ یہ دارالعلوم حقانیہ کی زندگی کا دوسرا سال تھا۔ نئے مدرسہ کے استحکام کے سلسلہ میں جو مشکلات اور اس کی بقاء و ترقی میں جن مصائب و آلام سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ ان مراحل میں سے گزر رہے تھے کہ اسی سال حضرت افغانیؒ نے متحدہ ریاستہائے بلوچستان کے مرکزی عہدہ اور قاضی القضاۃ کے منصب کی حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ کو پیش کش کر دی اور اس کے قبول کرنے پر اصرار و تکرار کے ساتھ ساتھ زوردار ترغیبی خطوط بھی لکھے۔ [۱]

حضرت افغانیؒ کی بزرگانہ و مخدومانہ حیثیت، پرخلوص اصرار، ترقی کے امکانات، کشائشِ رزق اور اس نوع کے جملہ حقائق جو اس پیش کش کو قبول کرنے کی ترغیب دیتے تھے اور واقعتہً ایک بڑی آزمائش بن سکتے تھے۔ اگر اثبات میں فیصلہ کر دیتے تو آج زندگی کا نقشہ ہی دوسرا ہوتا، لیکن توفیقِ الٰہی نے دستگیری فرمائی۔ آپ کو قاضی یا وزیر کے بجائے شیخ الحدیث کے لقب سے مقبول و معروف ہونا تھا۔ چونکہ اللہ نے آپ سے حدیث کی خدمت، طلباءِ علومِ دینیہ کی تربیت اور ایک بڑے اور عظیم ادارہ دارالعلوم حقانیہ کی تاسیس و تکمیل اور عظیم امورِ خیر احیاءِ سُنّت، اشاعتِ علومِ دینیہ اور جہادِ افغانستان کی سرپرستی کا کام لینا تھا، اس لیے اس معاملہ میں صحیح فیصلہ کی توفیق عطا فرمائی۔ آپ نے حضرت افغانیؒ کو جواب میں تحریر فرمایا: "آپ کی یہ عظیم پیش کش مجھ پر بہت بڑی شفقت ہے اور یہ حقیقت ہے کہ میں اس کا اہل نہیں ہوں۔ یہ محض آپ کا حُسنِ ظن ہے، مگر میرا طبعی رجحان یہ ہے کہ میں اپنی طالبِ علم برادری کے ساتھ سادہ زندگی بسر کروں اور چٹائیوں پر بیٹھ کر درس و تدریس کے سلسلہ میں مشغول رہوں اور یہ میرے نزدیک باقتضائے طبیعت، قضا بلکہ وزارت اور صدارت سے بھی ہزاروں درجے بہتر ہے۔"

سفرِ حج

۱۹۵۲ء میں بذریعہ ہوائی جہاز حج و زیارات کے سفر پر حجاز تشریف لے گئے۔ [۲]

شیخ الحدیث کا لقب

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے دارالعلوم دیوبند کی طرح یہاں بھی یومِ تاسیس سے لیکر آج تک مختلف علوم و فنون کی اعلیٰ کتابوں کے علاوہ کتبِ صحاح ستہ اور خاص کر صحیح بخاری اور جامع ترمذی کے درس دیتے رہے اور دے رہے ہیں۔ شب و روز کے اشتغال بالحدیث، خدمتِ حدیث میں انہماک

---

[۱] مولانا افغانیؒ اور دیگر اکابر کے ان تمام ادوار کے مکتوبات مولانا سمیع الحق کے مرتب کردہ ریکارڈ میں موجود ہیں۔ مولانا افغانی مرحومؒ کے یہ خطوط ان سے متعلق فائل ۱۰۱ میں محفوظ ہیں۔ (مرتب)

[۲] مولانا سمیع الحق صاحب مدظلہٗ نے اپنی خاندانی یادداشتوں کی ڈائری صہ ۵۲ پر اپنے ماموں مولانا عبدالحنان صاحب فاضل دیوبند (جہانگیرہ) سے روایت نقل کی ہے کہ مولانا عبدالحنان صاحب نے فرمایا کہ جس سال حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ حج پر تشریف لے گئے تھے مجھے بھی اسی سال حج کی سعادت حاصل ہوئی۔ سفرِ حج میں حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ کی معیت کا شرف بھی حاصل ہوا۔ فرمایا! مکہ معظمہ میں حضرت شیخ الحدیث کا ہمارے ہاں قیام ہوتا تھا تو ان دنوں آپ کے ہاں بنگلہ دیش، برما، رنگون اور افغانستان تک کے دیوبند کے زمانۂ تدریس کے تلامذہ کا اتنا ہجوم رہتا تھا کہ ہمیں بھی بمشکل کھڑے رہنے کی جگہ میسر آتی تھی۔

اور علمِ حدیث سے کمالِ مناسبت اور ۵۴ سال سے تدریسِ حدیث کی وجہ سے لفظ شیخ الحدیث آپ کا عَلَم ہوگیا ہے اور آپ اصل نام کے بجائے اسی لقب سے زیادہ مشہور ہوگئے ہیں۔

دارالعلوم دیوبند کے ماحول میں جب لفظ "مولانا" مطلق ذکر کیا جاتا شیخ العرب والعجم حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ مراد ہوتے۔ آپ کو شیخ مدنیؒ سے خصوصی تعلقِ خاطر اور مخلصانہ نیاز کے صدقے اللہ تعالیٰ نے بطور وراثت اپنے شیخ و مربی جیسا خصوصی امتیاز دارالعلوم حقانیہ میں دے دیا ہے جو شیخ مدنیؒ کو دارالعلوم دیوبند میں حاصل تھا۔ دارالعلوم حقانیہ اور اطراف میں جب لفظِ مولانا مطلق ذکر ہو تو حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ مراد ہوتے ہیں۔

وعظ و خطابت

ان تمام تدریسی و تعلیمی خدمات کے علاوہ ابھی دو چار سال قبل تک اصلاح و ارشاد کے لیے آپ کے شبانہ روز اشغال اور دینی اجتماعات میں وعظ و تقریر کا سلسلہ بھی جاری رہتا۔ دن کو تدریس میں منہمک رہتے اور رات کو کہیں نہ کہیں دینی دعوتی اجتماع میں شرکت کرکے گھنٹوں وعظ فرماتے۔ اکوڑہ خٹک میں تو مستقلاً ساری زندگی امامت بھی خود فرماتے اور جمعہ کا خطبہ بھی دیتے۔ چالیس پچاس سال کے ان خطبات میں سے چند ہی دعوات حق کے دو ضخیم جلدوں میں ہمارے سامنے ہیں۔ اگر یہ خطبات قلم بند کیے جاتے تو یقیناً پچاس ساٹھ جلدیں مرتب ہوسکتیں۔ ان ساری محنتوں کے ساتھ گاؤں بلکہ علاقہ بھر کے جنازوں میں لوگوں سے تعلقِ خاطر کی وجہ سے شریک ہوتے اور تدفینِ میت کے بعد حاضرین سے نہایت موثر خطاب فرماتے۔ اسی طرح عیدگاہ میں جہاں سارا شہر اور علاقے کے لوگ اکٹھے ہوکر عیدین پڑھتے ہیں۔ حضرت شیخ الحدیث پچھلے پچاس ساٹھ سال سے بالالتزام عیدین سے قبل نہایت مفصل اصلاحی خطاب فرماتے ہیں۔

بیعت و ارشاد

حضرت حاجی صاحب ترنگزئیؒ کی وفات کے بعد شیخ العرب والعجم حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ سے بیعت ہوئے اور سلوک و تصوف اور ارشاد کے مراحل طے کیے۔

حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ کو اللہ تعالیٰ نے بچپن ہی سے یہ نمایاں خصوصیت دی ہے کہ خاصانِ خدا اور اولیاء اللہ آپ سے محبت کرتے ہیں۔ آپ بھی اہل اللہ کو دل سے چاہتے اور ان کا احترام کرتے ہیں؛ چنانچہ شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنیؒ، حکیم الاسلام قاری محمد طیبؒ، مولانا محمد یوسف دہلویؒ، امیر التبلیغ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ، مولانا عبدالغفور مدنیؒ، مولانا سید عطاء اللہ شاہ بخاریؒ، شیخ الحدیث مولانا نصیر الدین غورغشتوی اور دیگر اکابر کو آپ سے خصوصی تعلقِ خاطر تھا۔ ان میں سے اکثر اکابر بارہا دارالعلوم حقانیہ قدم رنجہ فرما ہوتے۔ کئی روز یہاں قیام ہوتا۔ دارالعلوم کے اساتذہ اور طلبہ پابندی سے ان کی مجالس میں شریک ہوتے۔ ان کی آمد سے دارالعلوم میں فیوض و برکات، علوم و معارف، ذکر اللہ اور انابت الی اللہ کا عجیب سماں قائم ہوتا تھا۔

ان بزرگوں میں سے ایک بزرگ جناب فقیر صاحب کے نام سے معروف تھے جو ایک بڑے عارف اور ولی کامل تھے۔ ان کو حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ سے بے حد محبت تھی اور آپ کی اعلیٰ استعداد کے پیشِ نظر انہوں نے آپ کو مجازِ بیعت بنایا۔ حضرت مولانا اصغر حسین صاحب دیوبندی کو بھی آپ پر خصوصی شفقت تھی اور اپنی خلافت سے سرفراز فرمایا۔ اسی طرح مشہور شیخِ طریقت خواجہ عبدالمالک صدیقی کا بھی بارہا دارالعلوم آنا جانا رہتا اور ازراہِ محبت ازخود حضرت شیخ مدظلہٗ کو خلافت عطا فرمائی۔

دینی و ملی، سیاسی اور سماجی خدمات

آپ کی ساری زندگی دین اور علم کی اشاعت اور دینی و ملی خدمات میں گزری۔ ملک و ملت کو درپیش ہر اہم موڑ پر آپ نے نمایاں حصہ لیا ــــ جنگِ آزادی سے لیکر جہادِ افغانستان تک اور اصلاحِ رسوم سے لیکر فرقِ باطلہ کے تعاقب اور چھوٹی سی زندگی جہد و عمل کی ایک مسلسل داستان ہے۔ یہاں تفصیلات کے لیے نہ وقت ہے نہ گنجائش، اس لیے بطور نمونہ آپ کی زندگی کے اس گوشہ کے چند پہلو

نذرِ قارئین ہیں۔

اصلاحِ رسومات ورَدِّ بدعات

اکوڑہ خٹک اور گرد و نواح میں شادی بیاہ کے موقعہ پر بہت سی غیر شرعی رسومات، غلط رواجات اور بے جا اسراف کیا جاتا تھا۔ جہالت اور لاعلمی کی وجہ سے بہت سی بدعات معاشرہ اور سوسائٹی کا جزو بن چکی تھیں۔ آپ نے ردِّ بدعات اور رسومات کی اصلاح کے لیے ادارہ انجمن تعلیم القرآن مواعظ، تبلیغ و تعلیم اور قرب و جوار کی مساجد میں قیامِ مکاتب، علماء اور فضلاء کے درسِ قرآن وغیرہ کے اہتمام سے ایک زوردار تحریک چلائی۔ بدعات و رسومات کا علمی و اصلاحی مقابلہ کیا اور شریعت کے مطابق شادی بیاہ کی زوردار تحریک چلائی جو بہت موثر ثابت ہوئی۔ اس تحریک میں بعض ایام میں سوسو کے لگ بھگ شادیاں کسی رسم و رواج اور بے جا مصارف کے بغیر انجام پذیر ہوئیں اور لوگوں نے سُکھ کا سانس لیا۔

رفتہ رفتہ تمام علاقہ میں اصلاحِ معاشرہ و ردِّ بدعات کی غرض سے علم کی روشنی میں پھیلائی ہوئی اس تحریک سے مروجہ غیر شرعی امور اور من گھڑت رواجات و رسوم اور بدعات کا قلع قمع ہوگیا۔ اسی طرح جنازہ پر بے جا مصارف اور بدعات کا دور دورہ تھا، حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ کی حکمتِ عملی سے اکوڑہ میں اس کا سلسلہ بھی ختم ہوا۔

فتنۂ خاکسار کا تعاقب

آپ درس و تدریس کے علاوہ اشاعتِ دین اور علاقائی سطح پر غیر شرعی رسومات و رواجات کے مٹانے میں ہمہ تن مشغول تھے کہ عنایت اللہ مشرقی کا فتنہ اٹھا، پھیلا اور عوام میں اس کی جڑیں مضبوط ہوگئیں۔ علماء کے خلاف اس کی زبان کھل چکی تھی اور خاکسار تحریک والے علماءِ حق کی مخالفت اور ان کی تذلیل و تحقیر کو سب سے بڑا جہاد سمجھ بیٹھے تھے۔ "مولوی کا غلط مذہب" نامی کتابچے دھڑا دھڑ تقسیم ہو رہے تھے۔ سرحد اور پھر خاص کر ضلع پشاور بھی اس فتنہ کا مرکز بن چکا تھا۔

حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ کی خاکساروں کے عقائد، عنایت اللہ مشرقی کے دجل و تلبیس، ناپاک عزائم اور علماءِ حق کے خلاف ان کی ریشہ دوانیوں اور گھناؤنی سازشوں پر کڑی نظر تھی۔ اکوڑہ میں بھی اس تحریک کے اثرات جڑ پکڑ رہے تھے۔ کچھ سادہ لوح علماء بھی ان کی چال میں آگئے تھے۔ ایسے نازک حالات میں مولانا غلام غوث ہزاروی کو بھی اس مسئلہ سے خاصی دلچسپی ہوگئی تھی اور وہ خاکساروں کے خلاف ایک ننگی تلوار بن چکے تھے اور اکوڑہ میں خاکساروں کے ساتھ ان کا مشہور مناظرہ ہوا۔ استاذی المحترم مولانا سمیع الحق صاحب مدظلہٗ کی خاندانی یادداشتوں کی بیاض میں حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ کے اس سلسلہ میں مساعی کی تفصیلات محفوظ ہیں۔

اجمالاً یہ کہ حضرت شیخ الحدیث کی حکمتِ عملی، حکیمانہ تدبیر اور دعوت پر مولانا غلام غوث ہزاروی اکوڑہ خٹک تشریف لائے۔ حضرت شیخ الحدیث کی تحریک اور زبردست معاونت سے خاکساروں کے خلاف تقریریں ہوئیں اور ان سے مناظرے ہوئے۔ اوّلین مناظرہ اکوڑہ میں ہوا۔ حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ مناظرے کے حکم ملنے گئے اور آپ کی حکمتِ عملی اور تدبّر سے خاکساروں کو شکستِ فاش ہوئی۔

بقول مولانا غلام غوث ہزاروی مرحوم "حضرت شیخ الحدیث مولانا عبدالحق صاحب کے حکیمانہ اقدام اور تدبیرِ مخاصمت سے مشرقیوں اور خاکساروں کے پاؤں اکھڑے اور یہیں سے ان کا زوال شروع ہوا کہ پھر وہ کبھی نہ سنبھل سکے۔

تحفظِ ختمِ نبوت

یہ چونکہ حضرت شیخ الحدیث کی وابستگی تلمذ اور تعلق خاطر اہلِ حق کے اس طائفہ سے ہے جن کو اللہ تعالےٰ نے طبیعت حساس، فکرِ عاقبت اندیش اور مرزائیت کے بارہ میں دلِ بینا اور شرحِ صدر سے نوازا تھا چنانچہ ان حضرات نے اسی صدی کے آغاز ہی سے مسلمانوں کو اس ارتداد سے بچنے کی تاکید کی اور نازک و پُرخطر حالات میں اس کے خلاف علمِ جہاد لہرایا اور انہیں للکارا۔ حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ نے بھی علمی و فکری سیاسی و مذہبی اور معاشرتی خطرات سے ملتِ مسلمہ کو خبردار کیا بلکہ غداران ختم النبیین

اور سارقین تاج و تخت ختم نبوت کے محاسبہ اور تعاقب کو بھی بے پناہ مشاغل میں جگہ دی ۔

۵۶ء کے خطرناک، نازک اور سخت ترین حالات میں تحریک تحفظ ختم نبوت میں بھرپور حصہ لیا۔ تفصیلات مستقل سوانح میں ذکر کی جائیں گی ۔ انشاءاللہ ۱۹۷۴ء کی مشہور تحریک ختم نبوت کی مجلس عمل تحفظ ختم نبوت کے نائب صدر رہے ۔ مجلس عمل کی تشکیل کے لیے شیرانوالہ گیٹ لاہور میں جو کل جماعتی اجلاس ہوا اس میں مجلس عمل کی صدارت کے لیے آپ ہی نے علامہ مولانا محمد یوسف بنوری کا نام پیش کیا جسے کچھ تو مولانا بنوری کی شخصیت اور کچھ مجوز کی بزرگی و ثقاہت کے پیش نظر تمام مکتب خیال کے لوگوں نے متفقہ طور پر منظور کر لیا ۔ اور جب تحریک شروع ہوئی تو آپ نے اس میں بھرپور حصہ لیا اور اس کو کامیاب بنانے میں ہر ممکن سعی کی اور کسی قسم کی قربانی سے دریغ نہیں کیا۔ تحریک کے دوران شاہی مسجد لاہور کے کل جماعتی تاریخی اجلاس میں بھی شریک رہے اور خطاب فرمایا۔ پھر ۱۹۷۴ء میں قومی اسمبلی میں قادنیت کی سرکوبی میں بھرپور حصہ لیا ۔ قادیانی جماعت کے سربراہ مرزا ناصر احمد اور لاہوری جماعت کے سربراہ مرزا صدرالدین بحیثیت رکن اسمبلی مؤثر جرح میں داخل کیے اس دوران ہنگامی طور پر اسمبلی میں قادیانیت کے بارے میں ملت اسلامیہ کا ایک ٹھوس اور واضح مدلل موقف پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی ۔ ایک جامع، مستند اور مدلل انداز میں مرزائی عقائد و نظریات، مرزائیت کی تاریخ، پس منظر، محرکات و عزائم اور ملت اسلامیہ کے خلاف اس جماعت کی گھناؤنی سازشوں اور اسلام دشمنی کے منظم و مربوط ہمہ گیر منصوبوں کا ایک تحقیقی جائزہ لینے اور اس کو کتابی شکل میں مرتب کرنے کیلیے مجلس عمل کی مرکزی قیادت نے جن دو شخصیتوں کا انتخاب کیا ان میں ایک حضرت مولانا شیخ الحدیث مدظلہ کے صاحبزادے مولانا سمیع الحق صاحب اور دوسرے حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثمانی تھے جنہوں نے اکابر مجلس ختم نبوت کی مدد سے مختصر ترین وقت میں صدہا قادیانی و غیر قادیانی ماخذ کو کھنگالا اور "ملت اسلامیہ کا موقف کے نام سے کتاب پیش کی"۔ جسے قائد جمعیۃ العلماء اسلام مولانا مفتی محمود رحمہ نے قومی اسمبلی کی کئی نشستوں میں پڑھ کر سنایا۔ جس سے ایوان کے تمام سرکاری ارکان کی رائے بھی قادیانیت کے بارے یکسر بدل گئی (کتاب اب مؤتمر المصنفین دارالعلوم حقانیہ سے شائع ہو کر پہلی دفعہ منظر عام پر آگئی ہے ۔

صدر جنرل ضیاء الحق صاحب کے دورِ حکومت میں جب آئین کی تنسیخ کے ضمن میں قادنیت سے متعلق آئینی ترمیم کے بارہ میں خدشات اٹھے اور دینی طبقوں میں شدید بے چینی پھیل گئی تو آپ کے صاحبزادہ مولانا سمیع الحق صاحب نے بھی اس وقت بحیثیت رکن مجلس شوریٰ صدر مملکت کو بار بار توجہ دلائی اور وفاقی مجلس شوریٰ میں تحریک التوا پیش کی جس کے نتیجہ میں ۲۶ر اپریل ۸۲ء کو دستور میں ترمیم (استقرار) کا صدارتی فرمان ۸ مجریہ ۱۹۸۲ء جاری ہوا اور تشریحات کے ساتھ اس وقت کے قائم مقام وزیر قانون و اطلاعات نے پڑھ کر سنایا اور پورے ایوان نے اس پر صاد کیا اور اس طرح ایک بار پھر پارلیمنٹ نے قادیانی دجل و تلبیس پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ یہ سب مساعی درحقیقت حضرت شیخ الحدیث مدظلہ ہی کی تربیت توجہات اور ہدایات کا نتیجہ تھیں اور ان کے نامہ اعمال میں ثبت ہوں گی ۔

سفر مشرقی پاکستان | ۲۷ر فروری ۱۹۶۸ء کو تعلیم القرآن سوسائٹی ڈھاکہ (جو ایک قومی ادارہ تھا) کی دعوت اور حاجی بشیر الدین بوگرہ کی خواہش اور شدید اصرار پر بنگلہ دیش (سابق مشرقی پاکستان) تشریف لے گئے اہم اضلاع کا دورہ کیا تعلیمی ادارے مختلف انجمنوں، دینی مدارس چھوٹے بڑے مختلف تقریبات اور بڑے بڑے اجتماعات سے خطاب فرمایا۔ ۲۷ر فروری کو کئی مختلف اضلاع کے دورہ کے بعد جب سلہٹ کو روانگی ہوئی تو ہوائی اڈہ پر سینکڑوں علماء بالخصوص شیخ مدنیؒ کے مجازین و متعلقین اور معززین کا ایک جم غفیر استقبال کے لیے موجود تھا۔ وہاں کے جلسوں اور اہم اجتماعات سے خطاب کیا اور اسی مقام پر حد درجہ اشتیاق اور والہانہ انداز سے حاضری دی جہاں حضرت شیخ مدنی اپنے قیام سلہٹ کے زمانہ میں ٹھہرا کرتے تھے اسی حجرہ میں بوجہ اس کے شیخ مدنی کے قیام گاہ ہونے کے عظمت و احترام اور ادب کے پیش نظر کافی دیر تک دو زانو ہو کر مراقبہ فرمایا

رقت طاری تھی اور آنکھوں سے آنسو رواں تھے۔ اس سفر میں مخدوم زادہ مولانا سمیع الحق بھی آپ کے ساتھ رہے۔ اور سفر کی روئیداد محفوظ کرتے رہے۔ اپنے یادداشتوں کی ڈائری ص ۵۸ میں تحریر فرماتے ہیں۔

"مشرقی پاکستان میں یہ وقت انتہائی معروف اور دینی مشاغل میں گذرا حضرت شیخ الحدیث مدظلہ جہاں جاتے بے شمار علماء اور معززین استقبال کرتے اور زمانۂ دیوبند کے سینکڑوں تلامذہ حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کو ایک ایک نظر دیکھنے کے لیے بے تاب تھے۔ اور واقعہ بھی یہ ہے کہ بنگلہ دیش (سابق مشرقی پاکستان) میں آپکے لائق تلامذہ جو دیوبند میں آپ سے کسب فیض کا شرف حاصل کر چکے تھے بہت بڑی تعداد میں دینی مدارس میں تدریس و تصنیف، تبلیغ وارشاد اور مختلف صورتوں میں علمی و دینی خدمات انجام دے رہے ہیں۔

فروری ۱۹۶۹ء میں جمہوری مجلس عمل کی تشکیل کے موقعہ پر بنگلہ دیش کی جمعیۃ کی دعوت پر آپ دوبارہ تشریف لے گئے۔ اس موقعہ پر مولانا محمد یوسف بنوری مولانا مفتی محمود صاحب مولانا عبداللہ درخواستی جیسے اکابر بھی شریک سفر تھے ہر دو اسفار کی مفصل روئیداد مولانا سمیع الحق صاحب مدظلہ نے اپنی سفری یادداشتوں میں محفوظ کرلی ہے۔

سیاسی خدمات آپ کی پیدائش ایسے علاقہ اور ماحول میں ہوئی جو حضرت شیخ الہند کے انقلابی مشن کا مرکز اور سوا سو سال قبل سید احمد شہیدؒ اور شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی تگ و تاز کا میدان رہ چکا تھا۔ پھر والد گرامی کی تربیت، گھریلو ماحول کی پاکیزگی اور حضرت حاجی صاحب ترنگزئی جیسے مجاہدین سے مراسم نے بچپن سے جذبۂ جہاد قومی و ملی خدمات، سرفروشی و جان نثاری اور ملکی سیاسیات کی سوجھ بوجھ اور فکر و تدبر کے ملکہ کو جلا بخشی۔ دارالعلوم دیوبند کے اساتذہ بالخصوص شیخ مدنیؒ (جو تحریک ولی اللہی اور مسلک شیخ الہند کے رازداں اور ترجمان تھے اور حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کو ان سے اکتساب فیض کا خصوصی شرف حاصل ہوا) سے تلمذ نے تو اس شعلہ کو اور بھڑکا یا لہٰذا قیام پاکستان سے قبل تحریک آزادی ہند میں آپ اپنے اکابر و اساتذہ کے دوش بدوش جنگ آزادی ہند میں سپاہیانہ کردار ادا کرتے رہے۔ قیام پاکستان کے بعد ملک کی تعلیمی، دینی اور آئینی خدمات میں پیش پیش رہے پاکستان کے سابق وزیر اعظم خواجہ ناظم الدین نے اسلامی قانون کے سلسلہ میں ۲۲، ۲۳ نومبر ۱۹۵۲ء کو ملک بھر سے جن آٹھ علماء کو مدعو کیا تھا اور ان کے مشوروں سے استفادہ کرنا چاہا ان میں آپ بھی شامل تھے۔ اجلاس میں وزیر اعظم کے علاوہ سردار عبدالرب نشتر اور دیگر کئی بڑے سرکاری عہدیدار شریک رہے۔ آپ کی علمی اور سیاسی تربیت اگرچہ حضرت شیخ الہندؒ کے مدنی حلقے میں ہوئی ہے۔ مگر علماء کا کوئی حلقہ بھی ایسا نہیں جسے آپ پر اعتماد نہ ہو۔ ۱۹۶۹ء میں جب علماء کے درمیان سوشلزم وغیرہ کے مسائل پر شدید اختلافات پیدا ہوئے تو فریقین کی مصالحت کیلئے جن دو چار اکابر پر نظر پڑی ان میں آپ بھی تھے آپ نے اس سلسلہ میں ہر ممکن کوشش کی اور کراچی وغیرہ کے اسفار کئے جس سے بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ ہوا ۱۹۷۰ء میں جبکہ نظریاتی انتشار بالخصوص بھٹو ازم اور علاقائی گروہی سیاست نے ملک کی بنیادیں ہلا کر رکھدی تھیں اور ایک اضطراب انگیز ماحول میں صدر یحییٰ نے آئین کی تشکیل کے لیے آزادانہ الیکشن کا اعلان کر دیا جس کے نتیجہ میں قانون ساز ادارہ بننا تھا جس میں اسلام کی بالادستی، عملی نفاذ اور اسلامی معاشرہ کا قیام اور اس سلسلہ میں سیاسی تگ و دو اور جدوجہد علماء اسلام کا بنیادی فرض تھا۔ حضرت شیخ الحدیث مدظلہ بھی چونکہ جہاد و عزیمت کے علمبردار مکتب فکر علماء حق سے وابستہ اور ان ہی کے خطوط پر دینی، علمی، تدریسی اصلاحی اور سیاسی کاموں میں منہمک تھے مگر اپنی افتاد طبع کی بنا پر انتخابی سیاست کے ہنگاموں سے کوسوں دور رہتے۔ دوسری طرف گوناگوں اور متنوع دینی خدمات، بے پناہ مصروفیات اور مختلف عوارض و علالت، ضعف اور امراض میں گھرے ہوئے تھے۔ الیکشن کا غلغلہ بلند ہوا تو آپ پشاور ہسپتال میں صاحب فراش تھے۔ جمعیۃ علماء اسلام کے اکابر اور رہائی کمان نے ہر حالت میں حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کو انتخابات میں حصہ لینے پر مجبور کر لینے کا فیصلہ کر لیا۔

ایک اجلاس میں فرمایا۔

مجھے تین چار ماہ سے قلق اور اضطراب رہا۔ یہ میری طبعی کمزوری ہے حیا کی وجہ سے، لیکن بالآخر شرح صدر ہوا کہ اگر اس راہ میں موت بھی آئی تو مصر کی بڑھیا کی طرح خود کو خریداران یوسف میں پیش کر سکوں گا کہ چلئے اس بڑھاپے میں کچھ خریداروں میں نام تو آجائے۔ شاید اسلام کی راہ میں گالی گلوچ تحقیر و توہین میرے لئے نجات کا باعث ہو۔

مقابلہ میں نیشنل عوامی پارٹی کے جنرل سیکرٹری اجمل خٹک اور پیپلز پارٹی کے نصر اللہ خٹک تھے حضرت شیخ الحدیث مدظلہ دونوں کے مقابلہ میں قومی اسمبلی کے لئے بھاری اکثریت سے منتخب ہوئے ——— کامیابی کے بعد قومی اسمبلی کے ایوان میں آپ نے اسلام اور اہل اسلام کی زبردست وکالت کی ملکی و ملی مسائل پر اسلامی نقطۂ نگاہ سے بحث کی اور قومی اسمبلی کے ہر اجلاس میں ہر موضوع پر اسلام کی آواز بلند کی ملک کے تعلیمی سیاسی سماجی اخلاقی معاشرتی اور معاشی ہر پہلو سے متعلق قراردادیں سوالات تحاریک التواء پیش کئے کاربردازان حکومت کے ہر غلط اقدام پر تنقید کی اور ارباب اقتدار کو جھنجوڑا۔

۱۹۷۳ء کے آئین میں آپ نے تقریباً دو سو سے زائد ترمیمات پیش کیں، ایوان حکومت میں آپ کے مخلصانہ سرگرمیوں اور مساعی جمیلہ کے کچھ اجمالی تفصیلات مولانا سمیع الحق صاحب کی مرتب کردہ کتاب قومی اسمبلی میں اسلام کا معرکہ، (جو اسمبلی کے رپورٹوں کی مدد سے ترتیب دی گئی ہے) میں چھپ چکے ہیں یہ کتاب چار سو سے زائد صفحات پر مشتمل ہے۔

۱۹۷۷ء میں پاکستان قومی اتحاد کی مرکزی قیادت کے فیصلے اور کاغذات نامزدگی داخل کرنے سے ایک رات قبل جمعیت کے بعض اکابرین کے شدید اصرار پر آپ دوبارہ قومی اسمبلی کے امیدوار کی حیثیت سے الیکشن کے لئے کھڑے ہوئے مقابلہ میں حکمران پیپلز پارٹی کے صوبائی صدر اور صوبہ سرحد کے وزیر اعلیٰ جناب نصر اللہ خٹک تھے، مگر حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کی محبوبیت و مقبولیت، عظیم قومی، ملکی ملی، سماجی اور تعلیمی خدمات کے پیش نظر قوم نے آپ کے مقابلہ میں وزیر اعلیٰ کو ٹھکرا دیا اور آپ نے بھاری اکثریت سے وزیر اعلیٰ کو زبردست شکست دی بلکہ انعقاد الیکشن سے قبل خود وزیر اعلیٰ کو اپنی شکست واضح نظر آرہی تھی اور وزیر اعلیٰ خود الیکشن کے دوران اپنی دینی بے احتیاطی، کم علمی یا جذبات میں مغلوب ہو کر بے شمار لوگوں کے سامنے یہ کہتے پھرتے رہے کہ میں کیسے مقابلہ کروں اور کیسے جیتوں میرے مقابلہ میں تو پیغمبر کھڑا ہو گیا ہے (نعوذ باللہ) یہاں تک کہ اپنے پارٹی کے جابر لیڈر جناب بھٹو کو بھی جناب خٹک صاحب نے یہی کہا کہ مجھے کیوں ڈانٹتے ہیں یہ مقابلہ آپ سے بھی نہیں ہو سکے گا کہ میرے مقابلہ میں تو پیغمبر کھڑا ہے (نعوذ باللہ)

۱۹۷۷ء کی تحریک نظام مصطفےٰ! ۱۹۷۷ء میں تحریک نظام مصطفےٰ میں باوجود ضعف، نقاہت اور کمزوری و امراض کے پیش پیش رہے اس تحریک میں آپ کا سب سے بڑا حصہ یہ ہے کہ استبدادی حکومت کے ایک اہم ستون کو جو ایک بڑے صوبہ کے مطلق العنان وزیر اعلیٰ تھے جب کہ باقی سب صوبوں کے وزیر اعلیٰ بلا مقابلہ جبری منتخب قرار دیے گئے تھے کو آپ نے الیکشن میں شکست فاش دی اور اس طرح صوبہ سرحد میں پیپلز پارٹی کو سنبھلنے کا موقعہ نہ مل سکا۔

۱۱ مارچ ۱۹۷۷ء کی رات کو جب پولیس نے آپ کے صاحبزادے مولینا سمیع الحق کی گرفتاری کے لئے

چھاپہ مار اجو الیکشن کے ان معرکوں میں مرکزی کردار ادا کر چکے تھے تو اس رات اتفاق سے مولانا سمیع الحق گھر پر نہیں تھے حضرت شیخ الحدیث نے فرمایا "میں حاضر ہوں گرفتاری کے لئے پولیس نے معذرت کے ساتھ کہا کہ آپ کو تو نہیں مگر ہم نے ان کے متبادل کسی دوسرے شخص کو گرفتار کرنا ہے۔ چنانچہ اس رات آپ کے چھوٹے صاحبزادہ مولانا انوار الحق صاحب گرفتار کر لئے گئے۔ مولانا سمیع الحق تحریک چلانے میں مدد دینے کے سلسلہ میں دو چار دن تک باہر رہے اور پھر چند دن بعد گرفتار کر لئے گئے اور اختتام تحریک تک ہری پور جیل میں بند رہے۔ اسی تحریک نظام مصطفےٰ کے دوران جب کوہستان اور شاہراہ ریشم کے مومن اور غیور باشندوں نے شاہراہ قراقرم کے راستہ کو کئی مقامات سے کاٹ دیا اور چینی فوج بھی درمیان میں گھر گئی۔ تو حکومت کی ساکھ کو سخت خطرہ لاحق ہو گیا۔ ۲۵ اپریل ۱۹۷۷ء کو حضرت شیخ الحدیث مدظلہ سی ایم ایچ راولپنڈی میں آنکھوں کے آپریشن کے سلسلہ میں داخل ہو چکے تھے۔

مولانا سمیع الحق صاحب جیل میں تھے والد گرامی کی علالت اور پھر راستہ میں ایکسیڈنٹ کی خبر جب ان کو ہری پور جیل میں پہنچی تو بے حد پریشان ہوئے۔ دوسری طرف حکومت کو سی آئی ڈی کی رپورٹ تھی کہ شاہراہ قراقرم کو حضرت مولانا عبدالحق صاحب کے کسی فتویٰ یا مشورہ پر عمل کر کے بند کیا گیا ہے۔ اور ان کے تلامذہ کا اس میں بنیادی حصہ ہے اور جب تک وہ لوگوں کو اجازت نہیں دیں گے راستہ نہیں کھل سکے گا۔

تو اعلیٰ حکام کے علاوہ صوبہ سرحد کے اس وقت کے گورنر جناب میجر جنرل نصیر اللہ صاحب بابر اس سلسلہ میں ہسپتال میں حضرت شیخ مدظلہ سے ملاقات کر چکے تھے کہ آپ کو اس بات پر آمادہ کریں کہ کوہستانی عوام کے نام آپ شاہراہ قراقرم آزاد کرنے کا پیغام بھیجیں مگر ناکام رہے۔

مولانا سمیع الحق صاحب اور حاجی فقیر محمد خان ہزاروی کو پولیس کی نگرانی میں حضرت شیخ الحدیث سے ہسپتال میں اور اس وقت کے وزیر دفاع و سلامتی امور جنرل ٹکا خاں سے ملایا گیا۔ تو وزیر دفاع جنرل ٹکا خاں نے مولانا سمیع الحق سے کہا "ہمیں بتایا گیا ہے کہ مولانا عبدالحق صاحب نے کوئی ایسا فتویٰ .... دیا ہے اور اس علاقہ میں موجود مولانا کے شاگردوں نے اس فتویٰ پر عمل درآمد کر دیا ہے۔ دراصل وزیر اعظم بھٹو، جنرل ٹکا خاں کی وساطت سے یہ چاہتے تھے کہ حاجی فقیر محمد خان اور مولانا سمیع الحق اس معاملہ میں ہمارے ساتھ تعاون کریں۔ حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کو آمادہ کریں یا خود کوئی اقدام کریں۔ مگر ان حضرات کی ثابت قدمی اور استقامت کے پیش نظر حکومت اپنے اس حربہ میں بری طرح ناکام رہی۔ حضرت شیخ الحدیث مدظلہ بھی برابر یہی کہتے رہے کہ اب معاملہ میرے ہاتھ میں نہیں۔ قومی اتحاد کے نظر بند رہنماؤں بالخصوص اس کے صدر مولانا مفتی محمود صاحب (جو سہالہ جیل میں نظر بند تھے) اور ان کے رفقاء سے رابطہ قائم کریں۔ حاجی فقیر محمد صاحب ہزاروی اور مولانا سمیع الحق صاحب کو ایک دو دن اسی کشمکش میں راولپنڈی میں زیر حراست رکھا گیا مگر بالآخر مایوس ہو کر اس وقت کے وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو کے ہدایات پر ان دونوں کو واپس ہری پور جیل منتقل کر دیا گیا۔[1]

جہاد افغانستان حضرت شیخ الحدیث مدظلہ علوم و فنون اور افکار و خیالات میں اکابر علماء دیوبند کے بقیۃ السلف ہیں۔ اپنے شیخ حضرت مدنیؒ کے صحیح جانشین ہیں اور اکابر دیوبند کے دین کے مشن کی تکمیل کے لئے اللہ تعالیٰ نے آپ کو چن لیا ہے

---

[1] تفصلات کے لئے ملاحظہ ہو الحق ماہ اپریل مئی جون ۱۹۷۷ء مکتوب جیل از شفیق فاروقی

آپ نے تعلیم و تدریس وعظ و تبلیغ اور دار العلوم حقانیہ کے انتظام و انصرام کے ساتھ ساتھ ملت کی بقاء و استحکام اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لئے مختلف محاذوں پر باطل قوتوں کی سرکوبی کے لئے نہ صرف یہ کہ جہاد کا فتویٰ دیکر اس کو ضروری قرار دیا بلکہ عملاً بھی بھرپور حصہ لیا اور ہر میدان میں پیش پیش رہے اختصار کے پیش تفصیلات کا استقصار تو نہیں کیا جاسکتا۔ سردست صرف جہاد افغانستان سے متعلق آپ کے مساعی کی ایک جھلک نذر قارئین ہے

افغانستان میں روسی سامراج سے آج جو افغان مجاہدین برسرپیکار ہیں۔ ان کے بیشتر زعماء اور قائدین حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کے تلامذہ خاص متوسلین اور فضلاء حقانیہ اکابرین جہاد اور ان کے وفود حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کی خدمت میں حاضر ہوتے رہتے ہیں ان کی اکثریت متشرع سنت کے مطابق داڑھیاں، پرہیبت دستار، مجاہدانہ عظمت اور وقار کبھی ظاہراً اور کبھی خفیہ آتشیں اسلحہ سے لیس، اور گرد رائفل بردار محافظین کی جھرمٹ گویا شہدائے بالاکوٹ کی روحیں پھر سے مجسم ہو کر میدان کارزار میں وارد ہوئی ہیں۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے سید احمد شہید کے قافلہ کے سپاہی ہیں جو جنگ کے محاذوں پر دشمن سے لڑلڑ کر اب حد درجہ بے تابانہ اشتیاق سے زیادہ و ملاقات اور آگاہی حالات کی غرض سے اپنے امیر سے ملنے آئے ہیں۔

۱۲ر جنوری ۱۹۸۳ء کو افغان مجاہدین کی مرکزی قیادت کا ایک بڑا وفد حاضر ہوا تو قائد وفد نے حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کی خدمت میں عرض کی۔

" ہمارا یقین ہے کہ آپ کا وجود اقدس، خداوند تعالیٰ کے نزدیک برکت کی اساس ہے افغانستان کے تمام علماء اور علوم دینیہ کے طلباء (جن کی تعداد لاکھوں کے قریب ہے) آپ سب کی عقیدت اور خلوص کا مرکز ہیں۔

آپ ہی کے وجود مسعود سے اللہ تعالیٰ نے دار العلوم حقانیہ کو وجود بخشا افغانستان میں علماء کی اکثریت دار العلوم حقانیہ کے فضلاء کی ہے افغانستان کے سب علماء کا عقیدہ و نظریہ وہی ہے جو دار العلوم حقانیہ کے اکابر و مشائخ کا ہے۔ یہ سب مجاہدین اور ان کے قائدین آپ کے ہاتھوں کے لگائے ہوئے درخت ہیں۔ اس جہاد کی بنیاد بھی حقیقت میں آپ نے اور آپ کے مخلص تلامذہ نے رکھی ہے [۱]

مجاہدین سے ایک سلسلہ گفتگو میں فرمایا۔

" ہم علماء دیوبند کی غلامی اور کفش برداری پر فخر محسوس کرتے ہیں۔ انہوں نے حریت و آزادی اور جہاد کا سبق پڑھایا ہے اس پر جان دینا عین ایمان سمجھتے ہیں اور یہی بات طلباء سے بھی کہتا رہتا ہوں اس وقت بھی ہمارے دار العلوم حقانیہ میں افغانستان کے نصف سے زائد طلبہ تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ جب سے جہاد شروع ہوا ہے۔ تب سے دار العلوم حقانیہ نے بھی افغان طلبا اور ان کے علاوہ جہاد میں شرکت کرنے والے تمام طلبا سے داخلے، حاضری اور آنے جانے پر ہر قسم کی پابندیاں ختم کر دی ہیں طلباء کی جماعتیں جاتی ہیں جو ماہ دو ماہ اور اس سے بھی زائد جہاد میں شریک ہو کر جب واپس آتی ہیں تو دوسری جماعتیں روانہ ہو جاتی ہیں۔ [۲]

اور ایک موقعہ پر فرمایا۔

الحمد للہ الحمد للہ جس غرض کے لئے دار العلوم حقانیہ کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ اللہ رب العزت کے فضل و کرم سے جہاد افغانستان کی صورت میں زندگی میں اپنی آنکھوں سے اسے دیکھ لیا [۳]

---

[۱] ماہنامہ الحق فروری ۱۹۸۳ء۔ [۲] ماہنامہ الحق فروری ۱۹۸۳ء [۳] ماہنامہ الحق مئی ۱۹۸۳ء

حضرت شیخ الحدیثؒ کا جلالت علم، تواضع، زہد وتقویٰ

تحریر: مولانا مفتی مختار اللہ حقانی

حقائق السنن جلد اول پہلی بار اشاعت چونکہ حضرت شیخ الحدیثؒ کی حیات طیبہ میں ہوئی تھی اس لئے اس وقت کے چند اہم اور بنیادی حالات ذکر کر کے ان پر اکتفاء کیا گیا تھا، چونکہ اب حقائق السنن کو دوسری بار اشاعت حضرت اقدسؒ کی وفات کے بعد ہو رہی ہے اس لئے یہ مناسب ہے کہ حضرتؒ کے سوانحی خاکہ کے ساتھ کچھ اضافہ کیا جائے۔

حضرت شیخ الحدیث کا محدثانہ جلال اور درس حدیث کے امتیازات: مسلک دیوبند پر اللہ تعالیٰ کا یہ خصوصی کرم وعنایت ہے کہ اس مسلک کے اکابر واصاغر کو اللہ تعالیٰ نے دیگر علوم وفنون کے ساتھ ساتھ علم حدیث میں بھی مہارت کی نعمت سے نوزا ہے۔ اور حدیث مبارک کی درس وتدریس میں ایک امتیازی شان عطا فرمایا ہے۔ ان کا اسلوب درس اپنی نوعیت کا ایک انوکھا درس ہے اسی امتیاز کی وجہ سے وہ چارسوں مشہور ومعروف ہیں، دارالعلوم دیوبند کے درس حدیث کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس مرکز علمی کے محدثین حضرات اس انداز سے درس حدیث دیتے ہیں جس طرح کوفہ کے محدثین اور بالخصوص امام اعظم ابوحنیفہؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تفقہ کی روشنی میں ارشادات نبوی ﷺ اپنے تلامذہ کو سمجھایا کرتے تھے بعینہ اسی طرح یہ حضرات بھی اپنے شاگردوں اور خوشہ چینوں کو حدیث مبارک کا درس سمجھاتے ہیں اس امتیاز کا اعتراف اپنوں کے علاوہ اغیار بھی کر چکے ہیں۔

دارالعلوم کے محدثین کا انداز درس: ام المدارس دارالعلوم دیوبند کے علماء محدثین کا درس حدیث دو طرح کا رہا ہے گویا اسکے دو ادوار ہیں۔ مولانا ریاست علی بجنوری مدیر ماہنامہ دارالعلوم دیوبند لکھتے ہیں۔

محدثین دارالعلوم میں شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب قدس سرہ کے دور تک درس میں اختصار اور جامعیت کا رنگ غالب رہا ہے۔ ان اکابر کے اسباق میں دریائے علم میں غواصی اور گہرائیوں سے آبدار موتیوں کو برآمد کر لینے کی سعی کا احساس ہوتا تھا، محدث وقت حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیر قدس سرہ کے عہد سے اس طرز میں تبدیلی آئی۔ اختصار کی بجائے تفصیل اور بیان مذاہب کے بعد وجوہ ترجیح کی تفصیل میں وہ رنگ برسانے والا ابر کہر معلوم ہونے لگا۔ شیخ الحدیث مولانا سید حسن احمد مدنیؒ کا درس حدیث کبھی شیخ الہند کی غواصی اور گیرائی وگہرائی کا نمونا ہوتا اور اکثر تفصیل واطناب میں ابر گہربار و دریا بست کی تصویر نگاہوں میں گھوم جاتی۔ (شیخ الحدیثؒ الحق نمبر ص۔۳۲۳)

چونکہ حضرت شیخ الحدیثؒ بھی انہی اکابر اور خصوصاً حضرت مدنیؒ کے خوشہ چیں ہیں اس لئے ان کے درس

حدیث پر بھی اپنے اساتذہ کی طرح تفصیل واطناب کا رنگ غالب تھا جس پر آپ کے امالی حقائق السنن، دال ہیں جو اس وقت آپ کے ہاتھوں میں موجود ہے اس مجموعہ کے مطالعہ سے معلوم ہو جائے گا کہ آپ کا درس حدیث صرف ایک فن پر محدود نہ تھا بلکہ آپ کا درس صرف بلاغت، منطق، فلسفہ، اصول فقہ، اصول حدیث اور دیگر علوم فنون کے ساتھ ساتھ بیان مذاہب، ان کے دلائل، وجوہ ترجیح، حدیث مبارک کے اسرار وحکم، حقائق ومعارف تاریخ علم رجال پر مشتمل ہوتا تھا، اگرچہ آپؒ کا زیادہ تر توجہ متن حدیث کو اس طرح سمجھانے پر ہوتی تھی کہ اسکا کوئی گوشہ تشریح سے، نہ رہ پائے اس کے علاوہ دوسرے حضرات مجتہدین کے مذاہب، انکے دلائل کا بیان اور پھر مذہب حنفی کی ترجیح پر ہوتی تھی۔

مخالفین کے دلائل کے ایسے عمدہ اور لطیف توجیہات فرماتے تھے کہ دل ودماغ معطر ہو جاتا تھا اور مذہب حنفی مطابق الحدیث الشریف ہونے کے بغیر رہنا ناگزیر رہ جاتا۔ آپ کے خلف الرشید نسباً وعلماً حضرت مولانا سمیع الحق صاحب دامت برکاتہم نے آپ کے درس کے چند امتیازی خصوصیات کا ذکر بطور نمونہ ان الفاظ سے کیا ہے، چنانچہ آپ فرماتے ہیں۔

۱) حضرت کے درس کا ایک نمایاں وصف یہ ہے کہ وہ فن حدیث کے ادق سے ادق مباحث بھی پوری تفصیل و استقصاء کے ساتھ ایسے آسان، شائستہ انداز اور سلجھے ہوئے پیرایہ میں بیان کرتے ہیں کہ غبی سے غبی طالب علم بھی اس سے محروم نہیں رہتا۔ آپ پوری دلجمعی سے زیر بحث مسئلہ کو پیرائے بدل بدل کر اس وقت تک بیان کرتے رہتے تھے جب تک انہیں پورا اطمینان ہو کہ طلبہ موضوع کے تمام اطراف کو ذہن نشین کر چکے ہیں۔

۲) حدیث کے تمام متعلقات، صرفی نحوی، بلاغی مباحث، فنی تفصیلات، متن وسند کے ہر ہر جز کی تشریح پھر مذاہب اور ترجیح مذہب وغیرہ تمام اطراف وجوانب پر روشنی ڈالتے تھے۔

۳) ائمہ اربعہ کے مذاہب بالتفصیل بیان فرما کر نہایت کشادہ دلی سے ان کے دلائل کا ذکر کرتے۔ تھے پھر مسلک حنفیت کی ترجیح میں ایک ایک دلیل کا معقول اور شافی جواب۔ دیتے تھے اور بظاہر مخالف مذاہب روایت کی ایسی لطیف توجیہات فرماتے تھے کہ مسلک حنفیہ کا اقرب الی الحدیث ہونا دل ودماغ میں راسخ ہو جاتا تھا۔

۴) اس تفصیل کیساتھ یہ سعی بھی ہوتی تھی کہ زیر نظر مسئلہ میں زیادہ سے زیادہ روایات میں تطبیق، توافق ہو جائے اور مهما امكن سب روایت معمول بہ ہو سکیں پھر ترجیح وتائید احناف میں کہیں بھی کسی دوسرے امام یا فقیہ کی بے وقعتی یا تعصب برتنے کا شائبہ تک نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کی عظمت واحترام کا پورا لحاظ رکھا جاتا تھا۔

۵) اثنائے درس موضوع سے متعلق مباحث پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ اسرار وحکم شریعت، اکابر تصوف وحکماء اسلام کے حکیمانہ توجیہات اور حقائق ومعارف، بالخصوص قرآنی تفسیری نکات کو ایسے دل نشین انداز میں بیان فرماتے تھے کہ بہت سے قرآنی مشکلات بھی حل ہو جاتے تھے بالخصوص ترمذی اور بخاری کے ابواب التفسیر میں تو یہ جوہر خوب

خوب کھلتے تھے۔

۶) دوران تدریس عصر حاضر کے علمی، دینی فتنوں، فرق باطلہ کے تردید بھی کرتے جاتے تھے۔ ملکی سیاسی، اقتصادی ومعاشری مسائل، سائنسی ترقیات کی روشنی میں اسلامی کی حقانیت وصداقت پر روشنی ڈالتے رہتے تھے۔

۷) درس حدیث کے دوران وہ تمام آداب آخر تک ملحوظ رکھتے تھے جن کا سلف کے ہاں ذکر ملتا ہے، ضعف بڑھاپے اور بیماری کے باوجود آخر تک دوزانو بیٹھ کر پورے خشوع وخضوع اور استغراق سے محو تدریس ہوتے تھے، شدید ضرورت سے بھی نہ پہلو بدلتے نہ تکیہ لگاتے تھے یہی حالت مطالعہ میں بھی ہوتی تھی۔

۸) آپؒ کا درس اول سے آخر تک ایک ہی رہتا تھا۔

۹) ان اکابر کو حضور ﷺ سے عشق ووارفتگی کی جو کیفیات حاصل ہوتی ہیں اس کا پورا ظہور حضرت کے درس میں بھی ہوتا تھا۔ ہر بار اسم گرامی پر درود وسلام، صحابہ تابعین، رواۃ کے لئے کلمات ترضیہ کا پورا اہتمام رہتا تھا۔

۱۰) یوں تو حضرت اقدسؒ کی طبیعت سراپا شفقت وتحمل ہے ہی مگر دوران درس طلبہ سے شفقت، بے تکلفی اور لطائف وظرافت اور بذلہ سنجی کا عجیب معاملہ ہوتا ہے، طلبہ کے نامناسب سوالات سے بھی ناگواری کے آثار ظاہر نہیں ہوتے اور نہایت خندہ بینی سے جواب دیتے ہیں۔ (شیخ الحدیثؒ الحق نمبر، ص ۳۴۲)

آپؒ کے اس محدثانہ جلالت کا اعتراف سارے علماء اور محدثین عظام کر چکے ہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا مفتی رضاالحق صاحب (شیخ الحدیث ومفتی جامعہ زکریا، جنوبی افریقہ) حضرت شیخ الحدیثؒ کے محدثانہ جلالت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "حضرت شیخ الحدیثؒ کا طریقہ تدریس بھی حضرت مدنیؒ ہی کی طرح تھا۔ الفاظ کی ادائیگی، مطالب کی تفصیل، زبان کی فصاحت کلام کی دل نشینی، مضامین کی شیرینی، آواز کی بلندی اور صفائی، کلام کی برجستگی مذاہب کی تفصیل، بیان کی دل آویزی میں وہ حضرت شیخ الاسلامؒ کی تصویر اور عکس تھا حضرت مدنیؒ کا کوثر وتسنیم میں دھلے ہوئے کلمات حضرت مولاناؒ کے قلب پر نقش ہو گئے تھے۔

فقیر راقم الحروف نے حضرت شیخ الاسلامؒ کی بخاری شریف کے درس کی کیسٹیں سنی ہیں، حضرت مولانا انفعؒ کو حضرت مدنیؒ سے بہت مشابہ پایا، اگر پشتو اور اُردو زبان کا فرق نہ ہوتا تو پہلی مساعت میں حضرت مولاناؒ پر حضرت مدنیؒ کا گمان ہوتا۔ اپنے شیخ کی طرح گھنٹوں گھنٹوں حدیث نبوی کا درس دیتے ہوئے حدیث کی لذتیں لوٹتے تھے ان کے تھکاوٹ نام کی کوئی چیز نہ تھی اور مفردات کی تشریح سے لیکر حدیث کے نکات تک کے نغمے چھیڑتے اور چمن حدیث میں وہ پھول کھلاتے ہیں جن کی خوشبو ہوش اڑاتی۔

صحن چمن کو اپنی بہاروں پہ ناز ہے   وہ آگئے تو ساری بہاروں پہ چھا گئے

(شیخ الحدیثؒ الحق نمبر، ص ۲۵۰)

اور مولانا عبدالحلیم صاحب کلاچوی فرماتے ہیں: "حضرت شیخؒ کے درس کے بہت سے امتیازی خصوصیات اور اوصاف تھے۔ تفصیل کی گنجائش نہیں۔ حضرتؒ کے ہزاروں تلامذہ اسکی شہادت دیں گے۔ آفتاب آمد دلیل آفتاب۔ لیکن حضرتؒ کے درس کا ایک خاص وصف یہ تھا اور ایک امتیازی شان یہ تھی کہ حضرتؒ کا درس طلبہ کے تینوں اقسام کے افراد کے لئے یکساں طور پر مفید ہوتا تھا، ذکی، متوسط اور غبی سب جب درس سے اُٹھتے تو جھولیاں بھری ہوئی ہوتی تھیں۔ یقین کریں کہ حضرتؒ ہر مسئلہ کو مختلف تعبیرات سے بیان فرماتے، کہ ذکی، متوسط کو تکرار بھی محسوس نہ ہوتا لیکن جب مسئلہ اور موضوع کے اختتام پر طالب علم سوچتا تو اسے معلوم ہوتا کہ حضرتؒ نے درس اصل ایک ہی بات کو تین دفعہ دہرا کر ذکی متوسط اور غبی تینوں کے انتفاع کا سامان مہیا کیا ہے احقر نے ایک موقع پر حضرتؒ کے متعلق اردو کا ایک مدحیہ قصدیہ کہا جسے ایک شعر مناسب محل سمجھ کر نقل کر رہا ہوں۔

درس تیرے میں بھرا ہے رنگ انور شاہؒ کا
شیخ مدنیؒ کی امانت کا امین تو ہی تو ہے

حدیث مبارک کے ساتھ شبانہ روز شغف، محبت، انہماک اور پینتالیس سال مسلسل تدریس کی وجہ سے شیخ الحدیث کا لقب آپ کا علم ثانی بن چکا تھا۔

امالی ترمذی اور مسودات کی فکر: حضرت شیخ الحدیثؒ کے درسی جواہر کو درس کے دوران ان کے تلامذہ تحریری طور پر محفوظ کرتے جاتے تھے، اسی طرح آپؒ کے یہ امال ان کے عظیم جانشین حضرت مولانا سمیع الحق صاحب نے تحریر کے ساتھ ساتھ آڈیو طریقے پر بھی محفوظ کر چکے تھے، جامعہ حقانیہ کی تصنیف و تحقیق کے ادارہ موتمر المصنفین نے اب ان امالی کو کتابی شکل افادہ عام کے لئے شائع کرنے کا ارادہ کیا تو حضرت مولانا سمیع الحق صاحب کی زیر نگرانی اس پر کام شروع ہوا۔ اس کتاب کے مسودات کی تیاری میں حضرت مولانا سمیع الحق صاحب دامت برکاتہم، مولانا انوار الحق صاحب مدظلہ، حضرت مولانا سید شیر علی شاہ صاحب، استاد الحدیث جامعہ دار العلوم حقانیہ اور دیگر تحریری کے ساتھ ساتھ حضرت مولانا سمیع الحق صاحب کے ریکارڈ کردہ دو سالوں کے کیسٹوں کی مدد سے تیار کی گئی، پھر یہ مسودات حضرتؒ کو نظر ثانی کے لئے لے جایا کرتے تھے، حضرتؒ ان پر نظر ثانی فرما کر کتابت کے لئے منظور فرماتے تھے، حضرت شیخ الحدیثؒ کو ان مسودات کی فکر علالت کے باد جود وفات تک دامن گیر تھی۔ مولانا عبدالقیوم حقانی لکھتے ہیں۔ "حضرت قدس سرہ سے مولانا سمیع الحق صاحب کی آخری ملاقات وفات سے ایک دن قبل ہوئی وہ انتہائی نگہداشت کے وارڈ میں تھے، مولانا سمیع الحق صاحب عصر کے وقت ان کے پاس حاضر تھے کہ حضرتؒ لیٹے لیٹے اپنے پہلو میں بستر پر کچھ ٹٹولنے لگے تو مولانا سمیع الحق صاحب نے کہا حضرت کیا ڈھونڈ رہے ہیں؟ فرمایا ترمذی شریف کے امالی (جس میں ان کے شیخ حضرت مدنیؒ کی آراء بھی شامل ہوتے تھے۔ اور حضرتؒ کو ان کی حفاظت کا زندگی بھر

بڑا اہتمام رہتا تھا) کے اوراق اور مسودات بکھر رہے تھے کہیں ورق ادھر اُدھر نہ گر جائیں۔ انہیں تلاش کر کے اکٹھے کر لو اور رومال میں جمع کر کے باندھ لو، مولانا سمیع الحق مدظلہ نے کہا بہت اچھا! آپ آرام فرمائیں میں دیکھتا ہوں، اور پھر کہا کہ حضرت سارے مسودے موجود ہیں، کوئی ورق نہیں گرا میں نے باندھ دیئے ہیں، مولانا سمیع الحق صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے پھر ان کو نیم غنودگی کے عالم میں ان کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لیا، مصافحہ کر کے اجازت لینی چاہی اور جاتے وقت چند لمحے قدموں میں کھڑے ہو کر حضرتؒ پر نگاہ ڈالی حضرتؒ اس حالت میں بھی عمامہ زیب تن کئے تھے اور چہرہ پر عجیب انوار وطمانیت محسوس ہو رہی تھی جسے سنت میں گویا مصحف کریم کے صفحہ سے تعبیر کیا گیا۔ مولانا سمیع الحق فرماتے ہیں کہ کیا معلوم تھا کہ سراپا انوار چہرہ اقدس پر یہ میری نگاہ آخری ہے، مجھ سے حضرتؒ کی آخری بات احادیث کی املاء اور مسودات کی حفاظت کی ہوئی جو اپنے لئے ایک عظیم سعادت بھی اور ایک بڑی عظیم ذمہ داری اور امانت بھی سمجھتا ہوں۔ حالت یہ تھی جو شاعر متنبی نے بیان کی ہے کہ

وجلى الوداع من الحبيب محاسنا

حسن العزاء وقد جلين قبيح

الحمد للہ حضرت شیخ الحدیثؒ کی اس فکر اور دعاؤں کا نتیجہ ہے آج وہ مسودات منصۂ شہود پر آ رہے ہیں

تواضع اور دنیا سے بے رغبتی: تواضع اور دنیا سے بے رغبتی آنحضرت ﷺ کا شیوا تھا مکہ مکرمہ میں جب آپ ﷺ فاتحانہ انداز میں داخل ہو رہے تھے اس کی تواضع اپنی مثال آپ ہے تواضع اور عاجزی سے آپ ﷺ کا سر مبارک سواری کے پیٹ سے لگ رہا تھا اور دنیا کے بارے میں فرمایا ہے کہ مالی وللدنیا کہ مجھے دنیا سے کیا کام ہے؟ آنحضرت ﷺ کا یہ طریقہ آپ ﷺ کے ورثا، حضرات علماء کرام نے اپنایا ہے۔ ہمارے اکابر علماء کبھی بھی دنیا کی طرف سرنگوں نہیں ہوئے انہوں نے دنیا کو صرف قوت لایموت تک اپنایا تھا، قاسم العلوم والخیرات، مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کو چودہ روپے مشاہیرہ ملتا تھا ان کو کہا گیا کہ مدرسہ عالیہ کلکتہ میں آپ کو بارہ سو روپے تنخواہ ملے گی۔ حضرت نانوتویؒ نے فرمایا میں یہ بارہ چودہ روپے لیتا ہوں تو مہینے کے آخر میں مجھے سوچ رہتی ہے کہ یہ رقم کہاں لگاؤں تو بارہ سو روپے لے کر ان کو میں کہاں محفوظ رکھوں گا۔ (سوانح شیخ الحدیث۔ص۔۱۱۱)

ہمارے حضرت شیخ الحدیثؒ کا بھی یہی حال تھا انہوں نے دنیا سے کبھی بھی دل نہیں لگایا تھا، آپؒ خود فرماتے تھے دارالعلوم دیوبند کی تدریس کے دوران کئی بار ہمیں تنخواہ مہینوں نہیں ملی۔ (سوانح شیخ الحدیث۔ص۔۱۱۱)

اور دارالعلوم حقانیہ کے تدریس اور اہتمام وانتظام کے دوران دارالعلوم سے معمولی مشاہیرہ لیتے تھے اور کبھی تنخواہ میں اضافہ کی خواہش بھی ظاہر نہیں کی۔ حضرتؒ کے صاحبزادے مولانا انوار الحق صاحب فرماتے تھے۔

تدریس اور اہتمام وانتظام دارالعلوم کے عرض انتہائی معمولی مشاہرہ پر قانع رہے، کبھی بھی تنخواہ کے اضافہ کا

مطالبہ تو درکنار خواہش تک کا بھی اظہار نہ فرمایا۔ بسا اوقات دار العلوم کی مجلس شوریٰ کے اجلاسوں کے دوران علی العموم عملہ کی تنخواہوں پر غور اور اضافہ کے مطالبات پیش ہوتے تو اکثر اراکین شوریٰ حضرت الشیخ کی تنخواہ میں بھی اضافہ پر بھی زور دیتے تو آپؒ دیگر عملہ کے مشاہرات میں اضافہ کی تجاویز کی تائید کے بعد اپنے مشاہرہ میں اضافہ کا پُرزور الفاظ میں انکار فرما دیتے۔ اور بسا اوقات سال بھر مختصر تنخواہ لینے کے بعد سال کے آخر میں رمضان المبارک کے دوران کسی نہ کسی شکل میں مشاہرات کی صورت میں لی ہوئی رقم دار العلوم میں بطور چندہ داخل فرما دیتے

(شیخ الحدیثؒ الحق نمبر، ص ۱۱۹)

اسی طرح ۱۹۸۵ء کے انتخابات کے بعد صدر ضیاء الحق مرحوم اور وزیر اعظم محمد خان جونیجو کا نئی کابینہ تشکیل دیتی تھی، اس موقع پر صدر ضیاء الحق نے حضرت شیخ الحدیثؒ کو سینئر وزیر کے طور پر وزارت کی پیش کش کی اور اصرار کیا کہ وزارت میں آپؒ کے آنے سے اسلامائزیشن کا عمل کی تکمیل ہو سکے گی۔ اس کو قبول کر لینے کے لئے ضرورت اور جواز میں سینکڑوں دلیلیں پیش کی جا سکتی تھیں مگر آپ نے صاف انکار کر دیا جب ادھر سے اصرار ہونے لگا تو آپؒ نے فرمایا حدیث رسول کا درس اور مسند حدیث کو وزارت کے بدلے ایک لمحے کے لئے بھی ترک کرنے کو تیار نہیں۔

(الحق نمبر بحوالہ سوانح شیخ الحدیث ص ۱۱۲)

اور تواضع کا یہ عالم تھا کہ گویا وہ آپؒ کی طبیعت ثانیہ بن چکی ہے، ہر کس و ناکس کے ساتھ تواضع اور انکساری کے ساتھ پیش آتے تھے حتٰی کہ وعظ و نصیحت کے دوران بھی آپ نے تواضع کا ساتھ نہیں چھوڑے، حضرت مولانا سمیع الحق صاحب اپنی ذاتی ڈائری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ "ایک ڈی ایس پی صاحب آئے اور حضرت کے قدموں میں گر پڑے۔ حضرت نے انہیں اُٹھا کر فرمایا من تواضع لله رفعه الله حضرت کی ایسی تواضع تھی کہ وعظ میں بھی عوام کو مخاطب کرتے تو ان کو احساس دلاتے کہ آپ کو تو سب کچھ معلوم ہے۔ مثلاً فرماتے کہ مشکوٰۃ شریف کی وہ حدیث تو آپ نے سنی ہوگی بخاری شریف میں پڑھا ہوگا"۔ (الحق خصوصی نمبر ص ۴۹)

اور مولانا ذاکر الحسن نعمانی صاحب حضرت شیخ الحدیثؒ کی عاجزی و انکساری کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "حضرت شیخ الحدیثؒ کی تواضع حاتم طائی کی سخاوت سے زیادہ مشہور ہے۔ عاجزی اور انکساری ان کی طبیعت میں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی یہ کوئی تصنع یا بناوٹ نہیں بلکہ طبیعت ثانیہ بن چکی تھی۔ تواضع اور بے نفسی کا یہ عالم تھا کہ کبھی اپنے علم کا اظہار نہیں کیا لیکن جب مولانا عبد القیوم صاحب حقائق السنن پر دن بر کا کیا ہوا کام عصر کی نماز کے بعد سناتے اور حضرتؒ تصحیح و ترمیم فرماتے تو یقین آ جاتا کہ واقعی حضرتؒ علم کا سمندر ہیں" (الحق خصوصی نمبر، ص ۲۲۱)

آپؒ نے وفات کے دن انتہائی شدت مرض کے باوجود بھی عاجزی و انکساری کا ساتھ نہ چھوڑا۔ حضرت مولانا انوار الحق دامت برکاتہم لکھتے ہیں۔ "۷ ستمبر: لاہور کے جناب الحاج محمد یٰسین صاحب حضرتؒ سے رخصت لینے کے لئے

میرے ساتھ کمرہ میں آئے مگر حضرتؒ آرام فرما رہے تھے، حاجی صاحب نے دیکھنے اور زیارت کر لینے پر اکتفاء کیا بعد میں جب حضرت بیدار ہوئے تو از خود حاجی یٰسین صاحب کا پوچھا، پھر ارشاد فرمایا کہیں وہ ناراض نہ ہو گئے ہوں۔ اس حالت میں بھی تواضع اور انکساری کا عالم یہ تھا کہ جب کوئی مہمان کمرے یا وارڈ میں بستر کے قریب آ کر بیمار پرسی کرتا تو کچھ لمحے بعد مہمان سے مخاطب ہو کر فرماتے کہ گستاخی ہو رہی ہے میں چارپائی پر لیٹا ہوں اور آپ پیچھے کھڑے ہیں یا نیچے بیٹھے ہیں کوئی کھڑا ہوتا تو اسے بیٹھ جانے کی تاکید فرماتے۔" (شیخ الحدیثؒ الحق نمبر، ص، ۸۸۹)

آپؒ کی اس عظیم تواضع وانکساری کی شہادت آپؒ کے معاصرین علماء کرام نے بھی دی ہے حالانکہ المعاصرۃ سبب المنافرۃ کہ معاصرت منافرت (نفرت) کا سبب ہے اور دشمنی میں انسان کیا کچھ نہیں کہتا مگر حضرت شیخ الحدیثؒ کے بارے میں یہ مقولہ درست نہیں چنانچہ مولانا سمیع الحق صاحب کے خصوصی نمبر میں اپنی ذاتی ڈائری کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔

"خطیب اسلام حضرت مولانا احتشام الحق تھانویؒ ہمیشہ حضرت شیخ الحدیثؒ کے خاص وصف تواضع سے بے حد متاثر رہے اور فرمایا کہ حضرت مولانا عبدالحقؒ کی تواضع او فنائیت ان کی فطرت ہے، تصنع سے نہیں بلکہ طبیعت ثانیہ بن گئی ہے۔ مولانا احتشام الحق تھانویؒ سوشلزم کے مسئلہ پر اپنی مہم کے دوران صوبہ سرحد میں داخل ہوئے تو حضرت کی خدمت میں قاصد بھیجا ملنے آیا ہوں، حضرت کی مجھ پر شفقت ہے، میں حضرت کو اپنا بزرگ سمجھتا ہوں، نوشہرہ میں ڈاکٹر عطاء الرحمٰن پاپولر (جو قاضی حسین احمد امیر جماعت اسلامی کے بڑے بھائی ہیں) کے مکان پر مولانا احتشام الحق تھانویؒ نے فرمایا مجھے پاکستان میں اس وقت عزیز ترین ذات حضرت مولانا عبدالحقؒ کی ہے مجھے ان کے ایمان واخلاص پر یقین ہے، دوسرے دن ساڑھے نو بجے دارالعلوم تشریف لائے تو وہاں بھی اس قسم کے خیالات کا اظہار دفتر اہتمام میں کرتے رہتے۔ حضرتؒ نے بھی ان کے استقبالیہ تقریر میں طلبہ سے ان کے فضائل، رتبہ ومقام اور حضرت تھانویؒ سے نسبت اور دارالعلوم کی محبت کا ذکر کیا۔ (شیخ الحدیثؒ الحق نمبر، ص ۵۳)

باب امراء سے اعراض وبے رغبتی: جس طرح تواضع وانکساری حضرت شیخ الحدیثؒ کی طبیعت ثانیہ بن چکی تھی تو اسی طرح امراء، سلاطین اور صدور سے بالطبع لگاؤ نہیں تھا۔ آپ کی نظروں میں ارباب، حکومت کی حیثیت مور ومگس سے زیادہ نہیں تھی آپؒ نے بھی ان کے دروازے پر جانا گوارا نہیں کیا بلکہ اگر کبھی کوئی امیر، سلطان آنے کی اجازت طلب کرتا تو حتی الامکان معذرت کرتے۔ حضرت مولانا سمیع الحق صاحب اپنی ڈائری کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"صدر یحییٰ کے ملٹری سیکرٹری نے رات کو فون کر کے اصرار کیا کہ شیخ الحدیث مولانا عبدالحق صدر یحییٰ سے ملاقات کریں اور مجھے کہا کہ حضرتؒ سے اجازت لے کر وقت متعین کرا دی جائے۔ میں نے حضرتؒ تک بات پہنچا دی مگر حضرت شیخ الحدیثؒ کی فراست اس کی اجازت نہیں دے رہی تھی، بڑے پریشان ہوئے۔ دوسرے روز

مجھے درسگاہ میں آکر بلایا اور کہہ دیا کہ صدر کے ملٹری سیکرٹری اور فون آئے تو صدر سے ملاقات کے لئے وقت کا تعین نہ کریں۔ صدر یحییٰ بے کار آدمی ہے ان سے ملنا فضول ہے۔ (شیخ الحدیثؒ الحق نمبر ص ۴۹)

اور اگر کبھی کوئی آتا تو (لایخاف لومة لائم) کا مصداق بن کر بہتر انداز میں خیر خواہی کے طور پر ان کے کرتوت پر تنقید فرماتے۔ ۲۳ مارچ ۱۹۸۵ کو صدر ضیاء الحق سے ملاقات کے دوران فرمایا:

"مسئلہ قادیانیت، سودی نظام کا خاتمہ اور اسلامی نظام کا نفاذ آپ کی اولین ذمہ داری ہے۔ علاوہ ازیں اخبارات میں فحش اور عریاں تصاویر کا معاملہ بھی تشویشناک ہے۔ اس پر خصوصیت سے توجہ دیں۔

(شیخ الحدیثؒ الحق نمبر ص ۲۹۱)

حضرت مولانا صاحب پر علماء اکا اعتماد: حضرت شیخ الحدیثؒ کی شخصیت تمام علماء، عوام اور خواص کے ہاں اتنی مقبول تھی کہ اپنے اختلافات میں آپ پر اعتماد کرتے تھے جس کے اچھے اثرات سامنے آئے ہیں۔ حضرت مولانا سمیع الحق صاحب اپنی ذاتی ڈائری میں رقمطراز ہیں۔

"اگست سال ۶۹ کو جمعیت علماء اسلام سے حضرت مولانا احتشام الحق تھانویؒ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ اور حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کے اختلافات شدید شکل میں ظاہر ہونے لگے۔ اگست کے آخری ہفتہ میں نئی متوازی جمعیت علماء ان حضرات نے قائم کرلی دونوں طرف سے اخباری بیانات الزامات اور اتہامات نے خطرناک صورت اختیار کرلی۔ حضرت شیخ الحدیثؒ کو بھی اس سلسلے میں سخت پریشانی تھی اور جمعیت علماء اسلام کے اکابر مولانا مفتی محمودؒ اور مولانا غلام غوث ہزارویؒ کا سوشلسٹ جماعتوں کی طرف اتحاد کا رجحان سخت پریشان کن اور تشویش کا باعث تھا۔ مجھے لاہور کے کسی سیمینار کے سلسلے میں جانا ہوا تو حضرت والد گرامی نے حضرت مولانا عبید اللہ انورؒ اور دیگر زعماء جمعیت کو اس صورتحال کی اصلاح کی طرف توجہ دلانے کی تلقین کی ان دونوں نئی جمعیت کی تشکیل کے سلسلے میں (بنگلہ دیش) سابقہ مشرقی پاکستان کے علماء مولانا اطہر علیؒ وغیرہ بھی تشریف لائے تھے، انہیں بھی حالت نے پریشان کررکھا تھا۔ غور وخوض کے بعد اکثر حضرات کی نگاہ حضرت شیخ الحدیثؒ پر پڑی اور خطوط وتار اور ٹیلی فون کے ذریعے شدید اصرار ہوا کہ آپؒ خود ہی تشریف لاکر اتحاد کے لئے کوئی صورت نکال دیں۔ چنانچہ حضرت مولانا مفتی محمودؒ اور مولانا غلام غوثؒ کراچی پہنچے جبکہ حضرت شیخ الحدیثؒ پنڈی سے بذریعہ جہاز حضرت مولانا محمد یوسف بنوریؒ کی معیت میں رات کے تین بجے کراچی پہنچے۔ احقر اس سلسلہ میں حضرت مولانا عبید اللہ انور مرحوم کی معیت میں بذریعہ کار ملتان، خانپور اور دین پور کے اکابر سے ملتے ہوئے کراچی پہنچا۔ نیوٹاؤن، لانڈی اور جیکب لائن میں اکابر علماء کے مذاکرات جاری رہے۔ اصولی اختلاف تو ختم نہ ہوسکا۔ البتہ ایک دوسرے کے خلاف بیان بازی نہ کرنے پر سب حضرات نے دستخط کردیئے۔ پھر ایک رابطہ کمیٹی بنائی گئی جو مفاہمت اور اتحاد کی راہ نکالنے پر غور کرنے لگی۔ اس کمیٹی میں حضرت والد

گرامی کے علاوہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ، حضرت مولانا احتشام الحق تھانویؒ اور مولانا اطہر علیؒ مشرقی پاکستان اور حضرت مولانا محمد یوسف بنوریؒ بھی شامل تھے۔ ۲۸ ستمبر کو مولانا احتشام الحق تھانویؒ کے مکان پر اکابر علماء کے بند کمرے میں مذاکرات ہوئے ایک دوسرے کے نقطہ نظر کو سمجھنے کی کوشش کی ان دنوں پوری علمی دنیا کی نظریں ان مذکرات اور اس سلسلہ میں شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحقؒ کے مشن پر لگی ہوئی تھی۔ روزنامہ جنگ کراچی میں حضرت مولانا عبدالحقؒ کی آمد کی خبر دیتے ہوئے لکھا، "دارالعلوم حقانیہ کے مہتمم حضرت مولانا عبدالحق صاحب جو تمام دینی حلقوں میں احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں ایک خاص مشن پر کراچی پہنچ رہے ہیں۔ اور امکان ہے کہ مولانا عبدالحقؒ ایک ہی نام سے متوازی جمعیت علماء اسلام کے دھڑوں کے درمیان مصالحت کرانے کی کوشش کریں گے۔ اخبارات میں مختلف قسم کی خبریں نشر کیں، بحر حال اس تمام صورتحال کے پس منظر میں علماء قائدین جمعیت اور مشائخ کی حضرت شیخ الحدیثؒ پر فریفتگی واعتماد اور ہمہ گیر محبت پر روشنی پڑتی ہے۔" (شیخ الحدیثؒ الحق، ص ۶۸)

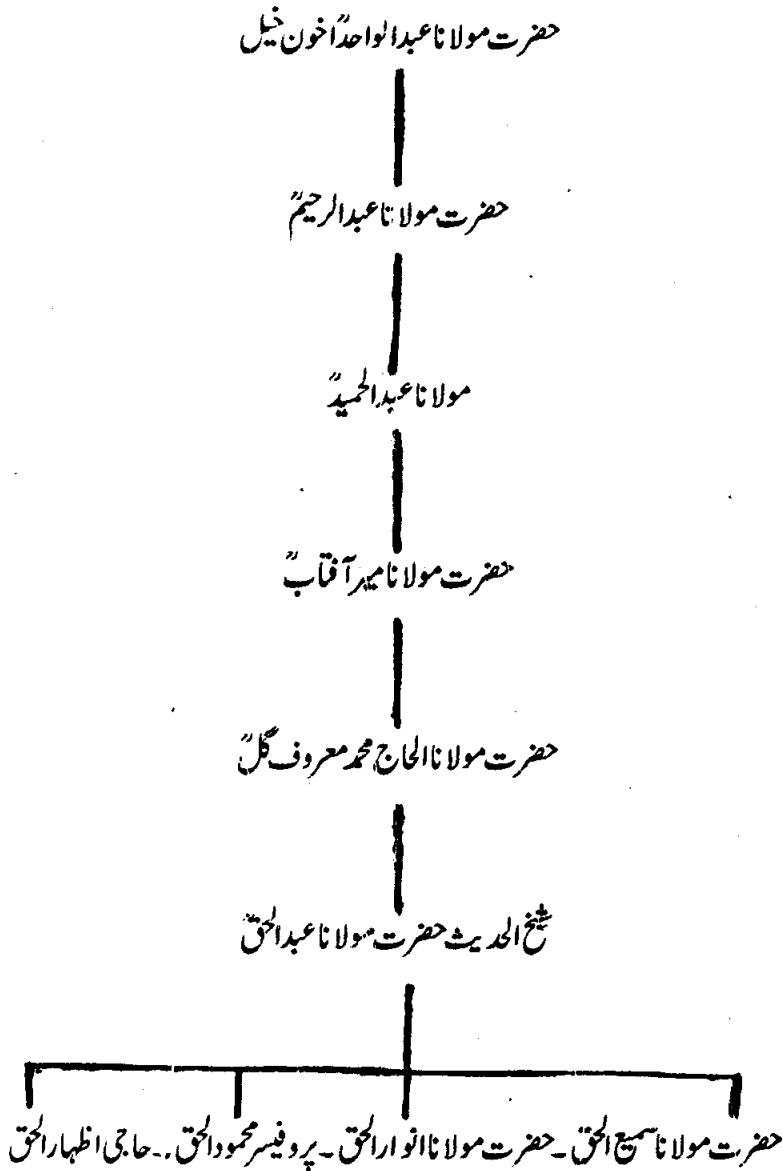
احتیاط وورع اور مشتبہ اشیاء سے اجتناب: رسول اللہ ﷺ کی مشہور ومعروف روایت ہے کہ الحلال بین والحرام بین وبینهما مشتبهات حضرت شیخ الحدیثؒ آنحضرت ﷺ کے اس فرمان پر پورا عمل پیرا تھے۔ آپؒ نے مشتبہ چیزوں کو ہاتھ تک لگانا گوارہ نہیں فرمایا۔ آپؒ کے صاحبزادے حضرت مولانا انوار الحق صاحب مدظلہ فرماتے ہیں کہ گھریلو زندگی، دنیاوی معاملات اور ضروریات میں استعمال کی تمام اشیاء میں انتہائی احتیاط برتتے تھے۔ حتیٰ کہ کسی مشتبہ چیز کو ہاتھ تک لگانے کو تصور بھی نہیں فرماتے تھے۔ اور یہ احتیاط صرف گھر تک محدود نہ تھی بلکہ دارالعلوم کی کسی چیز کو ذاتی تصرف میں لانے کا کبھی سوچا تک بھی نہیں۔ جس ایک ادنیٰ مثال یہ ہے کہ دارالعلوم کے ابتدائی دور ہی سے اس کے اعلیٰ درجے سے لے کر نچلے درجے کے تمام ملازمین کی جملہ ضروریات از قسم مکان، بجلی، پانی، سوئی گیس وغیرہ کے اخراجات دارالعلوم برداشت کر رہا ہے مگر آپؒ نے آخر دم تک ان تمام سہولتوں سے اجتناب کیا اور دارالعلوم سے کافی دور اپنے ذاتی اخراجات سے ہی گزارا کرنے پر اکتفاء کیا۔ (شیخ الحدیث الحق نمبر ص ۱۱۹)

وفات: مگر آخر کار علوم ومعارف اور رشد وہدایت کا آفتاب ومہتاب طویل علالت کے بعد ۷ ستمبر ۱۹۸۸ء بروز بدھ بوقت ایک بجکر چالیس منٹ پر غروب ہوا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون حاضرین مجلس کی شہادت کے مطابق جب حضرتؒ کی روح اپنی قفس عنصری سے پرواز کر رہی تھی تو آپ کی زبان مبارک پر کلمہ شہادت جاری تھا، تقریباً ڈھائی بجے کے قریب دارالعلوم حقانیہ کو یہ پر ملال سانحہ کی خبر پہنچی تو سارے دارالعلوم پر ایک عجیب کیفیت طاری ہوئی، ہر طرف وحشت کا سماں تھا، کسی کو یقین نہیں آ رہا تھا کہ واقعی حضرتؒ اس درافانی سے رحصت فرما چکے ہیں۔

ریڈیو پاکستان نے بھی تین بجے کے خبرنامہ میں یہ المناک خبر نشر کی تو ہر طرف سے تصدیق اور پھر جنازے کا وقت معلوم کرنے کے لئے فون آنے لگے۔

۸ ستمبر بوقت ۱۰ بجے صبح حضرت شیخ الحدیثؒ کا جنازہ اٹھایا گیا اور تقریباً بارہ۔بجے آرمی سٹیڈیم (اکوڑہ خٹک) میں جنازہ پڑھایا گیا جس میں لاکھوں کی تعداد میں آپ کے محبین، متعلقین، تلامذہ، معتقدین اور بھی بہت سے مسلمانوں نے شرکت کی۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا عبدالحقؒ کا مختصر خاندانی شجرہ نسب

یہ شجرہ نسب پٹواراور کاغذات مال تحصیلدار آفس نوشہرہ کی مدد سے تیار کیا گیا ہے۔

فہرست مضامین حقائق السنن شرح جامع السنن للترمذیؒ

مُقدِّمہ

چند اہم مباحث و مبادی

لفظ حدیث کی لغوی تحقیق اس فن کا نام علم حدیث ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ میں بہت کچھ منقول ہے علامہ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث فعیل کے وزن پر ہے بمعنی فاعل کے یعنی حادث جو مسبوق بالعدم ہو اس لغوی معنی کے اعتبار سے یہ سارا نظامِ کائنات اجرام فلکی، اجسام ارضی حیوانات جمادات نباتات سب حدیث بمعنی حادث کے ہیں۔ حیوانات اور ان کی آوازیں انسان اور اس کی گفتگو مفرد کلمات جملے اور ترکیب سب اپنے معنی کے اعتبار سے حدیث کا مصداق ہیں گویا حدیث اپنے لغوی اور عموی معنی کے اعتبار سے ہر ماسوی اللہ پر صادق آتی ہے۔ لیکن الفاظ کلمات اور کلامی ترکیبات چاہے مفرد ہوں یا مرکب سب کی شان "اذا وجد فتلاشی" کی ہے۔ الفاظ کلمات مجتمع الاجزاء قارالذات نہیں ہیں بخلاف حیوانات وجمادات وغیرہ کے کہ وہ قارالذات بھی ہیں اور مجتمع الاجزاء بھی۔

حدوثِ کامل کا مصداق وہی چیز قرار دی جاسکتی ہے جس میں احداث کامل کا تحقق بھی ہو تو صرف الفاظ کلمات ہی ایسے حادث ہیں جن پر یحدث شیئاً فشیئاً کا کامل اطلاق ہوتا ہے مثلاً جب ہم لفظ زید کا تلفظ کرتے ہیں تو اولاً زبان پر حرف ز لاتے ہیں جو ادا سے قبل مسبوق بالعدم تھا جوں ہی تلفظ کر کے ی کو ادا کرنے لگے تو حرف ز فوراً معدوم ہوگیا اور لفظ د کے تلفظ سے ی معدوم ہوگئی۔ تو اس تمثیل میں لفظ زید کے تکلم میں تین حروف ز، ی، د یحدث شیئاً فشیئاً کا پورا مظہر ہیں۔

تو معروف اصول المطلق اذا اطلق فالمراد بہ الفرد الکامل کے پیش نظر حدوث کے فردِ کامل کا صحیح مصداق الفاظ وکلمات اور کلام کے جملہ تراکیب قرار پاتے ہیں۔ لغوی معنی کے اعتبار سے چونکہ تمام ماسوی اللہ حادث ہیں اور ان کا اعظم الاجزاء الفاظ وکلمات اور کلام کے جملہ ترکیبات ہیں۔ اور تسمیۃ الشیٔ باسم اعظم اجزاءہ ایک مصطلح اور معروف ومشہور قاعدہ ہے یہاں بھی اسی قاعدہ کے مطابق حدیث جو اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے ہر ماسوی اللہ کو شامل ہے۔ صرف کلمہ وکلام کے ساتھ خاص ہو کر رہ گئی ہے۔ پھر انسانی کلام اور کلمات میں بھی سب سے اہم جامع اور پُرمعنی کلمات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں اس لئے انسانی کلام اور حدیث (گفتگو) کا فرد کامل بھی حضورؐ کے ارشادات ہیں اس لئے حدیث کا اطلاق آپ کے کلام سے مخصوص ہو کر رہ گیا۔

---

[1] جیسا کہ علامہ جوہری جو لغت عرب کے ماہر اور امام ہیں نے بھی حدیث کے یہی معنی بیان فرماتے ہیں۔ الحدیث الکلام قلیلہ وکثیرہ وجمعہ احادیث۔ اور علامہ جلال الدین سیوطیؒ اس کی تعبیر یوں فرماتے ہیں وقد استعمل فی قلیل الخبر وکثیرہ لانہ یحدث شیئاً فشیئاً (مقدمہ فتح الملہم) (م)

حافظ ابن حجرؒ کی رائے (۲) علامہ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری شرح بخاری میں فرماتے ہیں کہ عرف شرع میں حدیث مایضاف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کہتے ہیں چونکہ مایضاف الی النبیؐ یعنی منسوب الی النبی کلام اللہ بھی ہے اور کلام الرسول بھی، کلام اللہ، اللہ کی صفت ہے اور قدیم ہے اور کلام الرسول حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات ہیں اور حادث و حدیث ہیں، دونوں میں فرق و امتیاز کی وجہ سے کلام الرسول کا اصطلاحی نام حدیث رکھا گیا ہے تاکہ سماع کے اول مرحلہ میں سامع کو یہ معلوم ہو سکے کہ حدیث سے کلام اللہ مراد نہیں بلکہ حدیث الرسول مراد ہے جو کہ کلام قدیم یعنی قرآن کے علاوہ ہے۔

(۳) اور علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث جب منسوب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہو تو یہ گویا نص قرآنی واما بنعمۃ ربك فحدث سے مقتبس اور ماخوذ ہے

حضورؐ پر تین خصوصی انعامات سورۃ والضحیٰ میں اللہ رب العزت نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی تین خصوصی اور عظیم نعمتوں کا ذکر فرمایا ہے۔ (۱) ایواء بعد الیتم ۔ (۲) اغناء بعد العیلۃ (۳) ھدایت بعد الضلال۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے الم یجدك یتیما فاوی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادتِ باسعادت سے قبل کہ آپ ابھی بطنِ مادر ہی میں تھے کہ آپ کے والد ماجد کا انتقال ہو گیا اس لئے آپؐ دنیا میں یتیم ہی کی حیثیت سے تشریف لائے چھ سال کی عمر تھی کہ والدہ نے بھی رحلت فرمائی۔

اس کے بعد آپؐ کی تربیت و کفالت آپؐ کے جدِ امجد عبد المطلب کرتے رہے آٹھ سال بعد آپ کی تربیت و کفالت کی سعادت آپ کے شفیق اور حقیقی چچا ابو طالب کے حصہ میں آئی انہوں نے آپ کے ساتھ ایسی محبت کا برتاؤ کیا کہ کوئی باپ بھی اس سے زیادہ نہیں کر سکتا۔ ہجرت سے کچھ پہلے جب ان کا بھی انتقال ہو گیا تو اس امانت الٰہی کی حفاظت و کفالت کی ذمہ داری انصار نے لی اور اوس و خزرج کی سعادت و نیک بختی کا ستارا چمک اٹھا، حتیٰ کہ جب ساری قوم آپؐ کی دشمن ہو گئی۔ اس وقت بھی وہی آپ کی حمایت میں سینہ سپر رہے۔ بہر حال یہ سب صورتیں درجہ بدرجہ ایواء بعد الیتم کے تحت داخل ہیں، اس انعام کے شکر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو واما الیتیم فلا تقھر کا حکم دیا گیا کہ آپؐ یتیم رہ چکے ہیں اور اللہ نے اپنے فضل سے یتیمی کی حالت میں بہترین طریقے سے آپ کی دستگیری کی۔ اب اس کا شکر یہ ہے کہ آپؐ بھی یتیموں کی خبر گیری اور دلجوئی کریں تاکہ کسی یتیم پر ظلم و زیادتی نہ ہونے پائے ۔

(۲) دوسری نعمت اگلی آیت میں بیان فرمائی۔ ووجدك عائلا فاغنیٰ کہ تمہیں عائل فقیر اور عیالدار پایا تو — غنی کر دیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے والد ماجد نے میراث میں آپؐ کے لئے صرف ایک لونڈی اور ایک اونٹنی چھوڑی تھی آپؐ کی ابتدائی زندگی عیل و افلاس اور غربت کی زندگی تھی۔

عیل و افلاس کے ابتدائی ایام میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اجرتؐ پر لوگوں کی بکریاں چرایا کرتے تھے اور جو کمائی حاصل کرتے تھے اپنے چچا ابو طالب کے ہاتھ پر رکھ دیتے تھے جس سے آپ اور چچا کے خاندان کا گذر اوقات ہوتا تھا، چونکہ دنیا دار الاسباب ہے بظاہر یہ رزقِ حلال کا ایک طریقہ تھا جو آپؐ نے اختیار فرمایا تھا لیکن اس میں حکیم مطلق

لے بعض کج فہموں نے یہ سمجھ کر اجرت پر بکریاں چرانا مرتبۂ نبوت کے شایان شان نہیں، آپؐ کے معاوضہ پر بکریاں چرانے کا انکار کر دیا۔ اور جن روایات میں اجرت ومعاوضہ کا ذکر آیا ہے اور جن کو ہم نے اگلے حاشیہ میں درج کر دیا ہے۔ ان لوگوں نے وہاں پر سراسر تکلف اور بے جا تاویلیں کی ہیں حالانکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ فرائض دعوت وتبلیغ پر بنی کا مالی معاوضہ اور اجرت لینا کسی طرح بھی منصب نبوت کے شایان شان نہیں لیکن کسب معاش کیلئے اجرت پر کام کرنا رزق حلال کے لئے کسب واکتساب تمام انبیاء کی سنت اور عمل ہے جو منصب نبوت کے خلاف نہیں دوسرا یہ کہ آنحضرتؐ کا اجرتؐ پر بکریاں چرانا نبوت اور بعثت سے قبل کا واقعہ ہے۔ (م)

کی بڑی حکمتیں پوشیدہ تھیں کہ بکریوں کے ریوڑ چرانے والوں کو انسانی جمعیتوں کی تربیت کرنی ہے اور کوئی پیغمبر ایسا نہیں گزرا جس نے بکریاں نہ چرائی ہوں۔

حضرت جابر بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ مقام ظہران میں ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جہاں پیلو کے درخت لگے ہوئے تھے ہم نے پیلو چننا شروع کئے تو آپ نے جب ہمیں پیلو چنتے دیکھا تو فرمایا سیاہ دانے چنو، کیونکہ یہ زیادہ خوش ذائقہ اور لذیذ ہوتے ہیں ہم نے عرض کی یارسول اللہ آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ سیاہ دانے خوش ذائقہ ہوتے ہیں ارشاد فرمایا۔ میں بکریاں چرایا کرتا تھا اور کوئی نبی ایسا نہیں گزرا جس نے بکریاں نہ چرائی ہوں [۱]۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دس سال بکریاں چرائیں، اونٹ اور گائے کی نسبت بکریوں کا چرانا بہت دشوار ہے بکریاں ایک چراہ گاہ سے دوسری کو دوسری سے تیسری کو کبھی ایک جانب کبھی دوسری جانب دوڑتی بھاگتی رہتی ہیں۔

حضرت موسیٰ کا جلال وجمال ایک مرتبہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ایک بکری بھاگ گئی آپ اس کو پکڑنا چاہتے تھے۔ بکری آگے حضرت موسیٰ علیہ السلام پیچھے بمشکل مغرب کو ہاتھ آسکی۔ حضرت موسیٰؑ سارے دن کے تھکے ماندہ تھے چاہیئے تھا کہ بکری پر غصہ اتارتے۔ مگر یہاں پر یہ حال تھا کہ اپنی تھکاوٹ کے بجائے بکری کی تھکان کا احساس غالب ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام بکری کو مٹھیاں بھرنے لگے کہ بے چاری سارا دن بھاگتے بھاگتے تھک گئی ہوگی۔ دوسری جانب حضرت موسیٰ کے جلال کا یہ عالم تھا کہ راہ حق میں غصہ آتا تو بال کھڑے ہو جاتے تھے، فرعون کے شاہی دربار میں توحید سناتے۔

فرعون نے بنی اسرائیل پر بے حد مظالم ڈھائے اور بنی اسرائیل کو حضرت موسیٰ کی رفاقت سے باز رکھنے کا ہر حربہ استعمال کیا مگر خود حضرت موسیٰؑ کی عظمت و جلالت قدر اتنی عظیم تھی کہ فرعون کو حضرت موسیٰؑ کے گرفتار کرنے کی کبھی بھی جرأت نہ ہوسکی۔

تو انبیاء کرام کا بکریاں چرانا اس میں یہ راز اور حکمت پوشیدہ تھی کہ انہوں نے امت کی تربیت اور گلہ بانی کرنی ہے۔ چونکہ بکریاں اگر ایک طرف مختلف چراگاہوں میں دوڑتی اور پھدکتی ہیں۔ تو دوسری طرف ہر لمحہ بھیڑیے اور درندے کا اندیشہ رہتا ہے، راعی کو ایک طرف تو بکریوں کے چرنے اور پیٹ بھرنے کی فکر رہتی ہے تو دوسری طرف بھیڑیوں اور درندوں سے حفاظت کا تصور غالب رہتا ہے۔ امتوں کے راعی حضرات انبیاء کرام بھی اپنی امتوں کو کمال شفقت و رافت سے بلاتے، امت کی بے اعتنائی اور ایذارسانی پر صبر و تحمل فرماتے اور بایں ہمہ کسی وقت بھی دعوت و تبلیغ سے نہیں اکتاتے، اس کے ساتھ ساتھ انبیاء کرام راعی کی طرح بھی کڑی نظر رکھتے ہیں کہ امت نفس اور شیطان کے بھیڑیوں کے مہلکانہ حملوں سے محفوظ رہے۔

تو میں عرض یہ کر رہا تھا آنحضرتؐ نے بھی اگرچہ بظاہر بوجہ افلاس وعیل کے بکریاں چرائیں مگر درحقیقت یہ امت کی گلہ بانی اور تربیت کا غیبی نظام تھا جو مربی ازل نے آپؐ کے لئے تجویز فرمایا تھا۔ اور ایام جوانی میں قریش کی سب سے زیادہ مالدار خاتون حضرت خدیجہ کے سامانِ تجارت میں آپؐ نے مضاربت بھی کی۔ مگر ابھی شام نہیں پہنچے تھے کہ سارا مال راستہ میں بک گیا۔ اور آپؐ نے بہت بڑا نفع کما کر حضرت خدیجہ کے سامنے رکھ دیا ویسے بھی اپنے پاکیزہ کردار کی وجہ سے جاہلی معاشرہ میں "الصادق الامین" کے لقب سے پکارے جاتے تھے مگر حضورؐ کے رفقاء سفر

---

[۱] صحیح البخاری کتاب الاطعمہ ج ۲ ص ۸۲۰۔

سے خدیجہ کو جب آپ کے حالات سفر خوارق عادت دیانت اور شرافت نفس کا علم ہوا تو خدیجہ کے دل میں آپ سے نکاح کرنے کا شوق پیدا ہوا اور اس سلسلہ میں از خود آپ کی خدمت میں درخواست دے دی حضرت خدیجہ کے والد خویلد بھی زندہ تھے[1]۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی دعوت نکاح کو قبول فرمایا۔ بعد النکاح حضرت خدیجہ نے اپنی تمام تجارت اور مال و دولت آپ کے قدموں میں ڈال دی اور خود اس سے دستبردار ہوگئیں۔ یہ تو ظاہری غنا تھی جو اللہ پاک نے آپ کو عنایت فرمائی قلبی اور باطنی غنا تو وہ کسی کے بس کی بات نہیں کہ اندازہ کیا جاسکے تو اس انعام کے شکر میں اللہ رب العزت نے آپ کو واما السائل فلا تنھر کا حکم دیا۔ کہ مانگنے والوں سے تنگ دل نہ ہوں اور سائلین کو ڈانٹنے اور جھڑکنے کا شیوہ اختیار نہ کریں۔

ہدایت بعد الضلال تیسری نعمت کو بیان فرماتے ہوئے ارشاد ہے ووجدك ضالا فھدیٰ۔ ضال ناواقف بے خبر اور غافل کو کہتے ہیں اگرچہ گمراہی کے معنیٰ میں بھی آتا ہے لیکن اس سے مراد راہ گم کرنے والا ایسا شخص ہے جسے راستہ تو معلوم ہے لیکن اس کے نشیب و فراز سے بے خبر ہے[2]۔ مراد یہ ہے کہ آپ حقائق اور علوم اور اصول و فروع سے غافل تھے جن سے نبوت کے بعد اللہ پاک نے آپ کو آگاہ فرمایا۔

اور آپ ان شرائع و احکام سے بے خبر تھے جن کا استنباط و ادراک عقل محض پر موقوف نہیں، مسئلہ وجود باری تعالیٰ، مسئلہ واحدانیت مدرک بالعقل ہیں اس لئے امام اعظم ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ پہاڑوں کی چوٹیوں پر رہنے والے جنہیں کسی پیغمبر نے بھی دین کی دعوت نہ دی ہو اگرچہ وجود باری تعالیٰ یا توحید کے منکر ہوں تو ماخوذ ہوں گے کیونکہ یہ ایسے مسائل ہیں جن کا ادراک عقل سے ہوتا ہے اس لئے منکرین ماخوذ ہوں گے۔ لیکن نماز، روزہ، حج اور دین اسلام کے سینکڑوں احکام و مسائل جو وحی الٰہیہ سے معلوم ہوتے ہیں سے بے خبری ان کی گرفت کا سبب نہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے وما کنت تدری ما الکتب ولا الایمان ولکن جعلناہ نوراً نھدی بہ من نشاء من عباد نا (شوریٰ ایت ۵۲)

اس نعمت کے بدلے آپ کو "واما بنعمۃ ربك فحدث" کا حکم دیا گیا۔

مراد یہ ہے کہ جو ہدایت یعنی احکام و شرائع کی تعلیم کی جو نعمت دی گئی ہے اس کا شکر آپ یوں ادا کریں کہ امت کو ان احکام و شرائع کی تعلیم دیں تو آپ نے اقوال و افعال اسوۂ حسنہ کے ذریعہ اس حکم کی تعمیل کی جن کا اصطلاحی نام حدیث رکھا گیا۔ یہ توجیہ سب سے پیاری ہے جو بعض علماء نے کی ہے۔

کہ ووجدك ضالاً فھدیٰ آپ عشق الٰہی اور اس کے غلبہ محبت کی وجہ سے سلوک الی اللہ کے راستوں اور وصال محبوب کے طریقوں سے بے خبر اور اسی محبوب حقیقی کے وصال کی تمنا و تجسس میں سرگرداں و حیران تھے کہ اللہ پاک نے آپ کی دستگیری فرمائی اور وحی نازل فرما کر آپ کو وصالِ محبوب کی راہ بتادی۔

لفظ نعمت کا صحیح مصداق ان آیات میں اللہ رب العزت نے ہدایت کی تعبیر نعمت سے کی ہے ایواء بعد الیتم اور اغناء بعد العیلہ کے علاوہ سینکڑوں نعمتیں ہیں کہ دن رات انسان پر برستی ہیں اور نہ سہی جن بین

---

[1] مبرد سے منقول ہے کہ حضرت خدیجہ کے والد کا حرب فجار سے پہلے انتقال ہوچکا تھا نکاح کے وقت حضرت خدیجہ کے چچا عمرو بن اسد موجود تھے۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ نکاح کے وقت حضرت خدیجہ کے والد خویلد بھی موجود تھے علامہ سہیلی فرماتے ہیں کہ مبرد ہی کا قول صحیح ہے اور یہی جبیر بن مطعم ابن عباس اور حضرت عائشہ سے منقول ہے۔ روض الانف ج ۱ ص ۱۲۲۔

[2] اور اس کا معنی کھویا ہوا بھی آتا ہے چنانچہ عرب کہتے ہیں ضل الماء فی اللبن پانی دودھ میں گم ہوگیا اس درخت کو بھی عربی میں ضالہ کہتے ہیں جو صحراء میں اکیلا کھڑا ہو اور آس پاس کوئی درخت نہ ہو۔ (م)

خاص نعمتوں کا ذکر ان آیات میں کیا گیا ہے چاہیئے تھا کہ انہیں کی تعبیر بھی نعمت سے کر دی جاتی۔ اور یوں فرمایا جاسکتا تھا واما بنعمۃ ربک فحدث۔ اور اگر پہلے دو آیتوں کے اسلوب کو ملحوظ رکھا جاتا تو پھر یوں ارشاد ہوتا۔ واما بھدایۃ ربک فحدث مگر یہاں صرف ہدایت کی تعبیر نعمت سے کرکے اس جانب اشارہ مقصود ہے۔ کہ صرف ہدایت اور علم دین ہی ایسی نعمت ہے جسے لفظ نعمت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور جسے نعمت کا فرد کامل قرار دیا جاسکتا ہے اور یہ لا فتیٰ الا علی لا سیف الا ذوالفقار کے قبیل سے ہے نوجوان تو اور بھی سینکڑوں اور ہزاروں تھے مگر جو بہادری اور شجاعت حضرت علی میں موجود تھی دوسروں کو اس نسبت سے گویا کچھ بھی حاصل نہ تھا کمال شجاعت اور بہادری کا فرد کامل صرف حضرت تھے۔

تو اللہ کے انعامات دنیا و دولت عزت و رفعت مرتبہ و جاہ اور اقتدار و حکومت، ابوار و اغناء اگرچہ عظیم نعمتیں ہیں۔ لیکن علم اور ہدایت کی نعمت ایسی نعمت ہے کہ اس کے مقابلہ میں دنیا کی کسی چیز کو بھی نعمت کا مصداق نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس علم و ہدایت کی نعمت کا بیان و تشریح تبلیغ و تعلیم کا حکم دیتے ہوئے آنحضرتؐ کو اللہ رب العزت نے فحدث کا امر ارشاد فرمایا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قول و فعل اور حرکت و سکون اور تبیین و تشریح تعلیم و ارشاد ——— تحدیث بالنعمۃ کا مصداق ہے اور آپ کی ساری زندگی واما بنعمۃ ربک فحدث کا اظہار ہے جس کا اصطلاحی نام حدیث ہے۔ جو نصِ قرآن سے مقتبس و ماخوذ ہے۔

موضوع مبادی اور مسائل

اس سے قبل کہ ہم علم حدیث کے موضوع مبادی اور مسائل سے متعلق بحث کریں جیسا کہ اساتذہ حدیث اور اہل علم کا طریقہ ہے کہ ابتداء میں علم کے ضروری مبادی سے بحث کرتے ہیں اولاً یہ معلوم کرلیں کہ موضوع مبادی اور مسائل کیا ہیں؟ ان کی حقیقت اور تعریف کیا ہے؟ ان کی حدود آپس میں فرق ایک دوسرے سے نسبت اور طلباء علم حدیث کے لئے ان کا فائدہ کیا ہے؟

موضوع مایبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ کو موضوع کہتے ہیں یعنی جس میں کسی چیز کے ذاتی عوارض اور حالات سے بحث کی جائے موضوع کہلاتا ہے مثلاً علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام من حیث الاعراب و البناء ہے جس میں کلمہ و کلام کے احوال سے بحث ہوتی ہے مثلاً الفاعل مرفوع المفعول منصوب والمضاف الیہ مجرور۔ طب کا موضوع بدن الانسان من حیث الصحت والمرض ہے۔ تو موضوع کے امتیاز سے علوم میں امتیاز آتا ہے۔

مبادئ علم ہر علم و فن کے کچھ مبادی ہوتے ہیں جن پر علم کی بنا ہوتی ہے علم میں جس قدر مباحث اور تفصیلات بیان کی جاتی ہیں ان کا مدار اس علم کے مبادی ہوتے ہیں جو بدیہی اور مسلم ہوتے ہیں مثلاً اقلیدس کا مسئلہ ہے کہ جب دو خط ایک تیسرے خط کے ساتھ مساوی ہوں تو وہ دونوں خطوط بھی آپس میں مساوی ہوں گے۔ تو مبادی ایسے حقائق ہیں جن کے لئے دلائل کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ ہی ان سے بحث کی جاتی ہے۔

مبادی کے دو اقسام ہیں (۱) مبادی تصوریہ (۲) مبادی تصدیقیہ

۱۔ ہر علم و فن کی کچھ اپنی مخصوص اصطلاحات ہوتی ہیں جس پر علم و فن کی ساری عمارت قائم رہتی ہے۔ جن کے سمجھ لینے سے اس علم کے حقائق مباحث اور نتائج سے آگاہی حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً علم نحو میں فعل، فاعل مفعول مرفوع منصوب مجرور، علم منطق میں تصور تصدیق، کلی جزئی، جنس فصل اور علم حدیث میں حدیث، خبر

اثر، حسن، صحیح، مرفوع، موقوف وغیرہ مختلف اصطلاحات استعمال کی جاتی ہیں تو جملہ علوم وفنون اپنے مخصوص اصطلاحات کے علم سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان مصطلحات کے حدود اور تعریفات کو مبادی تصوریہ کہتے ہیں۔

۲۔ مبادی تصدیقیہ اسی طرح ہر علم وفن کے مسائل کے ثبوت کے لئے جو دلائل بیان کئے جاتے ہیں اور وہ دلائل جن قیاسات اور مقدمات سے مرتب ہوتے ہیں وہ قیاسات اور مقدمات مبادئ تصدیقیہ کہلاتے ہیں مثلاً شرح عقائد وغیرہ میں حدوث عالم کا مسئلہ بیان کیا جاتا ہے اصل مسئلہ تو "العالم حادث" ہے اس کے ثبوت میں بطور دلیل کے قیاس اور مقدمہ ترتیب دیا جاتا ہے کہ "لانہ متغیر وکل متغیر حادث" یہ مقدمہ اور قیاس مسلمات میں سے ہے۔ تو مسائل کے ثبوت کے لئے بطور دلیل کے جن قیاسات اور مقدمات کو ترتیب دیا جاتا ہے وہ مبادی تصدیقیہ ہوتی ہیں

۳۔ مسائل علم وفن کے مقاصد کا نام "مسائل" ہے، مثلاً مذکورہ مقدمہ اور قیاس کی ترتیب جس مقصد کے لئے کی گئی ہے وہ "حدوثِ عالم" ہے اس مقصد کا نام مسئلہ ہے علم نحو میں "کل فاعل مرفوع" ایک مقصد ہے علم طب میں "المحمود مریض" ایک مقصد ہے تو ان مقاصد کو اصطلاح میں مسائل کہتے ہیں، مسائل مبتدا اور خبر، موضوع اور محمول سے عبارت ہیں مسائل میں بھی اصل مقصود مبتدا کے لئے خبر کا اور موضوع کے محمول کا ثبوت ہوتا ہے۔

انواعِ علم الحدیث

علم حدیث کی تعلیم وتدریس کے دوران اساتذہ ہر حدیث کے بارے میں روایۃً و درایۃً دونوں حیثیت سے سیر حاصل گفتگو کرتے ہیں۔ اکابر علماء دیوبند اور اساتذہ حدیث کا دار العلوم دیوبند میں یہ خصوصی وصف تھا کہ صحاح ستہ میں امام ترمذی کی "جامع السنن" کی تدریس میں خصوصیت سے دونوں امور (روایت ودرایت) کو خوب تحقیق وتدقیق اور تفصیل سے پڑھاتے تھے اور صحاح کی باقی پانچ کتب میں درایۃً کم اور روایۃً تفصیلی مباحث ہوا کرتے تھے تو اولاً یہ جاننا ضروری ہے کہ درایت سے مراد کیا ہے؟ اور روایت کسے کہتے ہیں۔

ائمہ حدیث نے ابتداءً علم حدیث کو دو انواع میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) علم درایۃ الحدیث (۲) علم روایۃ الحدیث۔ اور اسے ہم علم الحدیث مخصوص بالروایۃ اور علم الحدیث مخصوص بالدرایۃ بھی کہہ سکتے ہیں۔

علم درایۃ الحدیث درایۃ گہرے غور وفکر اور تدبر کو کہتے ہیں چونکہ علم حدیث کی اس نوع کا تعلق، غور وفکر اور تدبر سے ہے اس لئے اسے علم حدیث مخصوص بالدرایۃ کہتے ہیں جس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

علم بقوانین یعرف بها احوال السند والمتن من صحة وحسن وضعف وعلو ونزول وكيفية تحمل والاداء وصفات رجال[۱]

الطریق الموصلۃ الی المتن کو سند کہتے ہیں اور حکایت طریق المتن کو اسناد کہتے ہیں[۲]۔ اور الفاظ حدیث کو متن کہتے ہیں من صحة وحسن۔ من بیانیہ ہے اور یہاں سے سند اور متن دونوں کے احوال کا بیان ہے احوال کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) احوال کی ایک قسم وہ ہے جو سند اور متن دونوں کو شامل اور عام ہے کہ آیا یہ حدیث صحیح ہے، حسن ہے یا ضعیف ہے۔

---

[۱] صاحب اعلاء السنن نے اس کی اصطلاحی تعریف یوں نقل کی ہے علم الحدیث الخاص بالدرایۃ: علم یعرف منه حقیقة الروایة وشروطها وانواعها واحكامها وحال الرواة وشروطهم واصناف المرويات وما يتعلق بها (مقدمہ اعلاء السنن ج۱ ص۔)

[۲] وقال ابن جماعة: المحدثون يستعملون السند والاسناد لشيء واحد (تدریب الراوی ص۔)

یعنی سند اور متن کے اعتبار سے اس کا درجہ کون سا ہے۔

صحیح مارواہ عدل تام الضبط بسند متصل خالیاعن الشذوذ والعلۃ کو کہتے ہیں۔ اور حسن مارواہ عدل خفیف الضبط بسند متصل خالیاعن الشذوذ والعلۃ کو کہتے ہیں[۱]۔

تو حدیث میں صحت و حسن اور ضعف کا حکم سند اور متن دونوں کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے۔ حدیث کے یہ حالات عام ہیں اور سند و متن دونوں کو شامل ہیں۔ علاوہ ازیں علم درایۃ الحدیث میں جب احادیث کے مراتب معلوم ہوجائیں تو ان کے احکام بھی بتائے جاتے ہیں مثلاً صحیح حدیث کا حکم کیا ہے اس کے ساتھ فرضیت ثابت ہوتی ہے یا نہیں۔ صحیح احادیث احکام و مسائل کے ثبوت میں حجت ہیں یا نہیں؟ ضعیف حدیث کا حکم کیا ہے؟ جب متعدد ضعاف احادیث جمع ہوجائیں تو ان کا درجہ کونسا ہے؟ مسائل میں ضعیف حدیث کا حکم کیا ہے؟ اور فضائل میں کیا ہے وغیرہ۔

(۲) اور علو و نزول سے دوسری قسم یعنی احوالِ خاص کا بیان ہے کبھی سند عالی ہوتی ہے اور کبھی سافل۔ راوی اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان اگر وسائط کم ہوں تو سند عالی ہے اگر وسائط کثیر ہوں تو سند سافل ہے۔ جیسا کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں بائیس کے قریب ایسی روایات نقل کی ہیں جن میں امام بخاری اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان صرف تین واسطے ہیں جو ثلاثیات بخاری کہلاتے ہیں۔

وکیفیۃ تحمل والاداء تحمل حدیث کی کیفیات مختلف ہیں مثلاً استاد عبارت پڑھے اور طلبہ سنیں یہ ایک کیفیت ہے اور کبھی تلمیذ قراءۃ کرتا ہے اور استاد سنتا ہے یہ دوسری کیفیت ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ استاد قراءۃ کرتا ہے اور نہ طلبا استاد کو سناتے ہیں بلکہ طالب علم کی استعداد و صلاحیت پر استاد کو اعتماد و اطمینان ہوتا ہے اور وہ اپنی جانب سے طالب علم کو حدیث کی اجازت مرحمت فرماتا ہے۔ یہ تحمل حدیث کی تیسری کیفیت ہے[۲]۔ کیفیت تحمل حدیث کی طرح کیفیت ادا کو بھی محفوظ رکھنا ضروری ہے مثلاً اگر استاد نے عبارت پڑھی ہے تو حدثنا یا حدثنی اور اگر طالب علم نے عبارت پڑھی ہے تو اخبرنا یا اخبرنی کے الفاظ سے طریق ادا کو محفوظ اور واضح کیا جاتا ہے اگر درمیان میں واسطہ ہو اور لقاء مبہم ہو تو عن سے اس کو اشارہ کیا جاتا ہے۔

وصفات رجال یعنی اس علم میں رواۃ کے حالات و صفات اور ان کے شروط سے بھی بحث کی جاتی ہے۔ کہ راوی عادل ہے ثقہ ہے یا غیر ثقہ ہے۔ حافظہ کیسا ہے؟ کمزور ہے یا قوی وغیرہ۔

الغرض علم حدیث مخصوص بالدرایۃ، اپنے اندر کثیر علوم کو لئے ہوئے ہے۔ ستر، اسی انواع ہیں جن پر یہ علم حدیث مشتمل ہے۔ علماء اور ائمہ حدیث نے ہر دور میں فن کی بڑی خدمات کیں ہیں۔

---

[۱] صحیح اور حسن دونوں یہ مقبول من الاحاد کے انواع سے ہیں والمقبول من الاحاد علی انواع منہا الصحیح لذاتہ۔ وھو خبر الواحد المتصل السند بنقل عدل تام الضبط غیر معلل بقادح ولا شاذ فان خف الضبط والصفات الاخری فیہ فھو الحسن لذاتہ فان تعددت طرق الحسن لذاتہ بمجیئہ من طریق آخر اقوی او مساویہ او طرق اخری ولو منحطۃ فھو الصحیح لغیرہ وخبر الواحد الذی یرویہ من یکون سیئ الحفظ ولو مختلطاً لم یتمیز ما حدث بہ قبل الاختلاط او یکون مستوراً او مرسلاً لمحدیثہ او مدلساً فی روایتہ من غیر معرفۃ المحذوف فیھما، فیتابع ایاً کان منھم من ھو مثلہ او فوقہ فی الدرجۃ من السند فھو الحسن لغیرہ وان قامت قرینۃ ترجح جانب قبول مایتوقف فیہ فھو الحسن ایضاً لکن لا لذاتہ۔ مقدمہ اعلاء السنن ج ۱ ص ۲۳

[۲] اس کے علاوہ تحمل حدیث کے دیگر اقسام المکاتبہ یا المراسلہ المناولہ اور الوجادہ وغیرہ کا ذکر بھی کتابوں میں آیا ہے (م)

علامہ حافظ ابن حجرؒ نے علم درایۃ الحدیث کے ستر اسی علوم و اقسام کا خلاصہ نخبۃ الفکر کی صورت میں لکھ دیا ہے جسے دارالعلوم دیوبند میں اور ہمارے ہاں دارالعلوم حقانیہ میں بھی مشکوٰۃ شریف کے ساتھ پڑھایا جاتا ہے علم درایۃ الحدیث کی اصطلاحات میں غالباً سب سے پہلی کتاب لکھنے والے قاضی ابو محمد رامہرمزی ہیں جنہوں نے المحدث الفاضل لکھی جو اپنے زمانہ کی جامع ترین کتاب ہے۔[۱]

علم درایۃ الحدیث کا موضوع سند اور متن دونوں ہیں۔

فائدہ اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے صحاح احادیث اور غیر صحاح کی معرفت اور دونوں کے درمیان امتیاز حاصل ہوتا ہے اور احادیث کے اقسام، احکام، اور احکام فقہ کے دلائل معلوم ہوتے ہیں۔

علم روایۃ الحدیث کی دو تعریفیں علم الحدیث مخصوص بالروایۃ کی تعریف علماء اصول فقہ نے یوں کی ہے۔

ھو علم یعرف بہ اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ اقوال سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات ہیں مثلاً قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم بکذا، امر النبیؐ بکذا، نھی النبی عن کذا وغیرہ، چونکہ آپ کے ارشادات و اقوال عربی زبان میں ہیں اور علم حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال سے بحث ہوتی ہے۔ اسلئے عربی کلام کا سیکھنا اور عربی سیکھنے کیلئے صرف نحو ادب و معانی کی تحصیل ضروری ہے تاکہ احادیث رسول کی اصل مراد تک رسائی ہو سکے۔ افعال سے مراد امور اختیاریہ ہیں۔ غیر اختیاری اور طبعی امور اس سے خارج ہیں مثلاً سانس لینا وغیرہ اور نہ ایسے امور مراد ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہوں۔ افعال النبی کے تحت تقریر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی داخل ہے مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی مسلمان نے کوئی کام کیا حضورؐ نے اس کو دیکھا یا آپؐ کو اس کا علم ہوا مگر نکیر نہ فرمائی اور سکوت اختیار کیا یہ تقریر ہے جو افعال کے تحت داخل ہے۔

---

[۱] ابو محمد رامہرمزی کے بعد دوسرے شخص ابو عبداللہ حاکم نیشاپوری ہیں جنہوں نے بڑی عمدگی سے اس فن کی تہذیب کا کام کیا (مقدمہ ابن خلدون ص ۳۲۹) پھر خطیب ابوبکر بغدادی نے "الکفایہ" کے نام سے روایت کے اصول و ضوابط پر ایک کتاب لکھی بلکہ فن حدیث کے ہر نوع پر مستقل رسالے قلم بند فرمائے پھر یہ فن تدریجی طور ارتقاء پذیر رہا قاضی عیاض کی "الالماع" اور ابو حفص میان جی مالا یسع المحدث جہلہ کے نام سے کتابیں تصنیف کیں یہاں تک کہ ابن الصلاح نے اپنی شہرہ آفاق کتاب مقدمہ ابن الصلاح لکھی جس کے مضامین کو منظوم کیا گیا۔ بعض نے اس کے مختصرات لکھے بعض نے استدراک لکھا اس پر تنقیدیں اور حمایت بھی ہوئی اس پر حواشی تحریر ہوئے۔ عراقی کا الفیہ نظم الدرر فی علم الاثر بھی مقدمہ ابن الصلاح کے مضامین کی تلخیص ہے اسی کے مقابلہ میں علامہ سیوطی نے بھی الفیہ لکھا جس میں بہت اہم نکتے اور بڑے کار آمد فوائد کا اضافہ کیا ہے فن حدیث میں لکھے گئے مفید اور جامع متون میں شہاب الدین احمد بن علی بن حجر عسقلانی کے نخبۃ الفکر فی مصطلح اہل الاثر کو ایک خاص مقام اور امتیاز حاصل ہے خود مصنف نے نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر کے نام سے اس کی ایک جامع اور قابل قدر شرح تصنیف فرمائی ہے جس پر متعدد حواشی بھی لکھے گئے ہیں نخبۃ الفکر کی متعدد شروح لکھی گئی ہیں ابن حجر کے فرزند کمال الدین محمد بن احمد بن حجر عسقلانی نے نتیجۃ النظر فی شرح نخبۃ الفکر کے نام سے ایک جامع شرح تصنیف کی ہے مشہور شروحات میں امعان النظر مصطلحات اہل الاثر اور الیواقیت والدرر کے نام لئے جا سکتے ہیں۔ ملخصاً از معرفۃ علوم الحدیث للحاکم نیساپوری (م) [۲] دیکھئے مقدمۃ اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۸ اما اقوالہ: فھو الکلام العربی فمن لم یعرف الکلام العربی بجھاتہ فھو بمعزل عن ھذا العلم وھی: کونہ حقیقۃ ومجازا وکنایۃ وصریحا وعاما وخاصا ومطلقا ومقیدا ومحذوفا ومضمرا ومنطوقا ومفھوما واقتضاء واشارۃ وعبارۃ ودلالۃ وتنبیھا وایماء ونحو ذلک مع کونہ علی قانون العربیۃ الذی بینہ النحاۃ بتفاصیلہ وعلی قواعد استعمال العرب وھو المعبر عنہ بعلم اللغۃ۔

باقی رہے حالات تو حالات کے بھی دو اقسام ہیں، اختیاری حالات ۲۔ غیر اختیاری حالات۔
اختیاری حالات افعال کے تحت داخل ہیں۔ غیر اختیاری حالات سے علماء اصول فقہ بحث نہیں کرتے۔ اور نہ ہی ان سے احکام و مسائل کا استنباط ہوتا ہے مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش، عمر، مثلاً چہرہ مبارک قامت مبارک اور اس نوع کے جملہ غیر اختیاری حالات کے اختیار کرنے پر انسان مکلف نہیں۔

فقہ اور اصول فقہ کے موضوع کے لحاظ سے علماء اصول کی یہ تعریف جامع اور اپنے دائرہ کار تک واضح اور انسب ہے کہ فقہاء کا اصل مقصد و موضوع احکام و مسائل کا استنباط ہے اس لئے وہ ان چیزوں سے بحث ہی نہیں کرتے جن سے احکام ثابت نہیں ہوتے۔

محدثین کی تعریف (۲) مگر محدثین حضرات کا مقصد و موضوع صرف احکام و مسائل کا استنباط نہیں بلکہ ان کا مقصد ہر اس چیز کو محفوظ کرنا ہے جس کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی بھی حیثیت سے کوئی تعلق ہو خواہ اس کی نوعیت کچھ بھی ہو تکوینی ہو یا تشریعی طبعی ہو یا غیر طبعی چنانچہ محدثین حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال، احوال خواہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری، طبعی ہوں یا کسبی، سب کا بیان کرتے ہیں چونکہ محدثین کا واحد مقصد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زندگی کے حالات کو محفوظ کرنا ہے۔ لہٰذا وہ علم روایۃ الحدیث کی تعریف یوں کرتے ہیں علم یعرف به مایضاف الی النبی صلے اللہ علیه وسلم قولاً او فعلاً او تقریراً اوسکوتا من حیث انه نبی ورسول یا علم یعرف به اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وافعاله واحواله من حیث انه نبی ورسول صلی اللہ علیه وسلم۔

قید من حیث انه رسول کا فائدہ علم الحدیث کی تعریف میں "من حیث انه نبی ورسول کا اعتبار ضروری ہے ہر موضوع میں قید حیث کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات و حالات سے جس طرح محدثین بحث کرتے ہیں مؤرخین بھی کرتے ہیں کفار اور منکرین نبوت نے بھی تاریخ میں آپ کی زندگی اور کمالات و حالات کو بیان کیا ہے آپ کی دعوت، مساعی، انقلاب، عدل و حکومت کو اپنی اپنی کتابوں میں تحریر کیا ہے لیکن دونوں میں فرق ہے۔ محدثین آپ کی ذات سے "من حیث انه نبی" کے بحث کرتے ہیں اور مؤرخین "من حیث انه من وقائع العالم کے آپ کے حالات کو اپنی تاریخوں میں قلم بند کرتے ہیں۔

اعتبار حیثیت کو سمجھنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی رضیت باللہ ربا وبالاسلام دینا و بمحمد نبیاً پر غور کریں۔

رضیت باللہ ربا۔ ایک وہ مسلمان جو خدا کی شان ربوبیت و تربیت پر ایمان رکھتا ہے ہر حالت میں خدا سے راضی رہتا ہے چونکہ ہر قسم کے حالات انسان پر اس کے پالنے والے کی طرف سے آتے ہیں تو اس لئے وہ صحت اور بیماری کو فراخ دستی اور تنگ دستی کو فقر اور مفلسی کو اپنے رب کی طرف سے سمجھتا ہے اور اسی حال میں راضی رہ کر رضیت باللہ ربا کا عملی مظاہرہ کرتا ہے۔

وبالاسلام دینا، یعنی مومن اسلام کو بحیثیت "الدین" کے مانتا ہے مومن کا قبول اسلام اس لئے ہرگز نہیں کہ اسلام، سرمایہ داری اور اشتراکیت سے زیادہ بہتر اور عادلانہ نظام ہے بلکہ مومن کا یہ یقین ہوتا ہے کہ "اسلام" ہی "الدین" ہے اور من جانب اللہ زندگی گذارنے کے لئے یہی راستہ ہدایت کا ہے۔

وبمحمد نبیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات و حالات اور سیرت و تاریخ اور اسوۂ حسنہ تو ساری دنیا

بیان کرتی ہے مسلم وغیرہ مسلم مورخین بھی بیان کرتے ہیں آپ کی عدالت وشجاعت اور کمالات کے سب قائل نہیں لیکن من حیث الرسول آپ کو تسلیم کرنا صرف اہل اسلام کے ساتھ خاص ہے کہ اس نوعیت کے ایمان یقین اور تسلیم و اعتقاد سے مسلمانوں کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام بھی درحقیقت اللہ رب العزت کے احکام ہیں۔

مؤرخ و محدث میں فرق اس ساری تفصیل کو سامنے رکھ کر محدث اور مؤرخ کے درمیان فرق بھی معلوم ہوا ان محدثین کو حدیث کی عظمت اور احترام ہوتا ہے۔ جیسا کہ امام بخاری اور امام احمد حنبل کے واقعات میں آتا ہے کہ ان کو دوران درس حدیث زہریلے جانور ڈستے رہے مگر انہوں نے حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت میں کوئی فرق نہ آنے دیا جبکہ مؤرخین کے قلوب اس قسم کی عظمت اور احترام سے خالی ہوتے ہیں۔

یہ تفصیل اس لئے عرض کر دی کہ قید حیثیت کا صحیح مفہوم سمجھا جا سکے

متقدمین اور متاخرین کی تعریف حدیث میں فرق متقدمین حضرات کے نزدیک حدیث عام تھی۔ مرفوع، موقوف اور مقطوع روایات پر بھی احادیث کا اطلاق ہوتا تھا اس لئے متقدمین کی کتب حدیث میں مرفوع روایات کے علاوہ موقوف اور مقطوع روایات بھی نقل ہوتی چلی آئی ہیں مایضاف الی النبیؐ کو مرفوع مایضاف الی الصحابی کو موقوف اور مایضاف الی التابعی اوالتبع تابعی کو مقطوع کہتے ہیں۔ جو حکماً مرفوع ہیں کیونکہ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے علوم و معارف کا منبع اور اصل سرچشمہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے صحابہ اور تابعین کے قرون پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیریت کی شہادت دی ہے۔ خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم صحابی کسی کام کا حکم دیتا ہے یا کوئی کام کرتا ہے یا کسی کام سے روکتا ہے تو ہمارا یقین ہے کہ وہ صحابی کا اپنا عندیہ نہیں ہوتا بلکہ لامحالہ اس نے حضورؐ کو دیکھا ہوتا ہے یا آنحضرتؐ سے سنا ہوتا ہے اس لحاظ سے مایضاف الی الصحابی براہ راست مایضاف الی النبیؐ ہے' اور تابعی و تبع تابعی کو بھی اسی پر قیاس کر لیجئے کہ ان کا ہر کام اور قول صحابہؓ سے ماخوذ اور ان ہی کی بتلائی ہوئی راہ ہوتی ہے تو تبع تابعی اور تابعی کے اقوال و افعال بھی بالواسطہ حضورؐ کے چشمہ ہدایت سے ماخوذ ہیں گویا حکماً حضورؐ ہی کے افعال و اقوال ہیں۔ اس لئے متقدمین ائمہ حدیث نے اپنی کتب میں مرفوع کے علاوہ موقوف اور مقطوع روایات کو بھی مایضاف الی النبیؐ حقیقۃً و حکماً کے اطلاق کے پیش نظر اپنی کتب حدیث میں جمع کر دیا ہے' مؤطا امام مالکؒ جسے صحیح للبخاری سے پہلے اصح الکتب بعد کتاب اللہ کا مقام حاصل تھا۔ سب سے پہلی کتاب ہے جس میں مرفوع اور موقوف اور مقطوع روایات کو جمع کیا گیا ہے' مصنف عبدالرزاق مصنف ابن ابی شیبہ بھی اسی قبیل سے ہیں۔

متاخرین ائمہ حدیث نے مرفوع احادیث کو موقوف اور مقطوع روایات سے علیحدہ کیا اور اپنی تصنیفات میں صرف ان روایات کو درج کیا جو حقیقۃً مرفوع تھیں۔ یہ متقدمین سے مخالفت نہیں بلکہ متاخرین کا ایک عظیم علمی کارنامہ اور امت پر بہت بڑا احسان ہے اور درحقیقت یہ متقدمین کے علوم کی مزید تنقیح ہے جو متاخرین نے انجام دی ہے تو اس لحاظ سے "فقط" مایضاف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مرفوعات کے تمام ذخیرہ پر اطلاق ہوتا ہے۔

موضوع علم الروایۃ (۱) ایک قول یہ ہے کہ علم روایۃ الحدیث کا موضوع سند اور متن ہے۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے اسکا موضوع ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حیث انہ رسول اللہ ہے[1]۔ علم الحدیث کا غایۃ الفوز بسعادۃ الدارین ہے۔

---

[1] علامہ جلال الدین سیوطی اور آپ کے شیخ علامہ محی الدین الکافیجی نے قول اول کو ترجیح دی ہے کما فی تدریب الراوی للسیوطی ص۵۔ قال وکان یقول (محی الدین الکافیجی) عن القول الثانی: ہذا موضوع الطب لا موضوع الحدیث۔

فضیلت علم الحدیث

علم حدیث کی فضیلت و شرف اور برتری کے لئے اتنا کافی ہے کہ اسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہونے کا شرف حاصل ہے جس کے اخذ وتحصیل کا حکم خود اللہ رب العزت نے دیا ہے ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا۔ (الآیۃ)

مشتغل بالحدیث خواہ وہ معلم ہو یا متعلم، کسی بھی طبقہ سے تعلق رکھنے والا کیوں نہ ہو لیکن اُسے اشتغالِ حدیث حاصل ہے حدیث پڑھتا ہے، سنتا ہے۔ یاد کرتا ہے خود عمل کرتا ہے دوسروں کو سناتا ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی مقبول ومستجاب دعا میں اپنا استحقاق پیدا کرلیتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا نضر اللہ عبدا سمع مقالتی فحفظہا فوعاہا واداہا فرب حامل فقہ غیر فقیہ[۱] (الحدیث)

نضارت ترو تازگی، سرسبزی وشادابی اور ہر لحاظ سے خوشحالی واطمینان کو کہتے ہیں، وعی حفاظت کو کہتے ہیں۔ جو قلب ودماغ حفظ ومطالعہ، تفسیر وتشریح، تبلیغ وتعلیم عمل وکردار غرض جس نوع سے بھی حدیث کی خدمت انجام دی جائے سب کو شامل ہے۔ اسی طرح لفظ ادا بھی خدمتِ حدیث کے تمام انواع اور اشاعت وتبلیغ کے تمام پہلوؤں کو جامع اور ہمہ گیر ہے جو شخص بھی خدمتِ حدیث اور اس کی اشاعت میں مصروف ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس مقبول ومستجاب دعا میں اس کا استحقاق ہے۔

فرب حامل فقہ غیر فقیہ یعنی بسا اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ فقہ پر مشتمل حدیث ایک شخص کو یاد ہوگی مگر وہ خود فقیہ نہ ہوگا۔ اور بعض اوقات فقہ واجتہاد اور استخراج مسائل میں تلمیذ کو بھی ایسا مقام حاصل ہو جاتا ہے جو استاد کو حاصل نہیں ہوتا اور تلمیذ فقہ میں استاد سے فائق ہوتا ہے[۲]۔

---

۱ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا سے جہاں علم حدیث کی فضیلت ودرجہ اور اس کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے تو وہاں فقہ اور اس کی قدر ومنزلت، اجتہاد واستنباط اور تخریج احکام ومسائل کی ضرورت کو بھی بڑے لطیف پیرائے میں بیان کردیا گیا ہے اس حدیث سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ علم حدیث کا حقیقی مقصد الفاظ پر غور وفکر اور ان سے مسائل کا فقہی استنباط کرنا ہے حضرات محدثین کا کام الفاظِ حدیث کی حفاظت اور حدیث کو بعینہٖ فقیہ ومجتہد تک پہنچانا ہے۔ یہ حدیث حجیتِ حدیث کیلئے بھی قوی مستدل ہے اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث سننے پھر آگے پہنچانے کی ترغیب دی ہے اس کے یاد کرنے اور خوب محفوظ کرنے کی تاکید فرمائی ہے بلکہ بخاری (بخاری ج ۱ ص ۱۶) کی ایک روایت میں دوسروں تک پہنچانے کا امر اور حکم دیا (فلیبلغ الشاہد الغائب) اور یہ خطاب ہجرت کے دسویں سال حجۃ الوداع کے موقعہ پر منیٰ میں خیف کے مقام پر ایک لاکھ کے زائد صحابہ کرام سے فرمایا تھا جیسا کہ حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت میں ہے خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (الحدیث) اشتغالِ حدیث رکھنے والوں کیلئے نضارت دنیوی واخروی کی دعا والی روایت درایۃً ہر لحاظ سے مستند اور قوی ہے تقریباً تیئیس ۲۳ صحابہ کرام سے اس کے شواہد اور مؤیدات منقول ہیں امام حاکم نے اس کو مشہور حدیثوں میں شمار کیا ہے (معرفۃ علوم الحدیث) امام سیوطی نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے (م) ۲ جیسا کہ ایک مرتبہ امام اعظم ابو حنیفہ اپنے استاذ سلیمان بن مہران ابو محمد الاعمش الکرخی کی مجلس میں تھے کسی نے سوال کیا تو امام اعمش نے امام ابو حنیفہ کو جواب کے لئے ارشاد فرمایا امام صاحب نے جواب دیا تو اس کو بہت پسند فرمایا۔ اور پوچھا کہ یہ جواب آپ نے کس دلیل سے دیا ہے امام صاحب نے فرمایا کہ فلاں حدیث سے جو آپ ہی سے میں نے سنی ہے امام اعمش اس پر از حد متحیر ہوئے اور فرمایا کہ اے گروہ فقہاء! واقعی ہم لوگ تو صرف دوا فروش ہیں اور تم طبیب ہو (عقود الجواہر) اسی طرح کا ایک واقعہ امام اعمش کا امام ابو یوسفؒ کے ساتھ بھی پیش آیا کہ امام اعمش نے فرمایا تھا کہ یہ حدیث مجھ کو اس وقت (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اساتذہ کا رتبہ و مقام اور عظمت اپنی جگہ مسلم لیکن ذہانت فکری جودت اور فہم کی تیزی میں بعض اوقات تلامذہ بھی اساتذہ سے فائق ہو جاتے ہیں مثلاً صحابیت ایک مقام و مرتبہ ہے جس کی عظمت کو روئے زمین کے تمام اولیاء اقطاب، تابعین وائمہ اور فقہاء جمع ہو جائیں حاصل نہیں کر سکتے۔

امام شافعیؒ سے کسی نے دریافت کیا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا رتبہ و مقام زیادہ ہے یا حضرت امیر معاویہؓ کا۔ تو امام شافعیؒ نے فرمایا کہ امیر معاویہؓ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت و صحابیت کا جو شرف حاصل ہے اور اس نے حضورؐ کی معیت میں غزوات میں جو گھوڑے دوڑائے ہیں اور جو گرد اڑ کر گھوڑوں کے نتھنوں میں جمع ہوئی ہے اس گرد و غبار کا جو مقام ہے عمر بن عبدالعزیز کا رتبہ اس کو بھی نہیں پہنچ سکتا۔ یہ تو شرف اور فضیلت کی بات تھی اور ایک حافظہ، اجتہادی صلاحیت، ذہنی اور فکری جودت نکتہ رسی اور باریک بینی ہے یہ فطری اور خلقی امور ہیں جس کو خدا تعالیٰ جتنا چاہتے ہیں عطا فرماتے ہیں جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے فرب حامل فقہ غیر فقیہ۔ امت میں سینکڑوں محدثین گزرے ہیں لیکن جو مقام و مرتبہ حدیث کی تدوین و اشاعت میں امام بخاری کو حاصل ہوا ہے وہ امام بخاریؒ کے بہت سے اساتذہ کو بھی حاصل نہ ہو سکا۔ تدوین فقہ، استخراج مسائل، اجتہاد و استنباط میں جو عظمتیں امام مالک، امام شافعیؒ، امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبل وغیرہ کو حاصل ہوئیں کوئی دوسرا مجتہد اور فقیہ یہ مقام حاصل نہ کر سکا۔ حدیث کے اس حصہ سے یہ معلوم ہوا کہ اصحاب فقہ کے درجات مختلف ہیںؐ۔ بہر حال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس مقبول دعا میں تمام مشتغلین حدیث کا استحقاق ہے اور یہ صرف دنیا کے ساتھ خاص نہیں بلکہ دنیا و آخرت کے تمام مراحل کو عام ہے اللہ پاک ہم سب کو اس کی اہلیت عطا فرما دے۔

مشتغلین حدیث حضورؐ کے خلفاء اور نائبین ہیں

۲۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ خدا کے حضور یہ دعا کی اللھم ارحم خلفائی تو صحابہ نے عرض کی یا رسول اللہ آپ کے خلفاء کون ہیں ارشاد فرمایا "الذین یحفظون الاحادیث ویؤدونھا۔ اور ایک روایت میں الذین یحفظون احادیثی ویبلغونھا الی الناس کے الفاظ منقول ہوئے ہیں تو اشتغال بالحدیث نبوت کی خلافت ہے جو محدثین و طلباء حدیث کو حاصل ہے۔

۳۔ اور ایک حدیث میں آیا ہے حضور ارشاد فرماتے ہیں ان اولی الناس بی یوم القیامۃ اکثرھم علی صلوٰۃ چونکہ حدیث پڑھانے اور پڑھنے والے کثرت سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیتے اور درود پڑھتے ہیں۔ قراۃ حدیث کثرت صلوٰۃ علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کو مستلزم ہے یہ ایک بہت بڑا شرف اور فضیلت ہے جو مشتغلین حدیث کو حاصل ہے۔

۴۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر حدیث نہ ہوتی تو کوئی بھی قرآن کو نہ سمجھ سکتا لولا السنۃ ما فھم

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) سے یاد ہے کہ تمہاری پیدائش کے آثار بھی نہ تھے لیکن اس کے معانی پر آج (جب امام ابو یوسف نے ایک حدیث سے کسی مسئلہ میں استدلال کیا) تنبہ ہوا بے شک ہم لوگ دوا فروش ہیں اور آپ لوگ اطباء ہیں یعنی دوا فروش تو دوا کے نام اور ان کے اچھے برے اقسام وغیرہ سب جانتا پہچانتا ہے لیکن طبیب نہ صرف ان چیزوں کا عالم ہوتا ہے بلکہ وہ ان کے خواص و تاثرات اور طریق استعمال وغیرہ بھی جانتا ہے (م)

لے کیونکہ بعض روایات میں ورب حامل فقہ الی من ہو افقہ منہ (مسند دارمی ج ۱ ص ۸۶) کے الفاظ منقول ہوئے ہیں یعنی بسا اوقات فقہ کی حدیث اٹھانے والے اپنے سے زیادہ فقیہ تک پہنچا دے گا۔

القرآن احق منا۔ مثلاً اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ قرآن حکیم میں کثرت سے اور بار بار آیا ہے اگر حدیث نہ ہوتی تو صلوٰۃ کے معنیٰ کی تعین نہ ہوسکتی۔ زکوٰۃ کی مراد واضح نہ ہوتی یہ صرف بطور تمثیل کے میں نے عرض کردیا ہے۔ ورنہ قرآن میں بعض چیزوں کا بیان اجمالی ہے حدیث اس کی تفصیل وتشریح ہے۔ صوم و زکوٰۃ کے مفصل احکام نماز کی تعداد رکعات فرائض و واجبات اوقات خمسہ کے علاوہ بیع وشراء اجتماعی قوانین وغیرہ یہ سب امور ایسے ہیں جن کی تفاصیل احادیث سے ثابت ہیں گویا فہم قرآن کے لئے حدیث موقوف علیہ کا درجہ رکھتی ہے۔

۵۔ امام شافعیؒ کا مشہور مقولہ ہے کہ ائمہ کرام کے تمام فقہی مسائل واحکام اور اجتہاد واستنباط حدیث کی شرح ہے اور احادیث کے تمام انواع واقسام قرآن کی شرح ہیں جمیع ما تقوله الائمة رحمهم الله تعالىٰ شرح للسنة وجميع ما تقوله السنة شرح للقرآن۔

حجیتِ حدیث

آنحضرتؐ کے فرائض سہ گانہ امام اعظم ابوحنیفہؒ نے جو یہ فرمایا کہ لولا السنة ما فهم القرآن اس سے اگر ایک طرف علم حدیث کے فضل وشرف اور عظمت ورفعت کو اشارہ ہوتا ہے تو دوسری طرف اس سے حجیت حدیث بھی ثابت ہوتی ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان وارشاد جس کا دوسرا نام حدیث وسنت ہے درحقیقت قرآن کے مبہمات ومجملات کے لئے ایضاح وتفصیل مشکلات ومخفیات کے لئے تفسیر واظہار بلکہ بعثت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد آپ کے عہدۂ نبوت ورسالت کا فرض منصبی اللہ رب العزت نے تلاوتِ آیات تعلیم کتاب وحکمت اور لوگوں کا تزکیۂ اخلاق بتایا ہے۔ هو الذي بعث في الاميين رسولاً منهم يتلوا عليهم اٰيٰته ويزكيهم ويعلمهم الكتٰب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلٰلٍ مبين ٥

بعثت فی الامیین کی حکمت اللہ رب العزت نے امیین (ان پڑھوں) میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت فرمائی بظاہر عقل کہتی ہے کہ جب امام الرسل خاتم الانبیاء اور ایک عظیم الشان پیغمبرؐ کو مبعوث کرنا تھا تو مناسب یہ تھا کہ اس کے لئے ایسا ملک منتخب کیا جاتا جو تہذیب وتمدن اور تعلیم وتنظیم کا گہوارہ ہوتا جس کے باشندے تعلیم یافتہ ہوتے جو آپ کی تحریک آپ کے عقائد ونظریات اور آپ کی تعلیم تنظیم کو قبول کرکے جلد از جلد خدا کی زمین پر ایک صالح نظام قائم کردیتے۔ تبلیغ اور اشاعت اسلام کو اس سے خوب شہ ملتی لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت فی الامیین کو عین حکمت ومصلحت قرار دیا ہے جس میں دو حکمتیں پیش نظر تھیں۔

(۱) اگر مہذب ومتمدن اور تعلیم یافتہ ملک کو آپ کی بعثت کے لئے منتخب کیا جاتا تو اس کے باشندے یقیناً اپنی علمی صلاحیتوں سے آپ کی دعوت کو سمجھ کر آپ کے رفیق بن جاتے اور انہیں آپؐ سے علمی استفادہ کا خوب موقعہ میسر آجاتا جو اسلام کی اشاعت اور تبلیغ وعروج کا باعث بنتا مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ اندیشہ بھی موجود تھا کہ مخالفین اور معاندین کو یہ کہنے کا موقعہ مل جاتا کہ حضورؐ کے پہلے رفقاء تعلیم یافتہ تھے مہذب تھے انہیں تمدن ومعاشرت کے آداب پہلے سے حاصل تھے اسلام کی ترقی ہوئی اس لئے کہ آپؐ کو تعلیم یافتہ رفقاء کی جماعت میسر آگئی۔ اور تبلیغ اسلام کی کامیابی کا سہرا بظاہر اس وقت کے تعلیم یافتہ طبقہ کے سر پڑا تا مگر اللہ رب العزت نے دنیا کو یہ اعتراض کرنے کا موقعہ ہی نہ دیا اور نہ ایسی خامی پیدا ہونے دی جس کی طرف دشمن کی انگلی اٹھ سکے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عرب کے امیین (ان پڑھوں) پر

اور جاہل معاشرہ کی طرف بھیجا جہاں چند ایک لکھنے والوں کے سوا کوئی ایک بھی ایسا نہ تھا جو لفظِ تعلیم سے آشنا ہو۔ علوم سے وحشت تھی، تہذیب کا نشان بھی نہ ملتا تھا. جب حضورؐ تشریف لائے اور تعلیم و تبلیغ کا آغاز کیا. تو اسی جاہل تمدن سے اللہ کریم نے حضرت ابن مسعود جیسے فقیہ حضرت ابن عباس جیسے حبر الامۃ، صدیق اکبر اور حضرت عمر جیسے مدبر اٹھائے حضورؐ کا ایک ایک صحابی علوم و معارف کا پہاڑ بن گیا، اور عجیب بات یہ ہے کہ صحابہ نہ تو کسی دارالعلوم کے فارغ التحصیل تھے اور نہ ہی کسی یونیورسٹی کے سند یافتہ اور نہ کسی کالج میں داخلہ لیا تھا بس صحبت رسولؐ کا فیض تھا. اور مکتب نبوی کی تعلیم تھی کہ عرب کے چرواہے اور بدو جو تعلیم اور تہذیب و تمدن سے آشنا تک نہ تھے دنیا کو علوم و معارف کی تعلیم دی۔ تہذیب و تمدن کا درس دیا اور ایک ایسا انقلاب برپا کیا کہ دنیا نہ تو پہلے اس کی نظیر پیش کر سکی اور نہ آئندہ کوئی اس کی مثال قائم کر سکتا ہے۔

۲۔ دوسری حکمت یہ بھی پیش نظر تھی کہ ان پڑھ بہ نسبت پڑھے لکھے اور تعلیم یافتہ لوگوں کے جلد متوجہ ہوتے ہیں اور زیادہ اثر قبول کرتے ہیں جن کی ذہن کی تختی صاف ہو یا اس پر ثبت شدہ نقوش کچے ہوں تو وہاں ایک نیا نقش بنانا آسان ہوتا ہے اور اگر پہلے سے کوئی کچے نقوش موجود بھی ہیں تو انہیں بآسانی دھو کر نئے نقوش کو ثبت کیا جاسکتا ہے بخلاف ایسے اذہان کے جن کی ذہنی تختیاں فولادی ہوں اور ان کے نقوش پختہ ہوں گاڑھے گئے ہوں یا کندہ کر دیئے گئے ہوں تو ان کا ازالہ نہ تو دھونے سے ہوتا ہے اور نہ رگڑنے سے بعض اوقات کھرچنے سے بھی ازالہ مشکل ہوتا ہے، یہی حکمت تھی جو حکیم مطلق کے پیش نظر تھی کہ مہذب و متمدن ملک اور تعلیم یافتہ معاشرہ میں رہنے والے افراد کے اذہان پر پہلے سے ایک تعلیم و نظریہ کے نقوش کندہ ہیں جن کا ازالہ آسانی سے ممکن نہیں. بخلاف جاہل معاشرہ کے. کہ ان کے اذہان صاف ہیں اور اگر کچھ ثبت بھی ہے تو وہ کچا ہے جس کا ازالہ آسان ہے. عموماً جاہل معاشرہ کے افراد جہل بسیط میں مبتلا رہے ہیں جنہیں اپنی جہالت کا اعتراف ہوتا ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ ہم علوم و معارف سے جاہل ہیں. جب کہ تعلیم یافتہ اور مہذب معاشرہ (اسلامی تعلیم اور اسلامی تہذیب سے قطع نظر) کے افراد جہل مرکب میں مبتلا ہوتے ہیں. جنہیں اپنے چند سیکھے ہوئے حروف پر غرور ہوتا ہے اور حقیقی علوم سے کورے ہونے کے باوجود بھی وہ سمجھتے ہیں کہ علم و تہذیب کے تمام پہلوؤں کا ہمیں علم ہے یہ ضدی اور انا ئی قسم کے لوگ ہوتے ہیں اور ان کی اصلاح بڑی مشکل ہوتی ہے۔ فارسی کا شعر مشہور ہے۔ ؎

آں کس کہ نداند و بداند کہ بداند　　　　در جہلِ مرکب ابدالدھر بماند

یا جیسا کہ شاعر نے کہا ؎

ان کنت لا تدری فتلک مصیبۃ　　　　ان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم

تمدنی اثرات کی ایک مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم، فرعونی تعلیمات، فرعونی معاشرت اور تہذیب و کی پروردہ تھی، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعوت کو اگرچہ قبول کیا اور ایمان لائی لیکن فرعونی تعلیم و تہذیب سے جو نقش کندہ ہو چکے تھے وہ مکمل طور زائل نہ ہو سکے. جب بحیرۂ قلزم سے پار ہوئے اور فرعونی گرفت سے آزاد ہوئے تو فرعونی تہذیب اور تعلیم جس کے وہ رسیا ہو چکے تھے پھر سے ابھرنے لگے اور انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے مطالبہ کر دیا کہ۔

قالوا یموسی اجعل لنا الٰھا کما لھم الھۃ (الآیہ)

اور جب، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اعلانِ جہاد کیا تو قوم کے کہا۔ فاذھب انت وربک فقاتلا انا ھٰھنا

قاعدون (الآیہ) اللہ تعالیٰ نے ایسی سزا دی چالیس کم سال تک وادیٔ تیہہ میں سرگردان رہے جو بوڑھے تھے وہ مرگئے باقی جو رہ گئے سب بچے تھے اور وادیٔ تیہہ کی آزاد فضا میں پل کر جوان ہوئے تھے فرعونی تمدن اور فرعونی تعلیم سے یکسر ناآشنا تھے اس لئے ان کا کردار اپنے آباد کے کردار سے مختلف رہا۔ اور پیغمبر کے مطیع رہے۔ خلاصہ یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو امیین (ان پڑھوں) کے معاشرہ میں نبوت کے کام کیلئے خدا تعالیٰ کا مبعوث فرمانا عین حکمت، مصلحت کے مطابق تھا۔

قرآن وسنت میں تلازم

میں نے پہلے عرض کر دیا تھا کہ اس آیت میں اللہ رب العزت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے مقاصد یا عہدۂ رسالت ونبوت کے فرائض منصبی بیان فرمائے ہیں۔

یک تلاوت آیات، دوم تعلیم کتاب وحکمت اور سوم تزکیہ اخلاق وغیرہ قرآن کریم نے اگر ایک طرف رسول کے فرائض میں تلاوتِ آیات کو مستقل فرض قرار دیا ہے تو دوسری طرف تعلیم کتاب کو بھی جداگانہ فرض قرار دے کر یہ بتلا دیا کہ محض تلاوتِ آیات کا سن لینا یا محض عربی دانی فہم قرآن کے لئے کافی نہیں بلکہ تعلیم رسولؐ ہی کے ذریعہ قرآنی علوم ومعارف کا صحیح علم حاصل ہو سکتا ہے۔

جو لوگ قرآن کو رسولؐ کی تعلیمات (السنہ) سے جدا کر کے خود سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں خود فریبی میں مبتلا ہیں[1]۔ قرآنی مضامین کی شارح صرف وہی ذات ہو سکتی ہے جسے حق تعالیٰ سے بذریعہ وحی ہمکلامی کا شرف حاصل ہو۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا دوسرا فرض منصبی تعلیم حکمت ہے صحابہ وتابعین نے حکمت کی تفسیر سنت رسولؐ سے کی ہے اور پیغمبرانہ تعلیم وتربیت کے اصول وآداب کا نام سنت ہے۔

تزکیۂ اخلاق

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا تیسرا فرض منصبی لوگوں کا تزکیۂ اخلاق کرنا ہے۔ یہاں تزکیہ عام ہے جو ظاہری نجاسات سے پاکی کے علاوہ باطنی نجاسات، کفر وشرک فاسد اعتقاد، تکبر وحسد اور کینہ وعداوت اور حب جاہ ومال سب کو شامل ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جس قوم میں مبعوث ہوئے تھے کون نہیں جانتا کہ اس قوم کی اس وقت حالت کیا تھی۔ گھر گھر دشمنی تھی ہر قبیلہ عداوت کی آگ سے بھڑک رہا تھا۔ چھوٹی چھوٹی بات پر قتل وخون کر دینا، ایک عادت بن چکی تھی، عرب کا ہر فرد جذبہ انتقام کا خمیر بن چکا تھا کوئی بھی کسی کی ترچھی آنکھ برداشت نہیں کر سکتا تھا مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تزکیہ سے وہی قوم نہ صرف یہ کہ آپس کی عداوتیں بھول بیٹھی اور شیر وشکر ہو گئی بلکہ اس قوم کے بہادر اور جنگجو مکہ میں تیرہ سال گزارتے ہیں اور ایسی حالت میں گذارتے ہیں کہ کوئی ان کا

---

[1] عمران بن حصین سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک شخص سے (جو سنت وحدیث کا منکر تھا) فرمایا تم نرے احمق ہو کتاب اللہ میں تم نے کہیں پڑھا ہے کہ ظہر کی چار رکعتیں ہیں جن میں قرآن آہستہ پڑھا جاتا ہے اس کے بعد عمران نے نماز، زکوٰۃ وغیرہ کے احکام کا اس طرح ایک ایک کر کے ذکر کیا اور اس سے پوچھا کیا تمہیں کتاب اللہ میں اس کی تفصیلات ملتی ہیں؟ (پھر کیوں اس پر عمل کرتے ہو؟) یقیناً کتاب اللہ میں یہ تمام احکام مجمل اور مبہم طور مذکور ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث میں ان ہی احکام کی تفصیل فرمائی ہے (جامع بیان العلم ، مطرف بن عبد اللہ سے کہا گیا کہ ہمارے سامنے قرآن کے سوا اور کچھ بیان نہ کرو تو مطرف نے جواب دیا خدا کی قسم ہم بھی قرآن کی بجائے کسی اور چیز کے طلبگار نہیں ہیں لیکن ہم قرآن کو اس ذاتِ گرامی صلی اللہ علیہ وسلم سے لینا چاہتے ہیں جو ہم سے زیادہ قرآن جانتی ہے ڈاکٹر مصطفیٰ حسنی السباعی اپنی کتاب السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی میں لکھتے ہیں کہ امام اوزاعیؒ فرمایا ہے کہ کتاب اللہ سنت وحدیث کی اس سے زیادہ محتاج ہے جتنی سنت وحدیث کتاب اللہ کی محتاج ہے جامع بیان العلم میں حافظ ابن عبد البر نے امام اوزاعی کے اس مقولہ کی شرح میں لکھا ہے کہ سنت وحدیث کتاب اللہ کے معانی ومطالب کا دوٹوک فیصلہ کرتی ہیں اور اس کی مراد کو واضح کرتی ہیں (م م)

غمگسار اور ہمدرد نہیں سارا عرب دشمنی پر تلا ہوا ہے پتھر کھا رہے ہیں دھکے مل رہے ہیں ایسے عالم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جوابی کاروائی کی اجازت چاہتے ہیں مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبر کی تلقین کرتے ہیں بس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اشارہ پاتے ہی اپنے سر جھکا دیتے ہیں تیرہ سال تک مار کھاتے رہے مگر چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت نہ تھی اس لئے کوئی انتقامی کاروائی نہیں کی۔

الغرض ابتک قرآن کریم نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا میں بھیجنے کا مقصد یہ قرار دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کریم کے معانی واحکام کی شرح کرکے بیان فرمائیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نزّل الیھم ولعلھم یتفکرون۔ قرآن نے واضح طور پر کتاب اللہ کی تبیین وتشریح کو منصب نبوت کا تقاضا قرار دیا ہے۔

وحی متلو کا اعجاز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات جو معانی قرآن کا بیان اور متن قرآن کی تفسیر وتشریح ہیں وہ بھی درحقیقت وحی الٰہیہ ہیں جیسا کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ (الآیہ) یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمال وافعال تو کیا ایک حرف بھی آپ کے دھن مبارک سے ایسا نہیں نکلتا جو خواہش نفس پر مبنی ہو جب کہ دین کے باب میں جو کچھ بھی آپ ارشاد فرماتے ہیں وہ اللہ کی بھیجی ہوئی وحی اور اس کے حکم کے مطابق ہوتا ہے۔

وحی کی دو قسمیں ہیں[1] متلو اور غیر متلو، جن کا دوسرا نام وحی جلی اور وحی خفی ہے۔ اگر وحی کے الفاظ اور معانی دونوں خدا کی جانب سے ہوں یعنی کلمات کی نظم وترتیب بھی کلام نفسی وازلی ہی کی ہو تو اسے وحی متلو یا وحی جلی کہتے ہیں یہی کلام معجز ہے جو آپ پر نازل کیا گیا ہے اور یہی قرآن ہے جس کی ہر سورۃ اور ہر آیت سے دنیائے انسانیت اور بالخصوص اہل لسان عرب کو تحدی کی گئی ہے۔

قل ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثلہ وادعوا شھداءکم من دون اللہ ان کنتم صٰدقین (الآیہ) قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل ھذا القرآن لا یاتون بمثلہ ولو کان بعضھم لبعض ظھیرا قرآن حکیم کے اس کھلے چیلنج اور عظیم تحدی سے کفار ومخالفین اور معاندین کس قدر اشتعال میں آئے ہوں گے اور مقابلہ اور شکست دینے کے لئے کس قدر ان کا خون کھولا ہوگا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی تاریخ اس کی شاہد ہے کہ انفرادی واجتماعی ہر شکل میں اس چیلنج کا جواب دینے کی کوشش کی گئی بڑے بڑے اجتماعات فصحائے عرب کی خوب خاطر وتواضع کی گئی۔ مگر جب قرآن کے مقابلہ میں کوئی کلام آیا، تو سلیم الفطرت اعرابی نے قرآن کی آیات کی عربی ترکیبات دیکھ کر بے ساختہ کہہ دیا واللہ ما ھذا قول البشر اور کہا کہ یہ کلام تو معجز ہے، مگر اس کے مقابلہ میں پیش کیا گیا کلام دیکھ کر کہا کہ یہ تو کسی بیہودہ شخص کا کلام معلوم ہوتا ہے۔

اور قرآن کے مقابلہ میں جب بھی کچھ پیش کیا گیا تو وہ خرافات کے سوا کچھ نہ تھا مثلاً الفیل ما الفیل وما ادراك ما الفیل لہ ذنب وبیل وخرطوم طویل[2]۔ کتابوں میں قرآن کا مقابلہ کرنے والوں کی جس قدر عبارتیں نقل کی گئی ہیں وہ اس

---

[1] وحی کا لغوی معنیٰ الاشارہ السریعہ اور الاعلام فی خفاء ہے اور شرعی معنیٰ الاعلام بالشرع کو کہتے ہیں وحی شرعی صرف انبیاء کرام کے ساتھ مختص ہے بخلاف وحی فطری جیسا کہ الہام الٰہی سے شہد کی مکھیاں چھتہ بناکر اس میں شہد جمع کرتی ہیں۔ اور وحی ایجادی کہ مخلوق کے ذہنوں پر خالق کائنات کی طرف سے کوئی نئی چیز کا نقشہ فائض ہوتا ہے اور وحی عرفانی ایسے علوم اولیاء پر الہام کی راہ سے فائض ہوتے ہیں کہ ہر سہ نوع وحی غیر انبیاء کو بھی ہوتی ہے۔ وحی متلو اور غیر متلو درحقیقت وحی شرعی کے دو اقسام ہیں (م) [2] یہ مسیلمہ متنبی کذاب کی تک بندیاں ہیں جن کو تہذیب سیرۃ ابن ہشام ص ۱۲۱ میں نقل کیا گیا ہے جن میں ہدایت انسانی کی بوتک نہیں اور نہ ہی کسی بلیغ ماہر نے اسے قابل تذکرہ سمجھا۔ (م)

قدر سطحی ہیں کہ قرآن کے مقابلہ میں ان کا رکھنا بھی مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً

یا ضفدع نقی ما تنقین ۔ فلا الماء تکدرین ۔ ولا الشارب تمنعین ۔

اور مسیلمہ کذاب کا ایک الہام بھی کتابوں میں منقول ہے۔

قد انعم اللہ علی الحبلی ۔ اخرج منہا نسمۃ تسعی ۔ من بین صفاق وحشا

قرآن کریم کا اعجاز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ثبوت کے لئے ایک ابدی معجزہ اور حقانیت کی دائمی سند ہے دیگر انبیاء کے معجزات بھی تھے۔ جو ان کے دعوائے نبوت کی سند تھے مگر سب وقتی تھے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ عصائے موسیٰ، ید بیضاء، احیاء موتی وغیرہ۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی معجزات کثیر ہیں مثلاً شق قمر کا معجزہ۔ بے جان پتھروں کی شہادت نبوت المختصر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دس ہزار سے زائد معجزات ہیں۔ بظاہر یہ سب وقتی معجزے تھے۔ قرآن ہمہ وقتی معجزہ ہے۔ جو "فاتوا بسورۃ من مثلہ" کی صورت میں تاقیام قیامت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی دلیل اور دنیائے انسانیت کو چیلنج اور معجزہ ہے۔ جس کے الفاظ و معانی مضمون و مطالب سب منزل من اللہ نہیں۔

دوسرے انبیاء پر جو کتابیں نازل ہوئیں ہیں ان کے معانی و مطالب اور مضامین منزل من اللہ تھے لیکن نظم و الفاظ اور کلمات انبیاء کے ہوتے تھے۔ کہ دیگر آسمانی صحائف انجیل و توراۃ و زبور کتاب اللہ تھے کلام اللہ نہیں تھے۔ قرآن کتاب اللہ بھی ہے اور کلام اللہ بھی۔ حتیٰ کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی کلام الٰہی کے ایک حرف کے بدلنے کی اجازت نہیں جیسے انزا ویسے سنایا۔

مایکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی (الآیہ) الحمد للہ رب العلمین کلام اللہ ہے ایسا ہی پڑھے گا تو نماز جائز ہوگی۔ اگر ذرا بھی بدل دیا الحمد للہ کے بجائے للہ الحمد کہہ دیا تو نماز ناجائز ہوگی۔

وحی غیر متلو اور اگر وحی کا مضمون اور معانی و مطالب اللہ کی طرف سے ہوں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنے الفاظ میں ادا کیا ہو تو یہ وحی خفی یا وحی غیر متلو اور اصطلاحی الفاظ میں سنت یا حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کہلاتی ہے۔ پھر اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نسبت خدا کی طرف کی ہو تو وہ حدیث قدسی کہلاتی ہے مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو کہ قال اللہ کذا اور کبھی سیاق و سباق سے ایسا معلوم ہو تو یہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے تو حدیث قدسی ہے۔ اور جن کا تعلق محض آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے ہو آپ کے اقوال ہوں یا افعال اور ان کا تعلق شرائع و دیانات سے ہو۔ وہ احادیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کہلاتی ہیں۔ جو حج شرعیہ میں مستقل شرعی حجت ہیں اور نص قرآنی وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی میں تصریحاً ارشادات رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی وحی الٰہیہ قرار دیا گیا ہے۔

نبی کا اجتہاد بظاہر یہاں یہ شبہ وارد ہوتا ہے جسے منکرین حدیث حد سے زیادہ اچھالتے ہیں کہ آیت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر ارشاد اور فرمان وحی من اللہ ہوتا ہے۔ جو اس بات کو مستلزم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رائے اور اجتہاد کچھ نہیں فرماتے۔ حالانکہ صحاح احادیث میں ایسے متعدد واقعات مذکور ہوئے ہیں کہ شروع میں آپ نے ایک حکم دیا پھر بذریعہ وحی اس کو بدلا گیا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم من جانب اللہ نہیں تھا بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی رائے اور اجتہاد سے تھا۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ وحی خفی میں جو مضامین اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوتے ہیں کبھی تو ان میں کسی معاملہ کا صاف اور واضح فیصلہ اور حکم ہوتا ہے اور کبھی کوئی قاعدہ کلیہ بتلا دیا جاتا ہے جس کے احکام استخراج کرنے میں پیغمبر کو اپنی رائے سے

لہ و ۲ے صفحہ سابقہ حاشیہ ۲ میں درج ہے وہاں سے ملاحظہ فرمائیں۔

اجتہاد کرنا پڑتا ہے اس اجتہاد میں خطا کا امکان ہوسکتا ہے۔ تو اگر اجتہاد میں نبی سے خطا ہو جاتی ہے تو اللہ تعالےٰ کی طرف سے بذریعہ وحی اس کی اصلاح کردی جاتی ہے، بہرحال یہ تو ایک ضمنی بات تھی دراصل بات حجیت حدیث کی چل رہی تھی۔

اکثر انبیاء کی وحی، وحی خفی تھی تو ایسے رسول جن کو کتابیں دے کر لوگوں کی ہدایت کے لئے مبعوث کیا گیا ہے کی تعداد بہت قلیل ہے بخلاف ان رسولوں کے جو اپنے سے پہلے رسولوں کی کتابوں کی تعلیم و تبلیغ کرتے رہے۔ تو رسول اپنی امت کے لئے واجب الاتباع ہوتے ہیں اور امت کے لئے ان کی پیروی واجب ہوتی ہے۔ وما اتاکم الرسول فخذوہ ونہاکم عنہ فانتہوا[۱] (الآیہ) تو اب سوال یہ ہے کہ جب ان پیغمبروں کے پاس کتاب بھی نہیں تھی اور نہ وحی جلی نازل ہوتی تھی تو وہ کونسا پیغام تھا جو خدا نے انہیں اپنی امتوں کے نام دیا اور وہ کونسا ذریعہ تھا جس کی وجہ سے وہ مبعوث قرار دے دیئے گئے یا انہیں اپنی رسالت کا علم ہوا، دو میں ایک بات ضرور لازم آتی ہے۔ یا تو سارے سلسلۂ رسالت کا انکار کر دیا جائے (العیاذ باللہ) اور یا پھر رسولوں کی صداقت کا اعتراف کرنا ہوگا۔ رسولوں

---

[۱] یہ اور متعدد آیات سے قطعی طور ثابت ہے کہ سنت وحدیث پر عمل کرنا واجب ہے اور حدیث وسنت کے ہر حکم پر عمل کرنا گویا اصلاً قرآن حکیم کے حکم پر ہی عمل کرنا ہے اور وما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا سے حجیت حدیث کا استدلال ہر زمانہ میں متداول رہا ہے اور اسی طریقہ کو حضرت عبداللہ ابن مسعود نے اختیار کیا ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن عبدالبر نے اپنی مشہور کتاب جامع بیان العلم میں کئی ایک واقعات نقل کئے ہیں چنانچہ روایت ہے کہ (۱) بنو اسد قبیلہ کی ایک عورت، حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس آئی اور کہا اے ابو عبدالرحمٰن: میں نے سنا ہے کہ آپ نے ایسی عورتوں پر لعنت کی ہے جو بدن کی کھال گودتی ہیں یا گدواتی ہیں جو پیشانی کے بال نوچتی یا نچواتی ہیں جو دانتوں کے درمیان آرائش کے لئے خلا کرتی یا کراتی ہیں اور اس طرح اللہ کی فطری ساخت اور بناوٹ میں تبدیلیاں کرتی ہیں، عبداللہ بن مسعود نے فرمایا میں اسی فعل پر لعنت کیوں نہ کروں جن پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہے اور وہ قرآن کریم میں بھی موجود ہے۔ اس عورت نے عرض کیا بخدا میں اول سے آخر تک پورا قرآن پڑھا ہے مجھے تو قرآن میں کوئی ایسی آیت نہیں ملی۔ عبداللہ بن مسعود نے فرمایا اگر واقعی تو قرآن پڑھتی تو تجھے یہ آیت کریمہ ضرور ملتی وما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا۔ (۲) عبدالرحمٰن بن زناد نے ایک محرم شخص کو سلے کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو عبدالرحمٰن نے اس کو اس سے منع کیا تو اس محرم نے کہا تم قرآن کریم کی کوئی ایسی آیت پیش کرو جس سے تم میرا یہ لباس اتروا سکو یعنی جس میں حالت احرام میں سلے ہوئے کپڑے پہننے کی ممانعت موجود ہو تو عبدالرحمٰن نے یہی آیت کریمہ وما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا ان کے سامنے پڑھ دی (۳) حضرت طاؤس (جو مشہور جلیل القدر تابعین میں سے ہیں) عصر کی نماز کے بعد دو رکعت نماز پڑھ رہے تھے تو حضرت ابن عباس نے ان سے فرمایا اسے چھوڑ دو، طاؤس نے عرض کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان رکعات کو سنت بنا دینے (پابندی سے پڑھنے) سے منع فرمایا ہے تو حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو عصر کی فرض نماز کے بعد ہر نماز کے پڑھنے سے منع فرمایا ہے اب میں نہیں سمجھتا کہ تمہیں ان دو رکعتوں پر عذاب ہوگا یا ثواب ملے گا اللہ جل مجدہ کا حکم تو یہ ہے کہ وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امراً ان یکون لہم الخیرۃ من امرہم (الآیۃ) نہ کسی مومن مرد کے لئے جائز ہے نہ کسی مومن عورت کے لئے کہ جب اللہ اور رسول کسی بات کا فیصلہ فرما دیں تو وہ اس میں اپنے اختیار سے اپنے بارے میں کام لیں۔

مذکورہ تینوں واقعات میں حضرت عبداللہ بن مسعود، عبدالرحمان بن زناد اور حضرت ابن عباس نے حدیث وسنت کے حکم کو ان دونوں آیات کے تحت اللہ کا حکم قرار دیا ہے۔

کی صداقت کے اعتراف میں یہ بات لازمی طور ماننی پڑے گی کہ اگرچہ ان کے پاس وحی جلی نہیں آتی تھی لیکن وحی جلی کے علاوہ کوئی دوسرا ایسا ذریعہ ضرور تھا جس کی وجہ سے وہ اپنے دعوائے رسالت میں صادق ہیں لامحالہ وہ ذریعہ وحی خفی کا ہے جسے اصطلاحًا حدیث الرسول کہتے ہیں۔

دلائل حجیت حدیث قرآن حکیم میں بھی وحی خفی اور اس کے شرعی حجت ہونے کے بہت سے قطعی دلائل موجود ہیں استقصار سے بات طویل ہو جائے گی چند ایک مثالیں عرض کئے دیتا ہوں۔

(۱) ابتدا میں جب وحی نازل ہو رہی تھی تو وحی الٰہی کو یاد رکھنے اور محفوظ کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے الفاظ کو بار بار دہراتے اور تکرار فرماتے تھے تو اللہ رب العزت نے آپ کو اس سے منع فرمایا کہ لا تحرك به لسانك لتعجل به یعنی نزول وحی کے وقت اپنی زبان مت ہلاؤ اور جلدی نہ کرو بلکہ فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ہم جب اس قرآن کو پڑھیں تو آپ صرف سنتے رہیئے۔ اس کی حفاظت اور آپ کے سینہ میں اس کو جمع کر دینا اور پھر آپ سے پڑھوا دینا ہماری ذمہ داری ہے ان علینا جمعه وقرآنه صرف یہ نہیں بلکہ قرآن کے مطالب و معانی، احکام و مسائل، ضمائر، مخفیات اور مرادات کی وضاحت و بیان کی ذمہ داری بھی خود اللہ رب العزت نے لے لی ہے۔ آگے ارشاد ہے۔ ثم ان علینا بیانه یعنی خود اللہ رب العزت نے بیان قرآن کا ذمہ لے لیا ہے۔ کا۔ ضمیر کا مرجع کل قرآن ہے۔ اب اگر ایک آیت کا بیان دوسری آیت سے کریں تو پھر دوسری کا تیسری آیت اور تیسری کا چوتھی آیت سے بیان کرنا ضروری ہوگا۔ اسی طرح ایک تسلسل یا دور واقع ہوتا ہے جب کہ دونوں باطل ہیں اور ایسا امر جو باطل کو مستلزم ہو خود باطل ہوتا ہے لہٰذا یہ ثابت ہوا کہ قرآن کا بیان خود قرآن سے ہی نہیں بلکہ قرآن کا بیان لامحالہ غیر قرآن سے ہوگا۔ اور وہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی۔[۱]

(۲) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات میں سے ایک بی بی کو کسی خاص راز کی بات سے آگاہ کر دیا تھا اور پھر اس کے اخفار کی تاکید بھی کر دی تھی مگر اس سے وہ راز نہ چھپایا جا سکا اور افشار کر دیا۔ تو اللہ رب العزت نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو افشار راز کی اطلاع دے دی فلما نبأت به واظهره الله علیه عرف بعضه واعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من انبأك هذا قال نبأني العليم الخبير (الآیہ)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حیادار تھے اور حد درجہ خلیق، خلاف طبع کارروائیوں پر تساہل اور اغماض برتتے تھے اور ازراہ عفو و کرم بعض باتوں کو ٹال جاتے تھے اور شکایت کے موقعہ پر بھی پورا الزام نہ دیتے تھے۔

تو اب سوال یہ ہے کہ علیم الخبیر نے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی تو وہ وحی کی کوئی قسم تھی، اگر وحی جلی تھی تو پھر قرآن میں اس کا موجود ہونا ضروری تھا مگر قرآن میں موجود نہیں، جب قرآن میں موجود نہیں تو یہ اس بات کی واضح اور قطعی دلیل ہے کہ بذریعہ وحی خفی آپ کو مطلع کیا گیا نبأني العليم الخبير اس وحی خفی کا نام حدیث ہے جو ایک شرعی حجت ہے۔

---

[۱] وانزلنا الیك الذكر لتبين للناس الخ اور وما انزلنا علیك الكتب الا لتبين لهم الذی اختلفوا فیه واضح نصوص میں لفظ بیان سے حدیث رسول کے مراد ہونے کے قطعی دلائل ہیں اختلاف کی دو صورتیں بن سکتی ہیں۔ (۱) قرآن کے بارے میں اختلاف ہو کہ آیت کے معنی اور مراد میں لوگوں کا اختلاف ہو۔ (۲) معاملات میں اختلاف ہو اور ہر شخص اپنے کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے قرآن سے استدلال کرتا ہو۔ ہر دو صورتوں میں مندرجہ بالا آیات میں "بیان رسول" کو فیصل قرار دیا گیا ہے اور یہ اس صورت میں ممکن ہے کہ جب بیان رسول قرآن سے الگ ہو اصطلاح میں جس کا نام سنت اور حدیث ہے۔ (م)

(۳) علم اللّٰہ انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم و عفا عنکم فالئٰن باشروھن وابتغوا ماکتب اللّٰہ لکم وکلوا واشربوا الخ قرآن حکیم کی اس آیت نے جس حکم (سو جانے کے بعد کھانے اور مباشرت کی حرمت وغیرہ) کو منسوخ کیا ہے یہ حکم قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم سے صحابہ اس حکم پر عمل کرتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ارشاد و تعلیم کو اس آیت میں حکم الٰہی قرار دے کر منسوخ کر دیا گیا ہے۔ جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سنت سے ثابت شدہ احکام درحقیقت براہ راست وہ وحی اور خدا کے احکام ہیں جو پیغمبر کی زبان سے ادا ہوتے ہیں۔[1]

(۴) قرآن حکیم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا خواب دیکھنا، اور پھر اس کو وحی الٰہی یقین کر کے، بغیر کسی تردد کے تعمیل کے لئے آمادہ ہو جانا اور عملاً اپنے لخت جگر کو ذبح کرنے تک کا اقدام کر ڈالنا، اور پھر حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کا بھی اپنے والد کو "فافعل ما تومر" کہنا (حالانکہ بظاہر فافعل ماتری کہنا چاہیئے تھا) اور اس ساری آزمائش و ابتلاء کو اللہ رب العزت کی طرف سے بلاءٌ مبین قرار دیئے جانا اور بارگاہ ربوبیت سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو قد صدقت الرویا کی سند عطا ہونا اور فدیناہ بذبح عظیم کا ارشاد ربانی یہ سب امور اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ نبی کا خواب بھی حجت اور واجب العمل ہوتا ہے حالانکہ نبی کا خواب وحی متلو نہیں، نبی جب خواب کو بیان کرے گا تو یقیناً وہ حدیث النبی ہو گی۔ لہٰذا نص قرآنی سے واضح طور حدیث النبی کا حجت ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

اس کے علاوہ بھی قرآن حکیم میں اس کے بے شمار نظائر موجود ہیں۔

(۵) مثلاً ولتکبروا اللّٰہ علی ما ھداکم (الآیہ) اس آیت میں حکم تو یہ دیا جا رہا ہے کہ حج کے احکام اللہ تعالیٰ کے بیان فرمودہ طرق اور ہدایت کے مطابق ادا کرنے چاہئیں جب کہ قرآن میں حج کے احکام تفصیلاً مذکور نہیں ہیں جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیل سے احکام بیان فرمائے ہیں تو لامحالہ "ما ہداکم" کا مصداق ارشادات رسول ہیں۔

(۶) ولقد نصرکم اللّٰہ ببدر وانتم اذلۃ فاتقوا اللّٰہ لعلکم تشکرون (الآیہ) اس آیت سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ بدر میں اللہ تعالیٰ نے ملائکہ نازل فرمانے کا وعدہ فرمایا تھا حالانکہ قرآن حکیم میں موقعہ بدر پر اس نوعیت کا کوئی وعدہ مذکور نہیں ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ انزال کا وعدہ وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا جو حدیث رسول ہے۔

(۷) وما جعلنا القبلۃ التی کنت علیھا الا لنعلم من یتبع الرسول ممن ینقلب علیٰ عقبیہ (الآیہ)

---

[1] اللہ جل مجدہ نے درج ذیل آیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے ہی آپ کے تشریع و تنقید احکام شرعیہ کے پانچ اصول کلیہ بیان فرمائے ہیں۔ (۱) یامرھم بالمعروف (۲) ینھاھم عن المنکر (۳) ویحل لھم الطیبات (۴) ویحرم علیھم الخبائث (۵) ویضع عنھم اصرھم والاغلال التی کانت علیھم (الاعراف) وہ نبی امی ان کو ہر معروف کام کرنے کا حکم دیتا ہے اور ہر منکر کام کرنے سے منع کرتا ہے۔ اور ہر پاکیزہ چیز کو حلال کرتا ہے۔ اور ہر خبیث چیز کو حرام کرتا ہے اور جو دشواریاں ان پر عائد تھیں ان کو دور کرتا ہے۔ قرآن کریم میں منصوص تمام احکام اوامر ہوں۔ یا نواہی۔ بصورت اخبار ہوں یا بصورت انشاء انہی پانچ اصولوں کے تحت داخل ہیں اسی طرح حدیث و سنت کے تمام اوامر و نواہی ان ہی پانچ اصولوں کے تحت داخل ہیں اس لحاظ سے حدیث و سنت کے تمام احکام گویا قرآن ہی کے احکام ہیں اور قرآن عظیم گویا سنت و حدیث پر مشتمل ہے (م)

اللہ رب العزت نے القبلہ (بیت المقدس) کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کو اپنا حکم قرار دیا ہے جیسا کہ لفظ "جعلنا" کا یہی مدلول ہے جب کہ پورے قرآن میں بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم کہیں بھی مذکور نہیں یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ سے تھا جو حدیث رسول ہے جسے خدا نے اپنی طرف منسوب کر کے وحی متلو کی طرح واجب التعمیل قرار دیا ہے۔

(۸) فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما اللہ رب العزت نے يحكموك میں ك ضمیر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو پیش کر کے آپ کے فیصلوں پر پابند رہنے والوں کو مومن قرار دیا اگر صرف قرآن کریم ہی حجت ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے اور احادیث حجت نہ ہوتے تو ارشاد باری تعالیٰ یوں ہوتا حتى يحكموا القرآن، مگر یہاں تو اللہ تعالیٰ نے قسم اٹھا کر یہ بات واضح کر دی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کو تسلیم نہ کرنے والے غیر مومن ہیں۔ اور جو لوگ مجموعی طور پر سنت و حدیث کے منکر ہیں وہ اس نص قطعی کے رو سے قطعاً اور یقیناً کافر ہیں۔

تدوین حدیث

کتابت حدیث اور منکرین حدیث کا بے بنیاد اعتراض حجیت حدیث قرآن مجید کے قطعی نصوص سے ثابت ہے جس طرح وحی جلی کی حفاظت کی ذمہ داری اللہ رب العزت نے لی ہے اسی طرح وحی خفی (احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم یعنی قرآنی علوم و معارف) کو بھی اللہ رب العزت نے محفوظ فرما دیا ہے۔ منکرین حدیث عام طور پر یہ مغالطہ دیتے ہیں کہ احادیث تیسری صدی ہجری میں مدون ہوئی ہیں اس قدر طویل عرصہ میں یہ اعتماد نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنی اصل حالت پر باقی رہی ہوں اور ان میں کسی قسم کی زیادتی و کمی اور اختلاط نہ ہوا ہو۔ اور کہا جاتا ہے کہ اوائل میں جب کتابت مروج نہیں تھی اور نہ ہی احادیث لکھنے کا کوئی اہتمام تھا تو پھر احادیث کا اس قدر کثیر ذخیرہ کیونکر اختلاط سے محفوظ رہا۔

یہ ایک مغالطہ اور دھوکہ ہے جس سے حقائق نہیں چھپائے جا سکتے۔ منکرین حدیث کا یہ دعویٰ ہی بے بنیاد ہے۔ کہ اوائل میں کتابت مروج نہیں تھی۔ یہ صحیح ہے کہ کتابت و طباعت کی مروجہ ترقی یافتہ صورتیں اس زمانہ میں موجود نہیں تھیں لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ نفس کتابت عہد صحابہ میں اوائل ہی سے موجود تھی۔

کتابت قرآن قرآن کریم بتدریج تسلسل سے تیئیس[۲۳] سال میں نازل ہوا۔ جتنا جتنا نازل ہوتا اس کو حفظ کرنے کے ساتھ ساتھ لکھ کر محفوظ کر لینا بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا معمول تھا۔ کھجور کی پتیوں ہڈیوں[۱] اور تختیوں

---

[۱] مختصر کنز العال ص۴۶ میں ہے فكان اذا نزل عليه الشئ دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هذا في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم لکھنا نہیں جانتے تھے ولا تخطه بيمينك (الآیہ) مگر آپ نے چالیس سے زائد صحابہ کو اس کام کے لئے مقرر کر رکھا تھا۔ العراقی نے منظوم سیرت میں کاتبان وحی کے نام گناتے ہوئے نظم کی ابتدا اس مصرعہ سے کی ہے وكتابه اثنان واربعون حضرت حنظلہ ہمہ وقتی ڈیوٹی پر متعین تھے جیسا کہ (عقد الفرید ج۲ ص۱۴۴) ابن عبد ربہ نے لکھا ہے کہ ان حنظلہ بن ربیع کان خليفة كل كاتب من كتابه عليه اذا غاب بلکہ ام المومنین حضرت ام سلمہؓ تو یہاں تک فرماتی ہیں کہ قالت كان جبريل عليه السلام يملي على النبي صلى الله عليه وسلم (مجمع الزوائد ج۷ ص۱۵۱) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم صرف لکھوانے پر اکتفا نہ فرماتے بلکہ لکھ لیتے تو آپ پڑھوا کر سنتے۔ کاتب وحی حضرت زید بن ثابت فرماتے ہیں فان كان فيه سقط اقامه (مجمع الزوائد ج۱ ص۶۰) کھجور کے پتوں۔ بقیہ حاشیہ آئندہ صفحہ پر

اور چرمی قطعات[۱] سے کاغذ کا کام لیا جاتا تھا۔

اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہر آیت کی ترتیب اور جگہ کی تعیین بھی فرما دیتے تھے[۲]۔ اس تفصیل سے مقصد یہ ہے کتابتِ قرآن کا عہد نبوی میں التزام تھا سفید پتھر کی تراشی ہوئی تختیاں سفید چمڑوں اور لکڑی کی ہموار تختیوں پر لکھ کر محفوظ کر لیا جاتا تھا۔

ابتدائے کتابت حدیث پر قلت توجہ کے اسباب:
چونکہ ابتداء میں فن کتابت کو موجودہ دور جیسی ترقی حاصل نہیں ہوئی تھی اور نہ اس کے لئے پتھر کی تختیاں سفید چمڑے طشتری نما ہڈیاں اور لکڑی کی تختیاں آسانی سے میسر آسکتی تھیں اس لئے احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھنے اور قید کتابت میں لانے کے لئے وہ توجہ نہ دی جا سکی جو قرآن کریم کو دی جا رہی تھی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ہڈیوں، پتھروں، جن پر ابتدائی وحی کی یادداشتوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لکھوا دیا کرتے تھے کے متعلق عام طور یہ مغالطہ پھیلا دیا گیا ہے کہ اس سے مراد وہی پتے ہیں جن پر ایک سطر بھی نہیں لکھی جا سکتی پتھروں اور ہڈیوں سے مراد بھی وہی بن گھڑے پتھر اور عام طور گری پڑی ہڈیاں مراد لی جاتی ہیں حالانکہ بات ایسے نہیں بلکہ احادیث میں ادیم لخاف، کتف، عسیب اور اقتاب کے الفاظ آئے ہیں ادیم باریک کھال سے دباغت کے عمل سے تیار ہوتا تھا حتیٰ کہ خیمہ تک ادیم کے چمڑوں سے تیار کیا جاتا تھا لخاف سفید رنگ کی پتلی پتلی چوڑی تختیاں پتھر سے بنائی جاتی تھیں۔ اونٹ کے کندھے کے پاس کی گول ہڈی طشتری کی طرح بن جاتی ہے اس کو خاص طریقہ سے تراش کر نکالا جاتا تھا اسی کو قطعۃ من الکتف بھی کہتے تھے۔ عسیب کھجور کی شاخ کو نہیں بلکہ پام قسم کے تمام درختوں کی شاخوں کا وہ حصہ جو تنے سے متصل ہوتا ہے اس میں کافی کشادگی پیدا ہو جاتی ہے اس حصہ کو شاخ سے جدا کر لیا جاتا تھا اور ان ہی ٹکڑوں کو خشک کر کے ان پر لکھا جاتا تھا اقتاب قتب کی جمع ہے یہ اونٹ کے کجاوہ میں چھوٹی پھٹیاں چوڑے اور پتلے تختوں کی استعمال ہوتی ہیں تازہ کٹنے سے ان میں کھردرا پن ہوتا ہے لیکن استعمال اور امتداد زمانہ سے ان کا کھردرا پن ختم ہو جاتا تھا جن پر لکھنا آسان ہوتا تھا اصل حقیقت یہی ہے جو عرض کر دی گئی ہے وہی لوگ غلط فہمی کا شکار ہوتے ہیں جو اس حقیقت سے ناواقف ہوتے ہیں۔ (م)

[۱] ترمذی جلد ثانی کتاب التفسیر میں حضرت زید بن ثابت کی تصریح منقول ہے کہ فتتبعت القرآن اجمعہ من الرقاع والعسب واللخاف یعنی الحجارۃ وصدور الرجال الی اخرہ۔ اسی طرح مستدرک حاکم کی روایت میں بعض صحابہ سے تصریحاً منقول ہے کنا عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم نؤلف القرآن فی الرقاع (مجمع البحار ج۲ ص۲۷) میں ایک حدیث منقول ہے کہ قیامت کے روز لوگ آئیں گے وعلیٰ رقبتہ رقاع تخفق اور اس کی تشریح یوں کی گئی ہے اراد بالرقاع ما علیہ من الحقوق المکتوبۃ فی الرقاع مطلب یہ ہے کہ دین و قرض ادا کئے بغیر جو لوگ مر جائیں گے قیامت کے روز ان مطالبات کے وثائق کو جو رقاع میں لکھے ہوں گے اپنی اپنی گردنوں میں لٹکائے نمودار ہوں گے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وثائق وغیرہ کو رقاع (رقعوں) پر لکھ لیا کرتے تھے۔ مقصد یہ ہے کہ رقعہ نویسی مروج تھی۔ (م)

[۲] مسند احمد (　　) میں روایت ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اتانی جبریل فامرنی ان اضع ھذہ الایۃ بھذا الموضع ھذہ السورۃ اس سے یہ معلوم ہوا کہ نازل ہونے والی آیتوں کو آپ صلی اللہ علیہ جبریل کے بتانے سے سورتوں میں شریک کرتے تھے۔ (م)

علماء نے اس کے متعدد وجوہات بیان فرمائے ہیں۔

(۱) حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے شب و روز کے حالات سے ہے اور حدیث آپ کے اقوال، افعال، احوال، تقریرات اور حرکات و سکنات سب کو حاوی ہے جس کے لئے بڑے دفاتر ماہرین کتابت اور وسیع پیمانے پر کاغذات (اور اس زمانہ کے لحاظ سے پتھر اور لکڑی کی تختیاں چمڑے اور عسیب وغیرہ) کا مہیا کرنا ضروری تھا جو اس دور کے لحاظ سے بے حد مشکل بلکہ ناممکن تھا۔ تاہم متفرق طور پر احادیث کو جمع کر کے کتابت کرنا اور بعض حضرات کا شخصی طور اپنے صحیفوں کا جمع کرنا اور اپنی ذاتی یادداشت کے طور اس سے فائدہ حاصل کرنا عہد رسالت صلی اللہ علیہ وسلم اور عہد صحابہؓ کے ابتداء ہی میں اچھی طرح رائج تھا۔ جس پر آگے چل کر ہم تفصیلی گفتگو کریں گے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ابتداء میں قرآن کریم ایک نسخہ اور ایک مصحف کی صورت میں ابھی تک مدون نہیں ہوا تھا بلکہ متفرق طور ہر ایک کے پاس اپنی اپنی یادداشتیں محفوظ تھیں اگر قرآن کریم کے ساتھ ساتھ احادیث کی کتابت بھی شروع کردی جاتی اور اس کا لکھنا بھی ضروری قرار دے دیا جاتا۔ تو قرآن و حدیث میں اشتباہ و التباس اور اختلاط کا اندیشہ تھا[1]

---

[1] اس سے منکرین حدیث کا حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت لاتکتبوا عنی ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ سے استدلال کہ حضورؐ کا کتابت حدیث سے منع فرمانا۔ اس بات کی دلیل ہے کہ عہد رسالت و عہد صحابہ میں احادیث کی کتابت نہیں ہوئی کا جواب ہو جاتا ہے کہ ابتدائے اسلام میں کتابتِ حدیث سے ممانعت کی وجہ قرآن و حدیث کا آپس میں اختلاط کا اندیشہ تھا۔ الشیخ مصطفیٰ حسن السباعی کی السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی کے تعلیقات میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ ممانعت کو خطیب بغدادی کے "تقیید العلم" کے حوالہ سے تفصیل سے نقل کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ممانعت ایک واقعہ پر مبنی ہے۔ اور وجہ ممانعت یہ ہے کہ کتاب (اللہ) کے مقابلہ میں کتاب الرسول مدون نہ ہو جائے کہ یہی چیز سابقہ امتوں کے ہلاکت کی باعث ہوئی حدیث کے الفاظ یہ ہیں عن ابی ھریرۃ قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ وسلم ونحن نکتب الاحادیث فقال: ماھذا الذی تکتبون قلنا الاحادیث نسمع منک فقال اکتاب غیر کتاب اللہ اتدرون ما ضل الامم قبلکم الا ان اکتتبوا من الکتب مع کتاب اللہ۔ مجمع الزوائد میں حضرت عمرو بن العاص سے روایت ہے قال کان عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحابہ وانا اصغرھم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار فلما خرج القوم قلت کیف تحدثون عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقد سمعتم ما قال وانتم تنھمکون فی الحدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فضحکوا وقالوا یا ابن اخینا ان کل ما سمعنا عندنا فی کتاب ان دونوں حدیثوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت بالالتزام آپ کی تمام حدیثوں کو بھی لکھ رہی تھی یعنی کتاب اللہ کے متوازی کتاب مدون ہو رہی تھی اس لئے آپؐ نے سختی کے ساتھ فرمایا۔ اکتاب غیر کتاب اللہ؟ اور جو کچھ اس وقت تک لکھا گیا تھا اس کے مٹا دینے کا حکم دے دیا مگر ساتھ ہی ساتھ صحابہؓ کے استفسار افلا نحدث عنک آپؐ نے فرمایا حدثوا عنی ولا حرج ومن کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار۔ تو علامہ شیخ مصطفیٰ حسن کی رائے یہ ہے کہ احادیثِ ممانعت اور احادیثِ اجازت کے درمیان کوئی حقیقی تعارض نہیں ہے ممانعت درحقیقت ایک ایسی باضابطہ اور رسمی تدوین سے تھی جیسی قرآن عظیم کی ہو رہی تھی جیسا کہ اکتاب غیر کتاب اللہ کے الفاظ سے قطعی طور واضح ہے اور اجازت مخصوص حالات اور مواقع سے متعلق احادیث لکھنے کی تھی (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

(۳) قرآن حکیم نیا نیا نازل ہو رہا تھا۔ صحابہ کرام کو ابھی تک اس سے کامل مزاولت نہیں ہوئی تھی اور اسلوب قرآن سے بتدریج مناسبت پیدا ہو رہی تھی قرآن کا یاد کرنا لکھنا اور نمازوں میں پڑھنا بھی ان کے لئے ضروری تھا اور اگر حدیث کی کتابت بھی لازمی قرار دے دی جاتی تو زیادہ بوجھ پڑتا اور اکتاہٹ پیدا ہوتی جو خلاف حکمت و مصلحت ہے۔ صوفیا حضرات فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کسی قوم میں پیغمبر بھیجنے کا ارادہ فرماتے ہیں تو اس قوم کے دلوں میں امانتِ الٰہیہ کے قبول کرنے کی استعداد و صلاحیت اور ایک خاص قسم کا ملکہ اور نور پیدا فرما دیتے ہیں۔ جو تدریجی طور ان میں ترقی پذیر رہتا ہے جس طرح موسم بہار میں درختوں میں ایک خاص قسم کی صلاحیت و استعداد اور قوت آجاتی ہے اور ان سے کونپلیں پھول پتے پھوٹنے لگتے ہیں پھر تدریجاً ارتقا ہوتی ہے اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بھی اوائل میں قرآن و حدیث دونوں کی کتابت کی متحمل نہ تھی۔ تدریجاً جب وہ حدیث کے محفوظ کرنے کے قابل ہوگی۔ استعداد قوی ہوگئی اور صلاحیت کو جلا ملی تب کتابت حدیث کی اجازت اور باقاعدہ طور اس کو لکھنے کا حکم بھی دے دیا گیا۔

(۴) ابتدائے اسلام میں صحابہ کرام کی زندگی بے حد مصروف اور ہمہ جہتی تھی کفار کے مظالم سہتے، ہجرت کی منزلیں طے کرتے۔ اپنوں اور پرائیوں سے بچھڑتے تبلیغ بھی کرتے اور پھر تلوار اٹھا کر میدان میں بھی آتے کھیتی باڑی تجارت اور اپنے اہل و عیال کی پرورش کا انتظام بھی کرتے اس کے ساتھ قرآن حکیم یاد بھی کرتے اور پتھر لکڑی اور ہڈی تراش تراش کر قرآنی آیات لکھتے اور ان کو سنبھال کر محفوظ رکھتے۔ الغرض اگر صرف ایک ہی کام ہوتا قرآن کا یاد کرنا اور لکھنا اور حدیث کا پڑھنا اور لکھنا تو پورا اہتمام سے اس کی کتابت پر توجہ دینا اور قرآن سے اس کو ممتاز کر کے رکھنا کوئی مشکل کام نہ تھا۔ مگر یہاں تو صحابہ کی ہمہ نوع مصروفیات کے پیش نظر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کی تسہیل، یسُر اور دفع مشقت کے پیش نظر صرف لغت قریش کے سیکھنے کو بھی ضروری قرار نہیں دیا۔ بلکہ سات حروف پر پڑھنے کی اجازت مرحمت فرمائی[1] تاکہ تمام ضروری امور انجام دیئے جاتے رہیں اور قرآن بھی محفوظ رہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) یا ان صحابہ کو اجازت دی گئی تھی جو اپنے یاد کرنے اور یاد رکھنے کے لئے احادیث لکھ رہے تھے جس کی تائید جیسا کہ عبداللہ بن عمرو قول کنت اکتب کل شئ اسمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارید حفظہ۔ اور خطیب بغدادی کی روایت (کتاب تقیید العلم ص۴۷) لا تتخذوا للحدیث کراریس ککراریس المصاحف سے اس کی تائید و تصویب ہوتی ہے جبکہ اکثر علما کی رائے یہ ہے کہ کتابتِ حدیث کی ممانعت اجازتِ کتابت حدیث سے منسوخ ہو چکی ہے۔ (م) [1] جیسا کہ صحیح مسلم کی ایک حدیث صاحب مناہل العرفان ج ۱ ص ۱۳۳ نے نقل کی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ بنو غفار کے تالاب کے پاس تشریف فرما تھے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام آگئے اور عرض کی کہ اللہ پاک ارشاد فرماتے ہیں کہ آپ اپنی امت کو حکم دیں کہ وہ قرآن کو ایک ہی طرف پر پڑھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اللہ سے اس کی معافی اور مغفرت چاہتا ہوں میری امت میں اس کی طاقت نہیں ہے پھر دوبارہ جبریل آئے اور عرض کی کہ اللہ پاک نے آپ کی امت کو دو حرف پر قرآن پڑھنے کا حکم دیا ہے حضورؐ نے فرمایا میں اللہ سے مغفرت چاہتا ہوں میری امت میں اس کی بھی طاقت نہیں ہے، پھر تیسری مرتبہ جبریل حاضر ہوئے اور عرض کی کہ تین حرف پر پڑھنے کی اجازت ہے حضور نے فرمایا میں مغفرت طلب کرتا ہوں میری امت میں اس کی طاقت بھی ہے تب چوتھی مرتبہ جبریل حاضر ہوئے اور عرض کی کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ آپ کی امت قرآن کو سات حروف پر پڑھے پس وہ ان میں سے جس حرف پر بھی پڑھیں گے ان کی قرات درست ہوگی۔ (م)

جمع وتدوین قرآن بعہد صدیقؓ وعثمانؓ پھر جب آرمینیہ اور آذر بائیجان کی جنگ کے دوران مسلمانوں کا قرأت قرآن میں اختلاف ہوا[1] اور ہر ایک اپنی لغت میں پڑھنے لگا اور اسی کو راجح قرار دینے لگا جیسا کہ بخاری اور ترمذی میں ہے کہ حضرت حذیفہ بن الیمان فتح آرمینیہ سے واپس ہوئے اور حضرت عثمانؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی کیا ادرك هذه الامة قبل ان تختلفوا فی الکتاب کما اختلفت الیهود والنصاریٰ[2] الیٰ اخرہ تب حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اجماع صحابہ سے یہ اعلان فرمایا کہ آئندہ قرآن حکیم صرف لغت قریش میں پڑھا جائے گا۔ جس میں نازل ہوا ہے دوسری لغات کی اجازت بوجہ ضرورت کے تھی۔ ضرورت باقی نہیں رہی اس لئے اجازت منسوخ ہوئی حضرت عثمانؓ نے حکم دیا کہ کتابت کی حد تک قرآن اسی لہجہ اور تلفظ میں لکھا جائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تلفظ اور لہجہ تھا۔ جب حضرت زید بن ثابت کی قیادت میں کام کرنے والی کمیٹی نے اس ذمہ داری کو پورا کیا۔ تو حضرت عثمانؓ نے ملک کے تمام اطراف میں یہ فرمان جاری کر دیا کہ اپنے اپنے قبائل اور انفرادی لہجوں یا تلفظ کے لحاظ سے لکھے ہوئے قرآنی نسخے جن جن کے پاس موجود ہوں وہ فوراً کمیٹی کے حوالے کر دیئے جائیں تاکہ ان کو مطلع کر دیا جائے اس کارنامے کی وجہ سے حضرت عثمانؓ جامع القرآن[3] قرار پائے۔ جب کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے قبل عہد صدیق میں جنگ یمامہ کے موقعہ پر حفاظ کرام اور قراء شہید ہوئے جیسا کہ بخاری میں تصریحاً یہ مذکور ہے کان عدة من القراء سبع مائة۔[4] تو حضرت عمرؓ کے مشورہ سے حضرت ابو بکر صدیقؓ نے حضرت زید بن ثابت کو حکم دیا[5] وہ قرآن مجید کی تمام سورتوں کو ایک

---

[1] اور یہ اختلاف اس قدر بڑھا کہ کفر بعضهم بعضاً تک نوبت آگئی تھی بلکہ خود مدینہ منورہ بھی اس اختلاف سے محفوظ نہ رہ سکا مناہل العرفان (ج ۱ ص ۲۴۹) میں لکھا ہے کہ حضرت عثمان نے اس موقعہ پر اہل مدینہ سے یہ خطاب فرمایا کہ انتم عندی تختلفون فمن نأی من الامصار اشد اختلافا۔ [2] ترمذی ج ۲ کتاب التفسیر۔ [3] اس لقب سے غلط فہمی یہ پیدا ہوئی کہ لوگ سمجھنے لگے کہ حضرت عثمان سے پہلے گویا قرآن جمع کیا ہوا یا لکھا ہوا نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ سیوطی نے اتقان میں حارث محاسبی کا یہ قول نقل کر دیا ہے کہ المشهور عند الناس ان جامع القران عثمان ولیس کذالك انما حمل عثمان الناس علی القراءة بوجه واحد۔ تیر یہ تو ایک تعبیری غلطی سے بجائے جامع القرآن کے جامع الناس علی القرآن سے۔ مگر حضرت عثمان کے اس کارنامے کی تمام امت ممنون نظر آتی ہے مختصر کنز العمال بر حاشیہ مسند احمد ج ۲ ص ۵۰ میں آیا ہے کہ خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ فرماتے تھے کہ حضرت عثمان نے بہت اچھا کیا جو کیا ہمارے مشورہ سے کیا جب مسلمانوں کا قرأت قرآن سے متعلق جھگڑے کا ذکر ہوا تو ہم نے حضرت عثمان سے پوچھا کہ اس بارے آپ نے کیا سوچ رکھا ہے فرمایا۔ اریٰ ان نجمع الناس علی مصحف واحد اور حقیقت بھی یہ ہے عہد عثمانی کی قرآنی خدمت کی صحیح تعبیر "جمع الناس علی مصحف واحد" سے ہی ہو سکتی ہے (م)۔

[4] بخاری جلد ۲ ص ۷۴۵۔ [5] حضرت زید بن ثابت سے روایت ہے کہ جب جنگ یمامہ میں سات سو بڑے حفاظ وقراء شہید ہو چکے تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مجھے بلایا جب میں حاضر ہوا تو حضرت ابو بکر صدیق کے پاس حضرت عمر بھی موجود تھے حضرت صدیق نے فرمایا ان عمر اتانی فقال ان القتل قد استحر یوم الیمامہ بقراء القران وانی اخشی ان یستحر القتل بالقراء فی المواطن فیذهب کثیر من القران وانی اریٰ ان تامر بجمع القران فقلت کیف تفعل شیئاً لم یفعله رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال هذا والله خیر فلم یزل یراجعنی شرح الله صدری لذالك۔ (بخاری ج ۲)۔

جلد میں لکھ کر ایک نسخہ تیار کریں چنانچہ انہوں نے شرائط پر کاربند رہ کر اس کام کو تکمیل تک پہنچایا[۱] اس لحاظ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اول جامع القرآن ہیں اور حضرت عثمان ترتیب سور اور اجماع علی لغۃ واحد کے لحاظ سے جامع ہیں اب ترتیب سور و آیات توقیفی ہے جس میں بہت سے مصالح اور فوائد ہیں۔ اب قرآن کی آیات ایسے رسم الخط میں لکھی گئی ہیں کہ اس میں تمام متواتر قراتیں پڑھی جاسکتی ہیں۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد و ان ہذا القرآن انزل علی سبعۃ احرف فاقرءوا ما تیسر منہ[۲] کے پیش نظر صرف وہ قراتیں باقی رکھی گئیں ہیں جو متواتر اور محفوظ چلی آرہی ہیں۔

عہد رسالت اور عہد صحابہ میں کتابتِ حدیث کی ترویج

اگرچہ بات طویل ہوگئی۔ مگر یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ عہد رسالتؐ اور عہد صحابہؓ میں کتابت مروج تھی اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کافی توجہ دی تھی اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ عہد رسالت کے بعد عہد صدیقی میں یہ فن ترقی کرچکا تھا اور تحریر کی ایسی سہولتیں فراہم ہوئیں جو عہد نبوی میں نہیں تھیں[۳] مثلاً کاغذ اور ادواتِ کتابت وغیرہ جس کی وجہ سے قرآن کتابی شکل میں مدون ہوا پھر تدریجی طور یہ فن مزید ارتقاء کی منزلیں طے کرتا رہا۔ اب ہم اس پہلو سے بحث کرتے ہیں کہ۔ عہد رسالت و عہد صحابہ میں کتابت حدیث بھی ہوئی ہے یا نہیں۔ اور کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس کی ترغیب اور لکھنے والوں کی تصویب ثابت ہے؟ اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کتنی توجہ دی ہے؟ اس سلسلہ میں ٹھوس تاریخی حقائق اور کتابتِ حدیث کے وقیع شواہد جس کثرت کو پہنچے ہیں سب کا استقصار تو نہیں ہوسکتا اجمالاً چند دلائل عرض ہیں۔

(۱) حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں لما اشتد بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وجعہ قال ائتونی بکتاب اکتب لکم کتاباً لا تضلوا بعدہ[۴] (الحدیث)

(۲) بخاری کی مشہور[۵] روایت ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے ما من اصحاب النبی

---

[۱] مؤطا امام مالکؒ میں ہے جمع ابوبکر القرآن فی القراطیس غالباً ایک تقطیع کے اوراق جب بنائے جاتے تھے تو ان کو قراطیس کہتے تھے اور ایک ہی سائز کے اوراق پر لکھے ہوئے کی وجہ سے ابوبکر صدیق کی حکومت کے مرتب کردہ نسخہ کو "ربعہ" کہتے تھے کہ طول و عرض ان اوراق کا مساوی تھا مزید تفصیل اتقان ۱ ۴۸ ۵۸ میں ملاحظہ کرلی جائے (م)

[۲] اتقان ج ۱ ص ۴۷ میں ہے کہ حدیث نزول القرآن علی سبعۃ احرف اکیس صحابہ سے مروی ہے اور ابو عبید نے اس کے متواتر ہونے کی تصریح کی ہے علامہ افغانی علوم القرآن میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی شرح میں امام سیوطی نے چالیس اقوال اور علامہ آلوسی سات اقوال نقل کئے ہیں راجح یہ ہے سات حروف سے سات لغات قبائل مراد ہیں جو عرب کے فصیح تر سات قبائل کے تھے جو یہ ہیں۔ ۱۔ قریش ۲۔ ہذیل ۳ تمیم ۴ ازد ۵ ربعہ ۶ ہوازن ۷ سعد بن بکر۔ اس حدیث کی دوسری تشریح سات قرارت متواترہ سے بھی کی گئی ہے الخ (م)، [۳] علماء محققین نے عہد نبوی میں قرآن کتابی صورت میں مدون نہ ہونے کی اور حکمتیں بھی تحریر فرمائی ہیں مثلاً (۱) عہد نبوی میں نسخ تلاوت کا احتمال تھا جس کی وجہ سے کتابی صورت میں تغیر کرنا پڑتا جو موزوں نہ تھا۔ (۲) قرآن کی ترتیب ضروری احوال و واقعات کے مطابق تھی اور آیات و سور کی ترتیب مضامین کے اعتبار سے تھی اگر عہد نبوت میں قرآن کتابی صورت میں مرتب کیا جاتا تو جدید نازل شدہ آیات کو ان کے مناسب آیات و سور کے ساتھ ملا دینے میں دشواری ہوتی۔ (م)، [۴] بخاری ج ۱ ص ۲۲ باب کتابۃ العلم اس روایت سے جہاں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا کتابت حدیث کے بارے میں خصوصی اہتمام ثابت ہوتا ہے وہاں منکرین حدیث کا "لا تکتبوا عنی" سے استدلال کی حقیقت بھی واضح ہوجاتی ہے اشتداد مرض کے باوجود حضورؐ کا کتابت حدیث پر اسقدر توجہ دینا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ منع کتابت کے جو اسباب تھے وہ مرتفع ہوچکے تھے لہٰذا وہ حکم بھی منسوخ ہوگیا جسکی وجہ سے صحابہ کو کتابت حدیث کی اہمیت پر توجہ دلائی گئی (م) [۵] صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۲۔

صلی اللہ علیہ وسلم احد اکثر حدیثا عنہ منی الا ما کان من عبد اللہ بن عمرو فانہ کان یکتب ولا اکتب[1]۔

---

[1] خود حضرت ابوہریرہؓ سے بھی کتابت حدیث ثابت ہے جیسا کہ علامہ ابن عبد البرؒ جامع بیان العلم میں ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ جب حسن بن عمرو نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سامنے ایک حدیث بیان کی اور حضرت ابوہریرہؓ نے اس حدیث سے ناواقفیت کا اظہار کیا تو حسن بن عمرو نے عرض کیا کہ یہ حدیث تو میں نے آپ ہی سے سنی ہے تو حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا کہ اگر واقعۃً یہ روایت میں نے بیان کی ہوگی تو میرے پاس لکھی ہوئی ہوگی چنانچہ انہوں نے جب اپنی لکھی ہوئی کتابوں میں اس حدیث کو تلاش کیا تو موجود پایا لہٰذا حضرت ابوہریرہ کا قول "ولا اکتب" عہد رسالت اور خلفاء کے ابتدائی زمانہ میں نہ لکھنے پر محمول ہے اور آخری عمر میں انہوں نے اپنی مرویات کو کتابی شکل میں جمع کر دیا ہوگا جیسا کہ حسن بن عمرو کے قصہ سے یہی مدلول ہے۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ خود لکھنا نہیں جانتے تھے جیسا کہ "ولا اکتب" کا مدلول بھی یہی ہے لیکن ان کے پاس احادیث کا جو مجموعہ اور ذخیرہ موجود تھا وہ دوسروں سے لکھوایا گیا تھا (فتح الباری ج ۱ ص ۱۸۵) اور یہ "ولا اکتب" سے معارض نہیں (م ر)

کتابت و تدوین حدیث کے متعلق مزید اہم مباحث از مرتب

بات یہ چل رہی ہے کہ عہد رسالت اور عہد صحابہ میں لکھائی پڑھائی اور خاص کر کتابۃً حفاظت حدیث پر کتنی توجہ دی گئی ہے اس سلسلہ میں حضرت الاستاذ شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے جو ٹھوس تحقیقی شواہد اور دلائل بیان فرمائے ہیں ان میں ایک جویائے حق اور سلیم الفطرت انسان کے لئے اطمینان خاطر کا کافی سامان موجود ہے، اب ہم یہاں جدید دور کے نئے اسلوب میں حدیث و سیر اور تاریخ کے قدیم مستند ماخذ کے علاوہ حضرت اقدس شیخ الحدیث مدظلہ کے افادات الشیخ مصطفی الحسنی الباعی کی تالیف السنۃ ومکانتھا فی التشریع الاسلامی، علامہ مناظر احسن گیلانی کی تدوین حدیث شیخ ابوابرہ کی الحدیث والمحدثون اور ڈاکٹر صبحی صالحی کی مباحث فی علوم الحدیث اور علامہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کے مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ اور دیگر جدید و قدیم کتب کی روشنی میں اس موضوع پر کچھ مزید مواد پیش کرنا چاہتے ہیں دورہ حدیث شریف کے طلبہ کو خصوصاً اور عام اہل علم کو تدوین اور حجیت حدیث کے موضوع سے کماحقہ واقفیت ضروری ہے جب کہ دیگر مباحث و مہمات مسائل کی وجہ سے کم ہی اس طرف توجہ دی جاتی ہے اللہ رب العزت سے یہی امید ہے کہ اس سے اہل ایمان کے یقین میں اضافہ متردین کے تذبذب کا ازالہ اور اہل ضلال کو ہدایت نصیب ہوگی اور منکرین کے لئے اتمام حجت ثابت ہوگی۔

اہمیت کتابت قرآن وحدیث کی نظر میں

افادات شیخ میں عہد رسالت میں نفس کتابت کی اہمیت وغیرہ پر سیر حاصل گفتگو آگئی ہے۔ تاہم اس سلسلہ بحث میں تحقیقی اور تاریخی حوالہ جات اور شواہد بھی پیش کئے جا رہے ہیں تاکہ منکرین حدیث و زائغین مبطلین پر اتمام حجت ہو سکے۔

(۱) جس دین میں وحی کا پہلا جملہ "اقرأ" لکھنے کی تعریف اور پڑھنے کے حکم پر مشتمل ہو اس دین کو ماننے والی امت خود کو لکھنے پڑھنے سے کب محروم رکھ سکتی ہے۔ لکھنا پڑھنا جس کا مذہبی فریضہ ہو اور اللہ رب العزت نے اس کا حکم بھی دیا ہو ان سے اس کی نفی کرنا حقائق کا منہ چڑھانا ہے قرآن کی سب سے پہلی وحی جو اتری وہ یہ تھی۔

اقرأ باسم ربك الذی خلق ٥ خلق الانسان من علق ٥ اقرأ وربك الاكرم ٥ الذی علم

۳۔ ترمذی اور بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک قصہ منقول ہے عن ابی ھریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب ...... فذکر قصۃ فی الحدیث ...... فجاء رجل من اھل الیمن فقال اکتب لی یارسول اللہ فقال اکتبوا لابی فلان ای لابی شاہ الخ (بخاری ج۱ کتاب العلم ص۲۲، ترمذی ج۲ ابواب العلم)

باالقلم علم الانسان مالم یعلم۔ ان قطعی قرآنی نصوص میں سیاق عبارت میں قلم کی تعریف اور اس کے ذریعہ تحصیل علم کا ذکر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہاں اقرأ سے مراد پڑھنا ہے۔ وقتاً فوقتاً نازل ہونے والی آیات اور سورتوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فوراً لکھوا دیا کرتے تھے اور پھر صحابہ سے پڑھوایا کرتے تھے جب اہل مکہ نے آپ کی بات نہ مانی اور طرح طرح کی اذیتیں دینا شروع کیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہجرت مدینہ کا حکم ہوا آپ مدینۃ منورہ تشریف لے گئے ہجرت کے بعد سب سے پہلے جو سورت نازل ہوئی وہ سورۂ بقرہ ہے جس میں آیت مداینۃ داصولِ قرض دہی، بھی ہے۔

یاایھا الذین اٰمنوا اذا تداینتم بدینٍ الیٰ اجل مسمیً فاکتبوہ (الایہ)

اہل ایمان کو خطاب ہے کہ جب تم آپس میں قرض کا کوئی لین دین کسی معینہ مدت کے لئے کرو تو اسے لکھ لیا کرو۔ ظاہر ہے کہ جب خود اللہ رب العزت لکھنے پڑھنے کا حکم دے رہے ہیں تو جو لوگ اللہ ہی کے لئے زندگی گذار رہے تھے انہوں نے اس پر کس قدر زیادہ توجہ دی ہوگی۔

۲۔ بخاری کتاب الوصایا میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان کو جس کے پاس وصیت کے لائق کچھ مال ہو یہ مناسب نہیں کہ دو راتیں اسی طرح گزارے مگر یہ کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی ہو الا وصیۃ مکتوبۃ عندہ۔

۳۔ اسد الغابہ (لابن الاثیر ج۳ ص۱۷۵) اور الاستیعاب (لابن عبد البر ج۲ ص۳۹۳) میں عبداللہ بن سعید بن العاص رضی اللہ عنہ کے بارے یہ آیا ہے کہ آپ خوشنویس اور خوشخط تھے زمانہ جاہلیت میں بھی کاتب کے لقب سے مشہور تھے۔ مدینہ منورہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین اقامتی جامعہ (مسجد نبوی میں درسگاہ نبوی جو ایک چبوترہ (صفہ) پر قائم کی گئی تھی)، میں بحیثیت معلم مامور تھے طلبہ کو لکھنے پڑھنے اور مسائل دین کی تعلیم دیتے تھے بالخصوص لکھائی سکھانے پر خصوصی توجہ تھی۔

حضرت عبادہ بن الصامت کو بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی کی درسگاہ میں طلبہ کو قرآن پڑھانے اور کتابت سکھانے پر مامور فرمایا تھا۔

۴۔ ہجرت کے دوسرے سال بدر کا معرکہ پیش آیا دشمن کے بہت سے قیدی ہاتھ آئے طبقات ابن سعد اور سیرت کی تمام کتابوں میں یہ منقول ہے کہ لکھے پڑھے اسیروں کا یہ فدیہ مقرر کیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک دس دس مسلمان بچوں کو فن کتابت کی تعلیم دیں۔

۵۔ علامہ عبدالحی الکتانی نے التراتیب الاداریہ ج۲ ص۲۴۸ میں اصابہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ معلم الاخلاق صلی اللہ علیہ وسلم بچوں کو اس بات کی ترغیب و تشویق دلایا کرتے تھے کہ وہ اپنے پڑوسیوں سے علم سیکھیں اور ظاہر ہے کہ تحصیل علم کی ابتدا لکھائی سے ہوتی ہے۔

۶۔ علامہ ابن عبدالبر نے الاستیعاب میں نقل کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن حزم کو اہل نجران پر عامل (گورنر) بنا کر بھیجا تو انہیں منصبی فرائض سے متعلق ایک تحریری ہدایت نامہ دیا گیا جس میں انتظامی امور کے سلسلہ میں ہدایات تھیں اور تعلیم کی اشاعت کے بارے میں بھی احکام تھے لما استعمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ

(۴) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے حاکم صاحب مستدرک نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے قیدوا العلم بالکتاب۔ کہ علم کو قیدِ کتابت میں لاؤ (منتخب کنز العمال ج۴ ص۶۹)

(۵) حضرت عمرو بن العاص سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جو بات بھی سنتا تھا

وسلم عمرو بن حزم علی اھل نجران وھو ابن سبع عشر سنۃ لیتفقھھم فی الدین ویعلم والقرآن

۷۔ تاریخ طبری سلسلہ اول ص۱۸۵۲ میں ہجرت کے گیارہویں سال کے واقعات میں لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے لئے حضرت معاذ بن جبل کو تعلیمات اور مکاتب کی نگرانی کے لئے قریبا بھیجا جہاں وہ تمام علاقوں کا دورہ بھی کرتے اور اس سلسلہ میں تمام انتظامی امور کی نگرانی بھی کرتے۔

۸۔ معلم انسانیت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد اشاعتِ تعلیم تھا۔ اس لئے آپ نے اول روز سے اس کو ہر لحاظ سے ترجیح دی۔

علامہ ابن عبدالبر الاستیعاب میں لکھتے ہیں۔

قد بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی عضل وقارۃ مرثد بن ابی مرثد عاصم بن ثابت حبیب بن عدی، خالد بن ابکیر، زید بن دثنہ، عبداللہ بن طارق لیتفقھوا فی الدین ولیعلموھم القرآن وشرائع الاسلام کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عضل اور قارہ کے قبیلوں کے لئے مذکورہ چھ اساتذہ مقرر فرمائے جو ان کو قرآن پڑھائیں دینی تعلیم دیں اور شریعت اسلامیہ کے احکام سکھائیں اور یہ تینوں امور ایسے ہیں جن کی ابتداء لکھائی سے ہوتی ہے۔

۹۔ سنن ابی داؤد (کتاب الطب) اور مصنف عبدالرزاق (ج۱۴ کتاب الجامع باب الرقاء) میں حدیث ہے کہ ام المؤمنین حضرت حفصہؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے اپنی ایک قریبی رشتہ دار خاتون شفا بنت عبداللہ سے لکھنا سیکھ لیا تھا۔

۱۰۔ مؤطا امام مالک (کتاب الصلوٰۃ الصلوٰۃ الوسطیٰ) میں زید بن اسلم سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے آزاد کردہ غلام ابو یونس کو حکم دیا کہ ان کے لئے ایک مصحف لکھ دیں۔

۱۱۔ مؤطا میں حضرت عمرو بن رافع سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ میں ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے لئے مصحف لکھا کرتا تھا۔

۱۲۔ بخاری مغازی میں تفصیلاً حضرت کعب بن مالکؓ کا واقعہ مذکور ہے۔ حضرت کعب لکھنا پڑھنا جانتے تھے شاہ غسان نے انہیں ایک خط بھیجا تھا اور اپنے ہاں مدعو کیا تھا۔

۱۳۔ بخاری سیرت ابن ہشام، تاریخ طبری اور تفاسیر میں مشہور صحابی حضرت، حاطب بن ابی بلتعہ کا واقعہ مذکور ہے۔ حضرت حاطب لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔

فتح مکہ سے کچھ پہلے ایک عورت روضہ خاخ نامی مقام پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے گرفتار کر لی گئی اس سے ایک خط برآمد ہوا جس کے بارے حاطب بن ابی بلتعہ نے اقرار کر لیا کہ یہ میں لکھا تھا پھر معقول وجوہ سے اپنی برات پیش کی آپ نے عفو درگزر فرمایا۔

۱۴۔ بخاری تاریخ کبیر ج۲ ربع ص۱۰ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول منقول ہے فرماتے ہیں انی لاری لجواب الکتاب حقا کرد السلام خط کا جواب دینا اتنا ہی واجب ہے جتنا کہ کسی کے سلام کا جواب دینا۔

لکھ لیتا تھا تو قریش نے مجھے منع کیا اور کہا اتکتب کل شیٔ تسمعہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشر یتکلم فی الغضب والرضا، تب میں نے قدرے توقف کیا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں قریش کا اعتراض اور ساری صورتحال بیان کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلی سے زبان مبارک کو اشارہ کرتے ہوئے فرمایا۔

۱۵۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قبول اسلام کا مشہور واقعہ جو سیر و تاریخ کی تمام کتابوں میں تفصیل سے نقل ہوتا چلا آیا ہے اس میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں۔ عندھما خباب بن الارت معہ صحیفۃ فیھا طٰہٰ یقرئھما (ابن ھشام) کہ ان دونوں کے پاس خباب بن الارت تھے اور ان کے ساتھ ایک کتاب بھی تھی جس میں سورہ طٰہٰ لکھی تھی وہ دونوں اسے پڑھ رہے تھے اور آگے چل کر واقعہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے راوی فرماتے ہیں وکانا عمر کاتبا او عمرؓ پڑھے لکھے تھے۔ مزید یہ لکھا فلما قراء منھا صدرا قال ما احسن ھذا الکلام واکرمہ جب حضرت عمرؓ نے اس کا ابتدائی حصہ پڑھا تو کہا یہ کلام کس قدر اچھا ہے اور کس قدر عظمت والا ہے۔ اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر ان کی بہن فاطمہ اور اس کے شوہر سعید بن زید اور ان کے دوست خباب حضورؐ کی ابتدائی مکی زندگی میں خوب لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔

عہد رسالت میں تدوین حدیث کا اہتمام اب ہم ناقابل تردید شواہد اور دلائل سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں حدیث نبوی کا اکثر وبیشتر حصہ قید کتابت میں آچکا تھا اور کسی حد تک اس کی تدوین بھی ہو چکی تھی۔

۱۔ بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مشہور روایت (جسے حضرت شیخ الحدیث مدظلہ نے متن میں ذکر فرمایا ہے) سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم واجازت سے آپؐ ہی کے زمانہ میں لکھ کر محفوظ کئے جانے والی احادیث کا اندازہ لگانا آسان ہو جاتا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ میں کوئی بھی ایسا نہیں تھا جسے آپؐ کی احادیث مجھ سے زیادہ یاد ہوں سوائے عبداللہ بن عمرو کے کہ وہ حدیثیں لکھ لیا کرتے تھے۔ اور میں نہیں لکھتا تھا (صرف یاد کرتا تھا)

عمدۃ القاری ج۱ ص۱۴۶ میں آیا ہے کان حدیث ابی ھریرۃ خمسۃ الاف وثلاث مائۃ واربعۃ وسبعون کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ۵۳۷۴ احادیث مروی ہیں تو اس لحاظ سے حضرت عبداللہ بن عمرو کی مکتوب احادیث کی تعداد سات یا آٹھ ہزار ہونی چاہیے۔

طبقات ابن سعد ج ص۱۹۸ میں خود حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے عن عبد اللہ بن عمرو قال ھذہ الصادقۃ منھا ما سمعت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولیس بینی وبینہ احد اور خود حضرت عبداللہ بن عمرو سے یہ بھی منقول ہے کہ۔

کنت اکتب کل شیٔ اسمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارید حفظہ (توجیہ النظر ص۹۳) جب کہ کل مدون صحیح احادیث کے بارے آیا ہے۔

الاحادیث التی فی الدرجۃ الاولیٰ لا تبلغ عشرۃ الاف تو اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے زمانہ میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے احادیث کا کتنا بڑا ذخیرہ جمع کر لیا تھا۔

۲۔ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے جس صحیفہ صادقہ کا ذکر فرمایا ہے۔ طبقات ابن سعد میں ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص نے اپنے جمع کردہ ذخیرۂ حدیث کا نام "الصحیفۃ الصادقۃ" رکھا اور کہتے ہیں کہ اس میں ایک ہزار احادیث تھیں یہ نسخہ ان کے خاندان میں عرصے تک محفوظ رہا۔ چنانچہ ان کے پوتے عمر بن شعیب اس کو ہاتھ میں رکھ کر

اکتب فوالذی نفسی بیدہ ما یخرج منہ الاحق (ابوداؤد ج ۱ ص۵۱۳)

(۶) جامع ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں ایک انصاری نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنی حافظہ کی کمزوری کی شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

روایت کرتے اور درس دیتے تھے امام احمدؒ بن حنبل نے اس کو اپنی مسند میں شامل فرما کر امت کے لئے محفوظ فرمالیا ہے۔

۳۔ ایک صحابی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم لوگ حضرت عبداللہ بن عمرو کے پاس حاضر تھے ان سے پوچھا گیا کہ کون سا شہر پہلے فتح ہوگا قسطنطنیہ یا رومیہ تو انہوں نے ایک پرانا صندوق منگوایا اور ایک کتاب نکال کر نظر ڈالی اور فرمایا کہ ایک روز ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے آپؐ جو کچھ فرمارہے تھے ہم لکھتے جاتے تھے اسی اثنا میں آپؐ سے دریافت کیا گیا کہ کونسا شہر پہلے فتح ہوگا قسطنطنیہ یا رومیہ؛ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہرقل کے بیٹے کا شہر پہلے فتح ہوگا یعنی قسطنطنیہ (مقدمہ صحیفہ ہمام ابن منبہ)

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ صرف عبداللہ بن عمرو نہیں بلکہ صحابہ کی ایک بڑی جماعت ارشادات رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھا کرتی تھی۔

۴۔ حضرت انس بن مالکؓ ابھی نو عمر بچے تھے کہ لکھنا جانتے تھے ان کو والدین نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں یہ کہہ کر پیش کیا کہ۔

یا رسول اللہ ھذا ابنی وھو غلام کاتب۔ (اسد الغابہ ج ۱ ص۱۲۸)۔

حضرت انسؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دس سال گذارے حضورؐ کے ہمہ وقتی خادم تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ۹۱ھ تک زندہ رہے دارمی کی روایت ہے کہ حضرت انس اپنے بچوں کو علم حدیث قلم بند کرنے کی تاکید فرماتے تھے مستدرک حاکم کی روایت ہے جس کو علامہ مناظر احسن گیلانی نے تدوین حدیث میں نقل کیا ہے۔ سعید بن ہلال روایت کرتے ہیں کہ جب ہم انس بن مالکؓ سے زیادہ اصرار کرتے تو وہ ہمارے لئے ایک چونگہ نکالتے اور کہتے کہ یہ وہ حدیثیں ہیں جو میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنیں اور آپ پر پیش کی ہیں یعنی حضرت انس اپنے قلم بند کردہ ذخیرہ حدیث کو باقاعدہ طور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کرتے اور حسب ضرورت تصحیح و اصلاح لیتے۔

سرکاری دستاویزات سیر و سیرۃ پر گہری نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ ابھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت نہیں فرمائی تھی کہ سرکاری دستاویزات اور قانونی وثائق کا سلسلہ شروع فرمادیا۔

۱۔ حلبی، مقریزی اور قسطلانی وغیرہ میں تمیم داری کے متعلق یہ نقل کیا گیا ہے کہ ان کو ایک سرکاری دستاویز کی شکل میں فلسطین کا شہر حبرون بطور جاگیر دیا گیا تھا اور ان سے یہ کہا گیا تھا کہ جب یہ شہر خدا کے فضل و عنایت سے فتح ہوگا۔ تو تمہارا ہوگا تمیم داری کے نام یہ دستاویز ہجرت سے پہلے لکھی گئی تھی جسے "الوثائق السیاسیہ" میں بھی نقل کیا گیا ہے۔

۲۔ ابوداؤد کتاب القطائع، موطا کتاب الزکات و کتاب الاموال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک سند کا پورا متن منقول ہوا ہے جو آپؐ نے بلال بن حارث المزنی کو قبیلہ کی معدنوں کا ٹھیکہ دینے کے سلسلہ میں لکھ کر عنایت فرمائی تھی، کتابوں میں اس سند کا حضرت عمر بن عبدالعزیز تک پہنچنے کا ذکر آیا ہے۔ مؤرخ بلاذری نے فتوح البلدان ص۱۳ میں اور ابو عبید قاسم بن سلام نے بیان کیا ہے کہ بلال بن حارث المزنی کی اولاد نے ایک مرتبہ ایک جریدہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فرمان پیش کیا حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اس فرمان مبارک کو بوسہ دیا اور آنکھوں سے لگایا۔

استعن بیمینك و اومأ بیده للخط (جامع ترمذی باب ماجاء فی الرخصہ فی کتابہ العلم)

(۷) حضرت رافع بن خدیج سے بھی خدمتِ نبوی میں ایسی ہی ایک درخواست منقول ہے۔ یارسول اللہ! انا نسمع منك اشیاء فنکتبھا؟ توحضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لکھتے رہو اس میں کوئی حرج نہیں۔

۳- ابن ہشام نے لکھا ہے کہ سفر ہجرت کے موقعہ پر جب سراقہ بن مالک المدلجی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے امن کی درخواست کی توحضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے امن کی ایک دستاویز لکھ کر عنایت فرمائی۔

۴- ہجرت کے دوسرے سال صفر کے مہینہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی ضمرہ سے ایک معاہدہ کیا تھا۔ جس کا متن سہیلی نے روض الانف ج ۲ ص۸۵ میں یوں نقل کیا ہے۔

یہ ایک تحریر ہے محمد رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بنی ضمرہ کے لئے ....

۵- ہجرت کے پانچویں سال بنو فزارہ اور غطفان سے ایک مسودہ (مسودۂ معاہدہ) ہوا جو بعد میں محو کر دیا گیا۔

۶- ہجرت کے چھٹے سال حدیبیہ کے مقام پر صلح نامہ لکھا گیا جس کے بعض الفاظ مٹا دینے کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا۔

۷- ہجرت کے نویں سال دومۃ الجندل کے حکمران سے معاہدہ ہوا۔ ابو عبید قاسم بن سلام فرماتے ہیں کہ میں نے خود اس تحریر کو پڑھا وہ ایک سفید چمڑے پر لکھا ہوا تھا اور میں نے حرف بحرف اس کی نقل لی۔

طبقات ابن سعد ج ۲ ص۴۲ میں ہے کہ ختم بظفرہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دستاویز پر اپنے ناخن سے مہر لگائی۔ (جیسا کہ زمانۂ قدیم میں مہر لگانے کا یہی رواج تھا)

۸- حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تبلیغ اسلام کے سلسلہ میں حکمرانوں، نجاشی مقوقس اور قیصر و کسریٰ وغیرہ کو مختلف تبلیغی خطوط بھیجے جو احادیث کی کتابوں میں نقل ہوتے چلے آئے ہیں۔

۹- مؤرخ بلاذری نے فتوح البلدان میں لکھا ہے کہ حضرت زید بن ثابت نے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتب تھے یہودیوں کی زبان اور تحریر سیکھ لی تھی۔

امام بخاری، ابوداؤد اور مؤرخ طبری نے بھی لکھا ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے زید بن ثابت نے یہودیوں کی کتابت سیکھ لی تھی اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ ان کو جو مراسلے لکھتے یا جو مراسلے وہ لکھتے حضرت زید وہ پڑھ کر سنایا کرتے تھے۔

۱۰- سنن ابی داؤد کتاب الزکات اور ترمذی کتاب الزکات میں حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کی کتاب لکھی مگر آپ اس کو اپنے عاملوں کو بھیجنے نہ پائے تھے کہ آپ کی وفات ہوگئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنی تلوار سے لٹکا رکھا تھا حضرت ابو بکر نے اس پر عمل کیا ان کی وفات کے بعد حضرت عمرؓ نے اس پر عمل کیا یہاں تک کہ وفات پائی۔

ابن شہاب الزہری فرماتے ہیں کہ میں نے اس تحریر کو پڑھا اور وہ حضرت عمرؓ کی اولاد کے پاس تھی۔ جیسا کہ امام ابوداؤد نے یہی نقل کیا ہے۔ صرف یہ نہیں بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جزیرۃ العرب کے اطراف و اکناف ریاست کے ہر جگہ کے گورنروں اور قاضیوں کو آپ نے ہدایات بھیجیں۔ جو سیرۃ و تاریخ کی کتابوں میں محفوظ چلے آ رہے ہیں۔

۱۱- اس نوع کی تمام احادیث کو ہم سرکاری دستاویزات سے تعبیر کر سکتے ہیں جن پر باقاعدہ طور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مہر ثبت فرماتے تھے۔ بخاری کتاب اللباس اور مسلم کتاب اللباس میں آیا ہے کہ جس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

(مجمع الزوائد ج ۱ ص۱۵۱)

(۸) ہجرت کے دسویں سال حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کا عامل بنا کر بھیجا تو ان کو ایک تحریر لکھوائی علامہ ابن عبد البر لکھتے ہیں وکتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب الصدقات والدیات والفرائض والسنن لعمرو بن حزم وغیرہ (جامع بیان العلم باب الرخصۃ فی کتاب العلم)

عجم کے لوگوں کو خط لکھنے کا ارادہ کیا تو صحابہ نے عرض کی کہ وہ صرف مہر شدہ مکتوب پڑھتے ہیں چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس پر محمد رسول اللہ کندہ تھا اور اس کا نگینہ حبشی عقیق تھا ہم نے یہاں بطور نمونہ گیارہ دستاویزات پیش کردیئے ہیں ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے اس موضوع پر الوثائق السیاسیہ فی العہد النبوی والخلافۃ الراشدہ کے نام مستقل کتاب لکھی ہے اور اس میں دوسو سے زائد ایسی دستاویزیں جمع کی ہیں کتابت کی اتفاقی صورتیں جیسا کہ بخاری میں ہے کہ ابو شاہ یمنی کے لئے آپ نے بعض مسائل لکھنے کا حکم دیا اس کے علاوہ ہیں اور تتبع سے ان کا بھی ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع کیا جاسکتا ہے

جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ایک وفاقی مملکت قائم کی جو دس سال کے اندر دس لاکھ مربع میل پر پھیل گئی۔ آخر اتنی بڑی مملکت کے لئے دفتری تنظیم، شعبہ داری، تقسیم عمل حکومت کی مشینری کی کارکردگی، سرکاری وثیقے اور دستاویزات، خارجہ تعلقات، اندرونی معاملات، مختلف زبانوں میں ترجمانی اور پیغام رسانی یہ سب ایسے امور ہیں جو اعلیٰ تعلیم اور کتابت کے بغیر نہیں انجام دیئے جاسکتے۔ جب عہد رسالت میں مملکتی نظام کامیاب رہا اور ایسا کامیاب رہا کہ اول و آخر دنیا اس کی نظیر نہیں پیش کرسکتی تو یہ ماننا پڑے گا کہ نظام مملکت چلانے والے رجال کار اور خصوصیات و کمالات کے ساتھ تعلیم یافتہ ضبط و کتابت اور نظم و ربط کا خوب تجربہ رکھتے تھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتبین

بہتر ہوگا کہ یہاں ابن الاثیر الجزری کی تاریخ الکامل (ج ۲ ص۱۵۱ ذکر من کان یکتب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اور مشہور سیاح و مورخ مسعودی کی التنبیہ والاشراف کا تبان حضرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک دو حوالے بھی نقل کردیئے جائیں۔

(ا) ابن الاثیر جزری کا بیان ہے کہ حضرت عثمان اور حضرت علی بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کتابت کیا کرتے تھے اور سب سے پہلے ابی بن کعب نے آپ کی کتابت کا کام انجام دیا تھا۔

(ب) مورخ مسعودی کا بیان ہے کہ خالد بن سعید بن العاص پیشی کے کاتب تھے ہر قسم کے کام جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پیش آتے سب میں وہی کتابت کرتے تھے مغیرہ بن شعبہ اور حصین بن نمیر یہ صاحب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ضروریات لکھتے تھے۔

عبد اللہ بن ارقم اور علاء بن عقبہ یہ دونوں صاحب، قرض کے وثیقے، دستاویزیں اور ہر قسم کے شرائط اور معاملات کے کاتب تھے۔ زبیر بن العوام اور جہیم بن الصلت یہ دونوں صاحب زکوٰۃ کی آمدنی اور صدقات کے کاتب تھے۔

حذیفہ بن یمان حجاز کی آمدنی کا تخمینہ (موازنہ) لکھتے تھے۔ معیقب بن ابی فاطمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے مامور تھے۔

حضرت زید بن ثابت انصاری بادشاہوں کو (حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے) خط لکھتے تھے ان کا یہ کام بھی تھا کہ فارسی، رومی و قبطی حبشی زبانوں کے خطوط کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ترجمہ کرتے تھے جب نبوی بارگاہ میں کاتبوں میں سے کسی شعبہ کا کوئی کاتب موجود نہ ہوتا تو حضرت حنظلہ بن ربیع ان سب کی نیابت کرتے تھے اور حنظلہ کاتب کے لقب سے مشہور ہوگئے۔

(۹) سنن دار قطنی میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے ایک مجمع سے دریافت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شوہر کی دیت میں بیوی کو کیا دلایا ہے مجمع میں ضحاک بن سفیان کھڑے ہوئے اور عرض کیا کہ مجھے معلوم ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو لکھوا کر بھجوائی تھی (سنن دار قطنی ج ۲ ص ۴۸۵)

شرجیل بن حسنہ ابان بن سعید اور علاء الحضرمی نے بھی کبھی پیش گاہ نبوی میں کتابت کی ہے۔
رحلت نبوی سے چند ماہ قبل حضرت امیر معاویہؓ نے بھی کتابت کی تھی۔

صحابہ کرام اور کتابت و تدوین حدیث

لکھنے پڑھنے اور تعلیم حاصل کرنے سے متعلق قرآنی تعلیمات اور نبوی ارشادات وتاکیدات اور سرکاری دستاویزات کے جو چند ایک حوالے بطور نمونہ عرض کر دیئے ہیں۔ یہ تو اس سلسلہ کی ایک ادنیٰ سی جھلک ہے ورنہ تتبع اور تلاش سے ایسے سینکڑوں نظائر پیش کئے جاسکتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں مسلمانوں میں یہ فن کافی اہمیت حاصل کر چکا تھا اور رو بہ ترقی تھا۔ اب ہم بتانا چاہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیرو کاروں مستعد جان نثاروں نے اس سلسلہ میں کہاں تک عمل بڑھایا۔ اور وہ اس اہم ذمہ داری سے کس طرح عہدہ برا ہوئے۔

تاریخ عالم کا سب سے پہلا تحریری دستور مملکت

۱۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب مدینہ منورہ میں ایک حکومت اور شہری مملکت کی بنیاد رکھی تو مہاجرین وانصار اور یہود سے مشورہ کر کے ایک دستور مملکت نافذ کیا جس کے متن کو ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے الوثائق السیاسیہ میں نقل کر دیا ہے اور تاریخی اعتبار سے دنیائے انسانیت میں اس کو پہلا تحریری دستور مملکت قرار دیا ہے۔ جس میں کل دفعات باون ہیں اور متن میں پانچ مرتبہ اہل ہذہ الصحیفۃ (اس دستاویز والوں) کے الفاظ دہرائے گئے ہیں اور مسند احمد بن حنبل ج ۴ ص ۱۴۱ میں رافع بن خدیج کی ایک روایت سے بھی اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

عن رافع بن خدیج ...... فان المدینۃ حرم حرمھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو مکتوب عندنا فی ادیم خولانی۔

اسلام میں سب سے پہلی تحریری مردم شماری

۲۔ ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلامی ریاست کی تشکیل کا کام شروع فرمایا تو آپ نے حکم دیا کہ ان لوگوں کے باقاعدہ طور نام لکھ دیئے جائیں جو اسلام میں داخل ہو چکے ہیں جیسا کہ صحیح بخاری (کتاب الجہاد والسیر باب کتابۃ الامام للناس) میں روایت منقول ہے اکتبوا لی من تلفظ بالاسلام من الناس فکتبنا لہ الفا وخمس مایۃ رجل۔

پندرہ سو آدمیوں کے نام لکھے گئے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مردم شماری عام تھی جس میں مرد، عورت بچے اور بڑے سب شامل تھے۔

۳۔ مولانا مناظر احسن گیلانی نے تدوین حدیث میں صحیح مسلم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ نے حج پر ایک رسالہ تالیف کیا تھا جسے مسند احمد بن حنبل باب جابر میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ اصابہ ج ۱ ص ۲۱۳ میں ہے کہ مسجد میں حضرت جابر کا ایک حلقہ بھی تھا جہاں لوگ ان سے علم حاصل کرتے تھے وہب بن منبہ کو انہوں نے احادیث بھی املا کرائی تھیں۔

مولانا مناظر احسن نے امام بخاری کی تاریخ کبیر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مشہور تابعی حضرت قتادہ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے سورۂ بقرہ کے مقابلے میں حضرت جابرؓ کا صحیفہ زیادہ حفظ ہے۔

توان روایات سے یہ بات روزروشن کی طرح واضح ہوجاتی ہے کہ ابتداء ہی سے یعنی عہد رسالت اور عہد صحابہ میں کتابت حدیث کا طریقہ اچھی طرح رائج ہوچکا تھا بلکہ حدیث کے کئی ایک بڑے مجموعے بھی تیار ہوچکے تھے جیساکہ کتب حدیث میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے جمع کردہ احادیث کا نام الصحیفۃ الصادقہ ہے

۴۔ طبقات ابن سعد ج ۵ ص ۱۳۳ کے علاوہ تہذیب التہذیب اور مصنف عبدالرزاق میں روایت آئی ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے بھانجے حضرت عروہ بن الزبیر نے حضرت عائشہؓ کی اور ان کے علاوہ دیگر صحابہ کی بہت سی حدیثیں لکھ لی تھیں۔ مگر جنگ حرہ کے زمانہ میں ان کا یہ مسودہ تلف ہوگیا۔ جس پر حضرت عروہ کو تمام زندگی افسوس ہوتا رہا اور فرماتے۔ کاش میں اپنے بال بچوں اور تمام اسباب کو ان کتابوں کے عوض فدا کردیتا۔

۵۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے احادیث کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کیا تھا اور ایک رسالہ لکھا تھا جس میں پانچ سو حدیثیں تھیں مگر حزم احتیاط اور کمال دیانت کی وجہ سے یہ خیال غالب ہوا کہ کہیں سہو سے کوئی غلط لفظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہ ہوگیا ہو اس رسالہ کو تلف کردیا۔ (تذکرۃ الحفاظ)

۶۔ علامہ مناظر احسن نے حضرت سعد بن عبادہ انصاری کے متعلق لکھا ہے کہ آپ زمانہ جاہلیت میں لکھنا پڑھنا جاننے کی وجہ سے مرد کامل سمجھے جاتے تھے اور کتابت کے ساتھ ساتھ تیر اندازی اور شناوری بھی جانتے تھے۔ ان کے پاس ایک صحیفہ تھا جس میں انہوں نے بہت سی حدیثیں جمع کی تھیں اور اسکی روایت ان کے بیٹے نے کی ہے۔

۷۔ علامہ ابن حجر تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۹۸ میں لکھتے ہیں کہ سلیمان نے اپنے باپ سمرۃ بن جندب کے حوالے سے ایک بڑا رسالہ (نسخہ کبیرہ) روایت کیا ہے علامہ ابن سیرین فرمایا کرتے کہ سمرہ نے اپنے بیٹوں کے لئے جو رسالہ لکھا اس میں بہت علم (علم کثیر) پایا جاتا ہے۔

۸۔ علامہ مناظر احسن گیلانیؒ لکھتے ہیں کہ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی وفات ہوئی تو اتنی تالیفیں چھوڑیں کہ ایک اونٹ پر لادی جاسکتی تھیں امام ترمذی نے کتاب العلل میں ان کے مولیٰ اور شاگرد عکرمہ کے حوالے سے روایت کی ہے کہ طائف کے کچھ لوگ ابن عباس کے پاس آئے اور ان کی کتابوں کو نقل کرنا چاہا۔ چنانچہ حضرت ابن عباس ان کو پڑھ کر املاء کراتے گئے۔ حضرت ابن عباس جو املاء کراتے تھے اسے وہ لکھتے جاتے تھے بعض اوقات دوران درس کاغذ ختم ہوجاتا تھا تو وہ اپنے لباس پر ہتھیلیوں پر حتی کہ اپنی چپل پر بھی لکھ لیتے تھے پھر گھر جاکر نقل کرلیتے۔

۹۔ طبقات ابن سعد ج ۷ ص ۱۵۷ میں ہے کہ مسند ابی ہریرہ کے نسخے عہد صحابہ ہی میں لکھے گئے چنانچہ حضرت ابوہریرہ کی مسند کا نسخہ عمر بن عبدالعزیز کے والد عبدالعزیز بن مروان گورنر مصر کے پاس بھی تھا انہوں نے کثیر بن مرۃ کو لکھا کہ تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی جو حدیثیں ہوں انہیں لکھ کر بھیج دو۔ الا حدیث ابی ھریرۃ فانہ عندنا۔

۱۰۔ علامہ مناظر احسنؒ گیلانی نے دارمی کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے کہ بشیر بن نہیک فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے جو کچھ سنتا تھا لکھتا جاتا تھا جب میں ان سے رخصت ہونا چاہا تو ان کے پاس ان کی کتاب لایا اور اور انہیں پڑھ کر سنائی اور ان سے کہا یہ وہ چیز ہے جو میں نے آپ سے سنی ہے انہوں نے کہا ہاں۔

۱۱۔ فتح الباری ج ۱ ص ۱۸۴ میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ ابن وہب کہتے ہیں مجھے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک مرتبہ اپنی کتابیں دکھائیں۔

۱۲۔ صحیفۂ ہمام بن منبہ حضرت ابوہریرہؓ کی یادگار تالیف ہے جس میں حضرت ابوہریرہؓ نے اپنے لائق شاگرد ہمام کیلئے

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ و صدقات اور عشر وغیرہ کے بعض احکام املا کرائے تھے جن کا نام کتاب الصدقہ ہے اس کے علاوہ بھی دسیوں صحابہ ہیں جن کے نام سے کتب حدیث میں ان کے ذاتی صحائف کا تذکرہ آیا ہے۔

مثلاً صحیفہ سعد بن عبادہ، صحیفہ ابن مسعود صحیفہ عمرو بن حزم صحیفہ سمرہ بن جندب صحیفہ ہمام بن منبہ وغیرہ ان صحائف کا تذکرہ حدیث کی دوسری کتابوں میں کثرت سے آیا ہے اور یہ وہ صحائف ہیں جو صحابہ ہی کے نام سے جمع ہو چکے تھے مگر ان کی حیثیت ذاتی یاد داشتوں کی سی تھی اور بعد کے زمانوں کی طرح کسی خاص ترتیب کے ساتھ نہیں لکھی گئی تھیں۔

منظم اور باضابطہ کوششوں کا آغاز عہد رسالت اور عہد صحابہ (حضرت عثمانؓ کے زمانہ تک) امن و اطمینان اور اہل اسلام کے مکمل اتحاد اور اتفاق کا دور تھا، اس دور میں صحابہ احادیث کو یاد کر کے اور خود اس پر عمل کر کے حفاظت دین کی خدمت سر انجام دیتے رہے مگر جب بنی امیہ کی حکومت قائم ہوئی تو حضرات محدثین اور اساتذۂ حدیث کے لئے ان روایات کی اشاعت اور تعلیم و تدریس بہت مشکل ہو گئی جن کی اشاعت سے مظالم کی تردید یا حکومت کے کسی بھی غلط اقدام پر زد پڑتی تھی۔ ایسے احادیث نہ تو اعلانیہ بیان کئے جا سکتے تھے اور نہ طلبہ کے حلقہ میں ان کی تدریس و تعلیم کی اجازت تھی اس دور میں حضرات محدثین کو حد درجہ صبر آزما اور کٹھن مرحلہ درپیش تھا حکومت کے اس رویہ سے اکابر علمائے حدیث کے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ اب صرف صدری حفاظت یا انفرادی کوششیں کتابت کی کافی نہیں بلکہ کتابت حدیث کو خصوصی توجہ دینی چاہیئے تاکہ آئندہ نسل علم حدیث کو مکتوبات کے ذریعہ آسانی سے حاصل کر سکے۔

تدوین حدیث اور عمر بن عبدالعزیز کی مساعی ابھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو پورے نوے سال نہیں گزرے تھے کہ اللہ رب العزت نے اپنی سنت کے مطابق کہ جب بھی دین کے لئے کوئی مشکل دور آیا تو اللہ کریم نے ایک مجدد پیدا فرمایا تو بنی امیہ کے دور میں جب دین بے حد مظلومیت اور کس مپرسی کے دور سے گزر رہا تھا بنی امیہ ہی کے خاندان سے ایک

ڈیڑھ سو احادیث جمع فرمائیں پہلی صدی ہجری کے وسط کی یہ تالیف ایک گراں قدر مایہ یادگار ہے۔ اور عہد صحابہ کی یہ عظیم یادگار امت کے ہاتھوں میں ہے صحیفہ ہمام کی ہر حدیث نہ صرف یہ کہ صحاح ستہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کے حوالے سے ملتی ہے بلکہ مفہوم دوسری کتابوں میں بھی ملتا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ انتساب حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو فرضی اور بے بنیاد نہیں۔

حضرت ہمام بن منبہ نے جب حضرت ابو ہریرہؓ سے صحیفہ حاصل کیا تو ساری زندگی اس کا درس دیتے رہے آپ کے بعد آپ کے لائق تلمیذ حضرت معمر بن راشد یمنی بغیر کسی حذف و اضافہ اس رسالے کو اپنے شاگردوں تک پہنچاتے رہے معمر سے عبدالرزاق نے یہ رسالہ لیا تو یہی عبدالرزاق ہیں جو امام بخاری کے اساتذہ سے ہیں اور المصنف عبدالرزاق کے مؤلف بھی ہیں انہوں نے اس رسالہ کو بجنسہ محفوظ رکھا امام عبدالرزاق سے امام احمد بن حنبل اور ابو الحسن احمد بن احمد بن یوسف السلمی جیسے لائق تلامذہ نے اس رسالہ کو حاصل کیا۔ امام احمد بن حنبل نے اپنے مسند میں باب ابو ہریرہؓ میں مستقل طور اس کو نقل کر دیا۔ جبکہ احمد بن یوسف السلمی سے یہ رسالہ نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا ہوا عبدالوہاب ابن مندہ تک پہنچا ان کے دو تلامذہ ابو الفرج مسعود بن الحسن الثقفی اور محمد بن احمد اصفہانی نے اس کا درس رکھا اتفاق سے یہ اصل نسخہ محفوظ ہے، اس کا ایک نسخہ جرمن میں برلن کے کتب خانہ میں موجود ہے دوسرا نسخہ دمشق کے کتب خانہ مجمع علمی میں، جناب ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے ان دونوں نسخوں سے مقابلہ کر کے یہ صحیفہ شائع کر دیا ہے۔

چنانچہ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں مسند احمد ابن حنبل اور ہمارے مخطوطات میں احادیث کی ترتیب یکساں ہے بجز احادیث نمبر ۱۳/۹۳، ۱۲۶، ۱۳۸ کے جن میں تقدم و تاخر ہوا ہے۔ لیکن الفاظ بعینہ وہی ہیں۔ (م)

عظیم مجدد عمر بن عبد العزیز کو پیدا فرمایا آپ کا حضرت عمر فاروقؓ سے خاندانی تعلق بھی تھا ۶۱ھ میں پیدا ہوئے سولہ برس کی عمر میں مدینہ منورہ کے گورنر مقرر ہوئے ۹۹ھ میں سلیمان بن عبد الملک کے انتقال کے بعد ان کے جانشین کے طور خلیفہ مقرر ہوئے ۱۰۱ھ میں انتقال فرمایا امت محمدیہ میں سب سے پہلے مجدد حضرت عمر بن عبد العزیز ہیں آپ نے عنان حکومت سنبھالتے ہی سب سے پہلے دو قدم اٹھائے۔

(۱) مدینہ منورہ کے والی ابو بکر محمد بن حزم کے نام خط لکھا انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبہ فانی خفت دروس العلم وذھاب العلماء[1] اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی تاکید فرمادی کہ عمرہ بنت عبد الرحمٰن انصاریہؒ[2] اور قاسم بن محمدؒ[3] کی روایات حاصل کرنے پر خصوصی توجہ دی جائے۔

بخاری میں تو صرف محمد بن حزم کا نام آیا ہے لیکن حدیث کی دوسری کتابوں میں امام محمد بن مسلم الزہری (متوفی ۱۲۵ھ) کا تذکرہ بھی ان لوگوں میں ملتا ہے جن کو حضرت عمر بن عبد العزیز نے جمع حدیث اور تدوین کے لئے خط لکھا تھا۔

ابھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کو سو سال پورے نہیں ہوئے تھے بہت سے صحابہؓ بقید حیات تھے لہٰذا ایک قرن[4] کے ختم ہونے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے تمام صحابہ کا وفات پاجانے کا اعتراض اور سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

جیسا کہ بعض متعصب آنکھیں بند کرکے ایسے اعتراضات کر بیٹھتے ہیں۔ بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ایک سو سال تک کوئی زمانہ ایسا نہیں تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے خالی رہا ہو۔

۲۔ حضرت عمر بن عبد العزیز نے دوسرا قدم یہ اٹھایا کہ آپ نے حضرات محدثین اور اساتذہ حدیث کو علی الاعلان

---

[1] صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۲ [2] حضرت عمرۃ نے ام المومنین حضرت عائشہؓ کی گود میں پرورش پائی تھی ابو بکر محمد بن حزم حضرت عمرہ کے بھانجے ہیں جن کے نام حضرت عمر بن عبد العزیز نے حدیث جمع کرنے کا خط لکھا تھا اور حضرت عمرہ کی روایات محفوظ کرنے کی تاکید کی تھی (م) [3] قاسم بن محمد حضرت عائشہ صدیقہ کے بھتیجے ہیں اور ان ہی سے تعلیم و تربیت پائی ہے۔ ام المومنین حضرت عائشہ کی روایات ابو بکر بن محمد بن حزم نے ان دونوں کے واسطے سے جمع کیں۔ [4] فتح الباری میں یہاں اس کی مزید تفصیل ہے کہ یہ خط مملکت کے ہر صوبہ کے قاضی کے نام بھیجا گیا تھا فکتب بھا الی الآفاق جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کام بڑے پیمانے پر اور ایک خاص منصوبہ بندی کے ساتھ شروع کیا گیا تھا۔ [5] مراد قرن اول ہے جو زمانہ بعثت مبارکہ سے ۱۱ھ تک کا زمانہ تھا جو عہد رسالت و عہد صحابہ کہلاتا ہے قرن دوم ۱۱ھ سے ۱۰۰ھ تک ہے جو عہد تابعین ہے قرن سوم ۱۰۱ھ سے ۲۲۰ھ تک ہے اور بعض حضرات مثلاً شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے قرن سوم کی مدت ۲۶۰ھ تک قرار دی ہے (م)، [6] علامہ مناظر احسن گیلانی نے تدوین حدیث میں عہد صحابہ کی مدت کے عنوان سے باقاعدہ باب قائم کیا ہے لکھتے ہیں کہ ایک سے زائد صحابہ کے متعلق یہ بیان کیا گیا ہے کہ سو سال سے بھی زائد مدت دنیا میں موجود تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم خاص اور خلوت وجلوت کے رفیق حضرت انس بن مالک بھی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک سو سال تک زندہ رہے اور ہرماس بن زیاد باہلی صحابی ایک سو بارہ سال تک اور محمد بن ربیع صحابی ایک سو نو سال تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد زندہ رہے حضرت ابو الطفیل جن کا نام عامر بن واثلہ ہے حضورؐ کے بعد یہ آخری صحابی ہیں جن پر صحابہ کا دور ختم ہوگیا حافظ ابن حجر نے جریر بن حازم جو ایک معتبر اور ثقہ راوی ہیں کی یہ چشم دید شہادت نقل کی ہے کنت بمکۃ سنۃ عشر و مائۃ فرایت جنازۃ فسالت عنھا فقیل ابو الطفیل (ج ۲ ص ۱۱)، پھر اسی باب میں مولانا گیلانیؒ نے ایک نقشہ پیش کیا ہے جس میں ۳۶ صحابہ کرام کے نام جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسّی سے نوّے سال تک زندہ رہے اور ان میں بھی سوائے تین چار کے اکثر تعداد ان صحابہ کی ہے جنہیں اصطلاحاً مکثرین کہا جاتا ہے۔ (م)

حلقہ ہائے درس قائم کرنے اور ہر نوع حدیث بیان کرنے کا حکم دے دیا جس سے محدثین حضرات کی زبردست حوصلہ افزائی ہوئی اور انہوں نے تعلیم حدیث کے ساتھ ساتھ کتابت حدیث کی کوششوں کو تیز کر دیا۔

چونکہ یہ سرکاری سطح پر تدوین حدیث کی ابتدا تھی اور مقصد محض روایات کا جمع کرنا تھا اس لئے حضرات محدثین نے بغیر کسی ترتیب و تبویب کے احادیث قلم بند کر کے محفوظ کیں اور مجموعے تیار کئے[۱]۔

قاضی ابوبکر بن حزم ۱۲۰ھ تک جمع حدیث میں مصروف رہے اور اسی سال وفات پائی۔ امام زہری کو ۱۲۵ھ تک جمع حدیث کا موقعہ ملا اور ۱۲۵ھ میں وفات پائی۔

دوسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث کے کام میں مزید ترقی ہوئی اور احادیث کو باب وار علی ترتیب الفقہ مرتب کیا جانے لگا۔

امام مالک نے الموطا لکھی جسے اپنے زمانہ میں اصح الکتب بعد کتب اللہ کا درجہ حاصل ہوا۔ الموطا کی تصنیف ابواب الفقہ کی ترتیب پر ہوئی اور اس میں صحیح روایات لانے کا التزام کیا گیا امام مالک نے اپنی کتاب میں صحابہ کے مراسیل اور فتاویٰ بھی نقل کئے ہیں۔

امام محمد نے بھی اسی دور میں الموطا تالیف کی امام محمدؒ امام مالکؒ کے شاگرد ہیں، امام مالک نے اپنی موطا میں تراجم الابواب کے لئے ایسے روایات نقل کی ہیں جن سے صرف ان ہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے امام محمد کی موطا درحقیقت امام مالک کی موطا کی شرح ہے امام محمد اپنی موطا کے تراجم الابواب میں ایسے احادیث اور روایات نقل کرتے ہیں جن سے حنیفہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے بہرحال جوں جوں زمانہ گذرتا گیا احادیث کی مزید تہذیب و تبویب اور تنقیح ہوتی چلی گئی۔

الموطا للامام مالک کتاب الآثار لابی حنیفہ، جامع سفیان ثوری اور السنن لابن جریج وغیرہ اسی دور کی مشہور کتبِ حدیث ہیں جو دوسری صدی ہجری میں مدون ہوئی ہیں اس کے علاوہ مسانید اور معاجم بھی اسی دور میں مدون ہوئے۔

تدوین حدیث کا تیسرا دور ۲۰۰ھ کے بعد کا ہے اس وقت تک مرفوع منقطوع اور موقوف روایات سب کو ایک ہی کتاب میں بغیر کسی امتیاز کے جمع کر دیا جاتا تھا اب اس بات کی ضرورت شدت سے محسوس کی جارہی تھی۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال یعنی صرف مرفوع روایات کو علیحدہ کتابی صورت میں جمع کر دیا جائے تو اس بات کا سب سے زیادہ احساس امام بخاریؒ کو ہوا اور اللہ تعالیٰ نے یہ سعادت بھی آپ کے مقدر میں لکھی تھی۔

امام بخاریؒ امام بخاریؒ ۱۹۴ھ میں پیدا ہوئے طبیعت میں بچپن ہی سے ذکاوت اور تیزی تھی دس سال کی عمر میں جب مکتب سے فارغ ہوئے تو علم حدیث کی تحصیل میں ہمہ تن مصروف ہوگئے۔ سولہ سال کی عمر میں متداول کتب اور بخارا کے اساتذہ کی تمام روایات کو حفظ کر لیا اور اپنے بھائی اور والدہ کی معیت میں حج بیت اللہ کے لئے تشریف لے گئے۔ تو مزید تحصیل علم کے لئے وہیں ٹھہر گئے۔

ایک روز اپنے استاد امام اسحاق ابن راہویہ کے درس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ انہوں نے دوران درس اپنی ایک تمنا ظاہر فرمائی اور کہا کاش! کوئی ایسا باہمت شخص پیدا ہو جائے جو احادیث صحاح کو غیر صحاح سے علیحدہ کر دے اشارہ امام بخاری کی طرف تھا۔

---

[۱] کتب ابی بکر، دفاتر الزہری، ابواب الشعبی، رسالہ سالم بن عبد البر فی الصدقات اور کتاب السنن لمکحول اس دور کے مشہور کتب ہیں جو حضرت عمر بن عبد العزیز کی وفات سے پہلے لکھی جا چکی تھیں۔ (م)

امام بخاریؒ نے اشاد کے اشارہ پر تعمیل کے لئے کمر ہمت باندھ لی مگر چونکہ کام بڑی ذمہ داری کا تھا اور بہت صبر آزما اور کٹھن مرحلہ تھا اس لئے شروع کرنے میں متردد رہے۔ کہ اچانک رات کو خواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوتی ہے کہ آپ ہاتھ میں پنکھا لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود مبارک سے مکھیاں اڑا رہے ہیں۔ صبح جب اپنے شیوخ اور اکابر علماء سے اس کی تعبیر دریافت کی تو انہوں نے بتایا کہ تم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کذب کی نسبت کو دور کرو گے۔ اور احادیث کے محفوظ مجموعہ سے ضعاف کو خارج کر کے صحاح کے لکھنے کی توفیق پاؤ گے۔ اس خواب سے آپ کو اطمینان قلب ہوا چنانچہ خالص مرفوع احادیث کے تجرید کامل کا عزم مصمم کر لیا اور الجامع الصحیح المسند المختصر من امور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ایامہ کی صورت میں چھ لاکھ احادیث کا خلاصہ اور لب لباب تیار کر کے امت کے حوالے کر دیا۔ واقعۃً یہ بہت بڑی ہمت، محنت، مشقت اور بڑے حوصلے کا کام تھا کہ چھ لاکھ احادیث میں صرف مرفوع احادیث کا انتخاب کیا جن کی مجموعی تعداد جن میں مکررات بھی داخل ہیں ۷۲۷۵ بنتی ہے[1]۔ آپ سے خلق کثیر نے استفادہ کیا آپ سے بلاواسطہ صحیح بخاری پڑھنے والوں کی تعداد نوے ہزار سے زائد ہے۔

بہر حال اس دور میں تدوین حدیث کا کام اپنے عروج پر پہنچ گیا اور فن حدیث پر نئی ترتیب اور نئی تبویب کے ساتھ مختلف کتابیں وجود میں آنے لگیں صحاح ستہ بھی اسی دور میں تالیف ہوئے مسند احمد بن حنبل مسند الدارمی مسند ابی یعلیٰ بھی اس دور کی اہم کتب ہیں جو تصنیف ہوئیں[2]۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے مسانید۔ امام محمد کی کتاب الآثار اور امام ابو یوسف کی کتاب الآثار جو کتب حدیث کے اصل اور اولیں ماخذ ہیں بھی مرتب ہوئے اور مختلف ادوار میں ان کی تدوین و ترتیب اور ان کی شروحات کا سلسلہ جاری رہا۔

اقسام مصنفات حدیث

تدوین حدیث کا کام بڑے زور شور سے مختلف اور متنوع صورتوں میں جاری رہا اور مختلف ادوار میں مختلف حیثیتوں سے کتابیں لکھی جاتی رہیں۔ کتب حدیث کی ہر نوع اپنے موضوع اور ترتیب کے لحاظ سے دوسری نوع سے مختلف رہی۔ ہر نوع کا اپنا مخصوص اور اصطلاحی نام رکھا جاتا رہا۔ اجمالاً و اختصاراً مولفات فی الحدیث

---

[1] مقدمہ فتح الباری میں اس کی مزید تفصیل ہے اگرچہ مقدمہ کے نسخہ میں بھی اختلاف ہے ایک نسخہ میں غیر مکررہ مرفوعہ موصولہ ۲۶۰۲، اور معلق ۱۵۹ مجموعہ ۲۷۶۱ مذکور ہے دوسرے نسخہ میں غیر مکررہ مرفوعہ موصولہ ۲۶۵۲ معلقہ ۱۵۹ مجموعہ ۲۷۶۱ مذکور ہے۔ (مقدمہ الفتح فصل عاشر ذکر من لایعرف اسمہ او اختلف فیہ)، یہ نسخہ صحیح ہے اور قسطلانی نے بھی اسے لیا ہے ۱۲ھ ع

[2] گزشتہ مفصل بحث سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں جہاں احادیث کے حفظ کرنے کا عام رواج تھا وہاں کتابت حدیث کی بھی کوئی کمی نہیں تھی گو اس زمانہ میں احادیث کے مجموعے فقہی ابواب پر مدون اور مرتب نہیں ہوئے تھے یہی غیر مرتب مجموعے جو دور اول کا بہترین سرمایہ ہیں دوسرے دور کی کتابوں میں منتقل ہوئے دوسرے دور کا تحقیقی مواد تیسرے دور کی کتابوں کی زینت بنا تیسرے دور کی کتابیں جن میں اول اور دوسرے دور کی کتابیں کھپا دی گئی ہیں وہ ہزاروں اوراق میں فقہی ترتیب اور تدوین کے ساتھ ہمارے سامنے مؤطا امام مالک صحیح بخاری صحیح مسلم سنن نسائی، سنن ابوداؤد، سنن ترمذی سنن ابن ماجہ اور طحاوی وغیرہ کتب حدیث کی شکل میں محفوظ اور موجود ہیں۔ (م)

کے چند متداول انواع واقسام محفوظ رکھیں تاکہ مصنفاتِ حدیث کے مختلف انواع کا اجمالی تعارف ہوجائے۔ اور مراجعت آسان رہے۔ چند متداول اور مشہور انواع کے نام یہ ہیں۔

(۱) الجوامع (۲) السنن (۳) المسانید (۴) المعاجم (۵) المراسیل (۶) الغرائب (۷) المفردات (۸) المستدرک (۹) المستخرج (۱۰) الاجزاء۔

الجوامع: جوامع سے مراد ایسی کتب حدیث ہیں جن میں علم الحدیث کے تمام انواع کو جمع کر دیا گیا ہو ان میں سیرؒ و آدابؒ اور تفسیرؒ بھی ہو عقائد اور فتنؒ کے مضامین بھی ہوں اشراطؒ واحکامؒ اور مناقب بھی موجود ہوں جن کی مجموعی تعداد آٹھ بنتی ہے اور جن کو ایک شعر میں جمع کر دیا گیا ہے۔

سیر آداب تفسیر و عقائد — فتن اشراط احکام ومناقب

سیر سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مبارکہ اور مغازی، آداب سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کھانے پینے اور معاشرت کے طور طریقے اشراط سے قیامت کے علامات اور احکام سے مسائل اور عملی زندگی کے وہ تمام ہدایات مراد ہیں جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو دیئے ہیں۔

ویسے تو جوامع بہت ہیں کتبِ حدیث میں ان کا تذکرہ بھی آتا ہے مگر ان میں بعض تو ایسے ہیں جو نایاب ہو چکے ہیں[1] صحیح مسلم بھی جوامع میں داخل ہے بعض حضرات نے اس کے جامع ہونے کا انکار کیا ہے وجہ انکار یہ ہے کہ اس میں کتاب التفسیر مختصر اور حصہ تفسیر قلیل ہے جسے کالعدم قرار دے کر اختلاف کرنے والوں نے اسے جوامع کی صف سے خارج کر دیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ بھی جوامع میں داخل ہے اس میں مطلقاً وجودِ تفسیر اس کے جامع ہونے کی علامت اور دلیل ہے جامع ترمذی بھی جوامع میں داخل ہے جامع ترمذی کے جوامع میں داخل ہونے پر امت کا اتفاق ہے اور اس پر سنن کا اطلاق تغلیباً ہوتا ہے۔

السنن: احادیث کی ایسی کتابیں جو فقہی ابواب کی ترتیب پر مرتب کی گئی ہوں اور کتاب الوضوء سے کتاب الوصایا تک کی احادیث پر مشتمل ہوں السنن کہلاتی ہیں عام طور پر حضرات محدثین اور علماء میں جو سنن اربعہ کی اصطلاح معروف ہے اس سے مراد صحاح ستہ کی چار مشہور کتابیں ہیں نسائی، ابن ماجہ ترمذی اور ابوداؤد ان کے علاوہ سنن دارمی سنن بیہقی دارقطنی بھی اس نوع کی مشہور کتابیں ہیں

۳۔ المسانید: ایسی کتابیں جن میں احادیث کو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہو مسانید کہلاتی ہیں۔ مسانید میں یا تو حروفِ تہجی کے لحاظ سے ایک ایک صحابی کی مرویات جمع کر دی جاتی ہیں قطع نظر اس سے کہ ان احادیث کا تعلق کس مضمون اور کس باب سے ہے مگر عموماً اس ترتیب میں جلیل القدر صحابہ کے مرویات کو مقدم رکھا جاتا ہے مثلاً اولاً حضرت ابوبکر صدیق پھر حضرت اسامہ بن زید پھر حضرت انسؓ علی ہذا القیاس حسب مراتب صحابہ کی روایات جمع کی جاتی ہیں اور کبھی حروف تہجی سے قطع نظر صحابہ کرام کے فضل ومرتبہ اور درجات کے لحاظ سے مسند مرتب کیا جاتا ہے مثلاً اولاً حضرت ابوبکر صدیق پھر حضرت عمر فاروق پھر حضرت عثمان ذوالنورین اور حضرت علیؓ پھر حضرات عشرہ مبشرہ وقس علی ہذا اور بعض اوقات مسانید کو مہاجرین وانصار کی ترتیب پر بھی مرتب کیا جاتا ہے۔

---

[1] جیسا کہ سفیان ثوری کی جامع ہے یا معمر بن راشد کی جامع ہے کتبِ حدیث میں دونوں کا تذکرہ آتا ہے مگر اب دونوں نایاب ہیں البتہ عبد الرزاق صنعانی کی جامع جو المصنف عبد الرزاق کے نام سے معروف ہے کے قلمی نسخے ملتے رہے اور اب مجلس علمی نے بڑے عمدہ طریقہ سے اس کو شائع کر دیا ہے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جن جن صحابہ کو اسلام میں سبقت حاصل ہوتی ہے۔ مسند کی ترتیب میں ان کی روایات کو مقدم ذکر کیا جاتا ہے۔

ویسے تو مسانید کثیر ہیں اور اکابر ائمہ حدیث بڑے اہتمام سے لکھتے رہے ہیں مگر ان سب میں زیادہ جامعیت اور شہرت مسند امام احمد بن حنبل کو حاصل ہے جو ہر دور میں متداول رہی ہے[۱]

۴۔ المعاجم! ایسی کتابیں جن میں شیوخ کی ترتیب پر احادیث ذکر کی جائیں معاجم کہلاتی ہیں ان میں زیادہ تر حروف تہجی کے لحاظ سے ترتیب ملحوظ رہتی ہے اور بعض اوقات ترتیب میں علم و فضیلت اور تقویٰ کا لحاظ کیا جاتا ہے لیکن زیادہ تر حروف تہجی کی ترتیب کا لحاظ رکھا جاتا ہے طبرانی کے تینوں معاجم المعجم الکبیر، المعجم الاوسط اور المعجم الصغیر اسی ترتیب پر مرتب ہیں۔

۵۔ المراسیل! حدیث کی ایسی کتابیں جن میں صرف مرسلات جمع کر دی گئی ہیں مراسیل کہلاتی ہیں۔ جیسا کہ امام ابو داؤد کے مراسیل مشہور ہیں۔

۶۔ الغرائب! حدیث کی ایسی کتابیں جن میں تلمیذ اپنے شیخ سے سنے ہوئے ایسے تفردات جمع کر دیئے جو اس کے علاوہ دیگر تلامذہ میں سے کسی نے بھی روایت نہ کئے ہوں۔

۷۔ المفردات! حدیث کی ایسی کتابیں جن میں ایک شخص کی روایات کو جمع کر دیا گیا ہو۔ خصوصاً حضرات صحابہ کے مرویات مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات کو یکجا جمع کر کے ایک کتاب بنا دی گئی تو اس نوع کو مفردات کہتے ہیں۔

۸۔ المستدرک! کتب حدیث کی ایسی نوع کا نام ہے جس میں دوسری کتابوں سے رہ جانے والی احادیث کو ان ہی کے طریق ترتیب و تخریج اور اصول اندراج و شرائط کے مطابق جمع کر دیا گیا ہو۔

مثلاً صحیح بخاری اور صحیح مسلم ہے جن میں صحاح روایات کو نقل کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو روایت بخاری اور مسلم میں ہے وہ صحیح ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہر صحیح روایت بخاری اور مسلم میں موجود ہے۔ تو بہت سی روایات ایسی ہیں جو صحیح بھی ہیں۔ بخاری اور مسلم کے شرائط کے مطابق بھی ہیں مگر بخاری اور مسلم میں درج نہیں ہو سکیں۔

تو بعض محدثین نے بخاری اور مسلم کے معیار اور شروط کو پیش نظر رکھ کر ایسی روایات کو یکجا جمع کر دیا ہے جو بخاری اور مسلم سے رہ گئی تھیں صحیحین پر بہت سے مستدرک لکھے گئے ہیں مگر ان سب میں زیادہ مشہور اور متداول کتاب امام حاکم نیشاپوری کی المستدرک ہے جو علمی حلقوں میں زیادہ مشہور ہے[۲]

۹۔ المستخرج! حدیث کی کسی کتاب کی روایات کو ایسی سند کے ساتھ ذکر کر کے جمع کرنا کہ وہ سند پہلی کتاب میں مذکور سند سے مختلف ہو المستخرج کہلاتی ہیں مثلاً صحیح مسلم ہے اس کے روایات کی اپنی سند ہے جو مصنف امام مسلم کے واسطے سے قارئین تک پہنچتی ہے تو ابو عوانہ نے صحیح مسلم کی روایات کو ایسی سند کے ساتھ ذکر کر دیا ہے جو صحیح مسلم کی سندات سے مختلف ہے ابو عوانہ کے اس مجموعہ کا نام المستخرج ابی عوانہ علی صحیح مسلم ہے۔

اس کے علاوہ بھی مولفات حدیث کے مختلف انواع ہیں مثلاً الاجزاء، الاربعنات، الفہارس، اطراف، غریب الحدیث الموضوعات، العلل، الزوائد، الواحد ان، تراجم وغیرہ۔ زیادہ متداول اور مشہور اقسام کے تعارف میں قدرے تفصیل

---

[۱] مسند احمد بن حنبل کے علاوہ مسند حمیدی اور مسند ابو داؤد طیالسی بھی مشہور ہیں ابو یعلی البزار اور اسحاق بن راہویہ نے بھی مسانید لکھی ہیں۔

[۲] علامہ ذہبی المتوفی ۷۴۸ھ نے اس کی تلخیص کی ہے جس میں جابجا حاکم پر سخت تعقبات کئے ہیں یہ کتاب تلخیص المستدرک کے نام سے مشہور ہے اور اب مستدرک حاکم تلخیص ذہبی کے ساتھ شائع ہو رہی ہے۔ (م)

عرض کردی ہے مزید تفصیلات متعلقہ کتابوں میں مطالعہ کرنی چاہئیں۔

مصنف کتاب امام ترمذی کا تذکرہ

نام نسب امام ترمذی کا نام محمد اور کنیت ابوعیسیٰ ہے۔ پہلے ادوار میں اصاغر پر اکابر کے نام تبرکاً رکھ لئے جاتے تھے تو امام ترمذی نے اپنے بیٹے کا نام وہی رکھا جو ان کے والد کا تھا۔ سلسلہ نسب یوں ہے محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ بن الضحاک السلمی البوغی الترمذی۔

بوغی اور ترمذی دونوں نسبت وطنی ہیں بوغ شہر ترمذ سے چھ فرسخ کے فاصلہ پر ایک گاؤں ہے اور ترمذ نہر بلخ یعنی نہر جیحون کے کنارے تو ازم کے قریب واقع ہے۔ ترمذ کا تلفظ تین طرح منقول ہے تَرْمَذ (بفتح التاء والمیم) تُرْمُذ (بضمہا) تِرْمِذ (بکسرہا) زیادہ مشہور تیسرا ہے۔

اسلام کا سیل رواں نہر جیحون علاقہ خراسان کی مشہور نہر ہے جسے آج کل دریائے آمو کہتے ہیں اور بلخ سے آگے یہی دریا روس اور افغانستان کی سرحد ہے۔ آر پار علماء و مشائخ پیدا ہوئے۔ علماء ماوراء النہر کی نسبت بھی اسی نہر کی طرف ہوتی ہے۔ علماء فرماتے ہیں کہ علوم و معارف کا چشمہ مکہ معظمہ میں پھوٹا اس کی نشو و نما مدینہ منورہ میں ہوئی۔ پھر مدینہ منورہ سے علوم و معارف کا یہ سیل رواں عراق (کوفہ و بصرہ) پہنچا جہاں تعلیم و تدریس اور علوم و معارف کے گلشن کھلے اور خوب بہاریں آئیں اور جب اس نہر کا رخ خراسان کو ہوا تو ایسا معلوم ہوا جیسے ساری بہاریں خراسان کو منتقل ہوگئیں ۲۰۰ھ سے ۶۰۰ھ تک خراسان علوم و معارف کا مرکز رہا خراسان کی زمین بڑی زرخیز ثابت ہوئی اور اس سرزمین نے علوم و فنون کے ائمہ۔ بڑے بڑے محدثین اور رجال کار پیدا کئے۔

امام بخاری امام مسلم امام ابوداؤد سجستانی اور امام ترمذی جیسے ائمہ حدیث کا وطن خراسان ہے مگر ہر کمالے را زوالے۔

تاتاری فتنہ جب اٹھا اور پورے عالم اسلام کو اپنی لپیٹ میں لیا تو خراسان بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکا چونکہ دین کی حفاظت اللہ رب العزت نے کرنی ہے انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون (الآیہ) تو جس سے چاہتے ہیں حفاظت دین کا کام لے لیتے ہیں۔

تو خیر و برکت اور علوم و معارف کی وہ نہر جو مدینہ منورہ سے چل کر خراسان پہنچی تھی شام کو منتقل ہوئی وہاں سے مصر کو پہنچی اور اب وہاں سے ہندوستان کو منتقل ہوئی۔ بہر حال امام ترمذیؒ کی نسبت وطنی کی بات ہو رہی تھی چونکہ امام ترمذی کی پیدائش بوغ میں ہوئی اس لئے آپ کو بوغی کہتے ہیں بوغ چونکہ شہر ترمذ کے مضافات ہی سے ہے اس وجہ سے آپ کو ترمذی بھی کہا جاتا ہے اور آپ اسی ترمذ کی نسبت سے زیادہ مشہور ہوگئے ہیں ترمذی میں بھی کئی تلفظ منقول ہیں تَرْمَذی، تُرْمُذی، تِرمِذی، تِرمَذی آخری زیادہ فصیح اور متداول ہے۔ آپ کے دادا مروزی الاصل تھے یعنی شہر مرو کے باشندے تھے پھر زمانہ کے حالات اور پیش آمدہ وجوہات کی وجہ سے شہر ترمذ میں آباد ہوگئے۔ قبیلہ بنو سلیم جو ابن غیلان کی ایک شاخ ہے سے تعلق کی وجہ سے آپ سلمی بھی کہلاتے ہیں امام بخاری کا سلسلہ نسب بھی اسی قبیلہ سے ملتا ہے۔

پیدائش و وفات امام ترمذی ۲۰۹ھ میں پیدا ہوئے اور بعض حضرات نے ۲۰۰ھ آپ کا سنہ پیدائش قرار دیا ہے مگر پہلا قول زیادہ راجح ہے ۲۷۹ھ میں وفات پائی آپ کے سنہ وفات پر علماء کا اتفاق ہے۔

آپ کی عمر ستر سال ہے۔ حضرت العلامہ مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے آپ کی تاریخ پیدائش اور وفات اور کل مدتِ عمر کو ایک مصرع میں جمع کر دیا۔ ع

عطر مدّاہ[۲۷۹] وعمرہ فی عینٌ

طلبِ علم اساتذہ اور تلامذہ میں نے پہلے عرض کیا کہ ۲۰۰ھ سے ۳۰۰ھ تک خراسان اور ماوراء النہر کے علاقے علوم و معارف اور خاصکر علم الحدیث کی اشاعت میں مرکزی حیثیت حاصل کر چکے تھے امام ترمذیؒ بھی اسی مبارک دور میں (پیدا) ہوئے آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے شہر میں حاصل کی چونکہ شہر میں ہر طرف علم حدیث کا چرچا تھا لہٰذا جوں ہی شعور سنبھالا تحصیل علم حدیث کا شوق دامنگیر ہوا۔ چنانچہ طلب علم کی پیاس بجھانے کی خاطر مختلف ملکوں، علاقوں اور بڑے بڑے علمی مراکز کا سفر اختیار کیا خراسان، بصرہ، کوفہ، شام و مصر اور حجاز وغیرہ کے سفر اختیار کئے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں طاف البلاد وسمع خلقًا من الخراسانیین والعراقیین والحجازیین[۱]

ائمہ حدیث اور بڑے بڑے جلیل القدر اساتذہ حدیث کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا۔

یوں تو آپ کے اساتذہ اور شیوخ حدیث کا سلسلہ بہت وسیع ہے اور تمام کا استقصاء دشوار بھی ہے چند مشہور اساتذہ کے نام یہ ہیں۔ امام بخاری، امام مسلم[۲]، امام ابوداؤد، قتیبہ بن سعید، یحییٰ بن سعید الانصاری، محمد بن بشار وغیرہ۔

امام بخاری اور امام ترمذی کا تعلق خاطر یوں تو تمام مشائخ اور اساتذہ کو امام ترمذی سے خاص تعلقِ خاطر تھا جس کی وجہ سے آپ کو اساتذہ سے استفادہ کے اچھے مواقع میسر ہوئے مگر سب سے زیادہ استفادہ آپ نے امام بخاری سے کیا جیسا کہ علامہ ذہبی نے بھی اس کی شہادت دی ہے کہ تفقہ فی الحدیث بالبخاری امام بخاری کی وفات کے بعد آپ ہی ان کے خلیفہ اور جانشین قرار دیئے گئے۔ اور آپ ہی نے ان کی وفات کے بعد مسند حدیث کو رونق بخشی۔

حاکم فرماتے ہیں کہ میں نے عمر بن علک سے سنا۔ فرماتے تھے۔

مات البخاری فلم یخلف بخراسان مثل ابی عیسٰی فی العلم والحفظ والورع والزھد بکی حتی عمی وبقی ضریرا سنین[۳]۔

امام بخاری کو اپنے لائق اور قابل تلمیذ پر فخر تھا انہوں نے امام ترمذی سے استفادہ کا اعتراف کرنے میں کوئی بخل محسوس نہیں کیا بلکہ ایک موقعہ پر امام ترمذی سے یہاں تک فرما دیا کہ۔

ما انتفعتُ بہ منك اکثر مما انتفعت منی

اس کے دو ترجمے کئے گئے ہیں پہلی بات تو ایسی ہے جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سے ان کے شیخ ابو طاہر المدنی نے مدینہ منورہ میں فرمایا تھا۔ کہ آپ نے مجھ سے الفاظ حدیث سیکھے اور میں نے آپ سے احادیث کے معانی حاصل کر لئے۔

۲۔ دوسرا ترجمہ علامہ انور شاہ کشمیری نے کیا ہے کہ جس طرح تلامذہ اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ اساتذہ ان کو سبق پڑھائیں اسی طرح اساتذہ کو بھی خواہش اور ضرورت ہوتی ہے کہ تلامذہ ان سے سبق پڑھیں، ان کے علوم و معارف کو محفوظ کر کے اس کی اشاعت کریں پھر تلامذہ میں لائق ذہین اور ذکی طالب علم سے اشاعت علم کا جو فائدہ استاد کو

۱ے تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۳۸۸ ۲ے سمع الترمذی من الامام مسلم صاحب الصحیح ایضًا لکن لم یروفی جامعہ عنہ الا حدیثا واحدًا وقال الحافظ العراقی لم یرو المصنف فی کتابہ شیئًا عن مسلم الا ھذا الحدیث یعنی حدیث احصوا ھلال شعبان لرمضان وھو من روایۃ الاقران فانھما اشترکا فی کثیر من شیوخھما انتھٰی (مقدمہ تحفہ ص ۱۶۷) ۳ے تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۶۳۴۔

حاصل ہوتا ہے وہ کسی غبی سے بہت کم ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ ذہین اور ذکی طالب علم جب استاد سے مسائل دریافت کرتا اور سوال کرکے جواب طلب کرتا ہے تو استاد کی نگاہ دوسرے علوم کی طرف جاتی اور علمی وسعت حاصل کرتی ہے۔ تو امام ترمذی کے شیخ امام بخاری کے اس ارشاد کا مقصد بھی یہی ہوگا کہ آپ کی وجہ سے میرے علوم و معارف کی جو اشاعت ہوئی وہ واقعۃً آپ کے مجھ سے استفادہ کرنے سے کئی گنا بڑھ کر ہے اور اس سے جو مجھے فائدہ پہنچا ہے وہ آپ کے استفادہ سے کئی گنا زیادہ ہے[1]۔

روایۃ البخاری عن الترمذی امام ترمذی کو جس طرح امام بخاری سے استفادہ کا شرف حاصل ہے اسی طرح امام بخاریؒ کا امام ترمذی سے استفادہ کی فضیلت بھی امام ترمذی کو حاصل ہوئی ہے۔ امام ترمذی بعض احادیث میں اپنے شیخ امام بخاری کے بھی استاد ہیں۔

خود امام ترمذی نے اپنی جامع میں دو حدیثوں کے بارے میں یہ تصریح فرمادی ہے کہ یہ دونوں روایات امام بخاری نے مجھ سے سنی ہیں امام بخاری کا امام ترمذی سے روایت کرنا روایۃ الاکابر عن الاصاغر میں داخل ہے۔

(۱) ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے۔

جو آیت کریمہ ما قطعتم من لینۃ او ترکتموھا قائمۃ علیٰ اصولھا

کی تفسیر میں قال اللینۃ النخلۃ (الحدیث) ہے سورۂ حشر کی تفسیر کے تحت اس حدیث کو لکھنے کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں۔

سمع منی محمد بن اسمٰعیل ھذا الحدیث۔

۲۔ دوسری حدیث ابواب المناقب میں حضرت علیؓ کے مناقب میں روایت ہے

یاعلی! لا یحل لاحد ان یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرک

اس حدیث کے نقل کرنے کے بعد امام ترمذی لکھتے ہیں۔

قد سمع محمد بن اسمٰعیل منی ھذا الحدیث[2]

---

[1] علامہ شاہ عبدالعزیز الدہلوی بستان المحدثین میں لکھتے ہیں۔ ترمذی شاگرد رشید بخاری است و روش او را اموختہ و از مسلم وابی داؤد و شیوخ ایشاں نیز روایت دارد در بصرہ و کوفہ و واسط و ری و خراسان و حجاز سالہا در طلب علم حدیث بسر بردہ و تصانیف بسیار دریں فن شریف از وے یادگار است و ایں جامع بہترین آں کتب است و بلکہ بعضے وجوہ و حیثیات از جمیع کتب حدیث خوب تر واضح شدہ و ترمذی را خلیفۂ بخاری گفتہ اند و تورع و زہد مجدی داشت کہ فوق آں متصور نیست۔ بخوف الٰہی بسیار گریہ وزاری کردہ و نابینا شد۔ انتہیٰ ملخصاً۔ [2] یہ تو امام بخاری کا امام ترمذی سے استفادہ کی نشاندہی تھی خود امام ترمذی نے امام بخاری سے متعدد روایتیں لی ہیں اور اصول فقہی استفادہ بھی کیا ہے جامع ترمذی کی کتاب الطہارت میں تیرہ[13] مقامات۔ کتاب الصلوٰۃ میں اکیس[21] کتاب الزکاۃ میں چار[4] کتاب الصوم میں چھ[6] کتاب الحج میں پانچ[5] کتاب الجنائز میں سات[7] کتاب النکاح میں سات کتاب البیوع میں تین[3] کتاب الاحکام میں دو[2] کتاب الحدود میں چار[4] ابواب العیدین میں ایک ابواب النذور والایمان میں تین[3] ابواب فضائل الجہاد میں چھ[6] کتاب اللباس میں پانچ[5] ابواب الاطعمۃ میں دو[2] ابواب الاشربہ میں ایک ابواب سیر والصلۃ میں ایک[1] ابواب الفتن میں ایک ابواب صفۃ الجنۃ میں تین[3] ابواب الاستیذان میں پانچ ابواب فضائل القرآن میں تین[3] ابواب التفسیر میں پانچ[5] باب ماجاء فی الدعوات میں تین[3] ابواب المناقب میں دو[2]۔ اس قدر استفادہ کے باوجود بھی بعض مقام ایسے ہیں جہاں امام ترمذی نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے بھی اختلاف کیا ہے (م)

امام ترمذیؒ کا فیضانِ عام جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا کہ امام بخاری کی وفات کے بعد ان کے جانشین اور خلیفہ امام ترمذی ٹھہرائے گئے اور واقعہ بھی یہ ہے کہ ان کے انتقال کے بعد خراسان میں امام ترمذی کے ہم پلہ کوئی دوسرا محدث نہیں تھا۔ جیسا کہ موسیٰ بن علک کی شہادت میں نے پہلے عرض کر دی۔ تولامحالہ ان کی ذات ہی نے مرجع خلائق بننا تھا۔ چنانچہ اکنافِ عالم سے طالبانِ حدیث کا ایک جم غفیر امام ترمذی کی مجلسِ درس کی طرف ٹوٹ پڑا۔ خراسان اور ترکستان کے علاوہ دنیائے اسلام کے دور دراز کے گوشوں سے بے شمار طلبہ و تلامذہ درسگاہِ ترمذی میں حاضر ہو کر مستفید ہوئے آپ کے مشہور تلامذہ میں احمد بن عبداللہ المروزی۔ اسعد بن حمدویہ۔ داؤد بن نصر البزدوی احمد بن یوسف النسفی محمد سفیان ابو محمد حسن بن ابراہیم خاص کر قابلِ ذکر ہیں۔

حفظ و یادداشت اللہ پاک نے آپ کو دیگر ظاہری و باطنی محاسن کے ساتھ ساتھ نہایت قوی اور زبردست حافظہ اور ضبط کا ملکہ بھی عطا فرمایا تھا۔ حفظ و یادداشت میں آپ اپنے زمانہ کی ایک ضرب المثل بن چکے تھے[1] بڑے بڑے محدثین اور اساتذہ حدیث آپ کی قوتِ حافظہ کے حیرت انگیز واقعات دیکھ کر تعجب کرتے تھے۔ ایک دفعہ کسی شیخ کی روایات کے دو اجزاء ہاتھ لگ گئے تو فوراً اپنے پاس نقل کر کے محفوظ کر لئے اتفاق سے ایک سفر حج میں اس شیخ سے ملاقات ہوگئی۔ تو امام ترمذی نے ان سے حدیث سنانے کی درخواست کر دی تو شیخ نے آپ کی درخواست قبول کر لی اور فرمایا کہ اپنے لکھے ہوئے دونوں اجزاء لے آؤ انہیں سامنے رکھ لو میں قرارت کرتا جاؤں گا آپ سنتے جائیں گے اور مطابقت کرتے جائیں گے، امام ترمذیؒ اپنی قیام گاہ پر گئے اور اپنے سامان میں ان اجزاء کو تلاش کیا مگر وہ نہ مل سکے۔ بڑے پریشان ہوئے مگر ایک ترکیب سوجھی کہ ان کے ہم مثل سادہ کاغذ لے کر شیخ کی خدمت میں حاضر ہوگئے اور شیخ سے قرارت حدیث کی درخواست کر دی۔ شیخ پڑھتے جاتے تھے اور امام ترمذی سادہ کاغذ پر نظر جمائے بیٹھے تھے اور یہ تاثر دے رہے تھے گویا لکھے ہوئے اجزاء کی شیخ کی قرارت سے مطابقت کر رہے تھے کہ دورانِ قرارت اچانک شیخ کی نظر سادہ کاغذ پر پڑی تو بے حد خفا ہوئے اور فرمایا کہ ناحق میرے وقت کی تضیع کر رہے ہو۔ اس موقعہ پر امام ترمذیؒ نے تمام صورتِ حال اور حقیقتِ واقعہ اپنے شیخ سے بیان کی اور عرض کیا کہ آپ نے جس قدر احادیث اب قرارت کی ہیں سب مجھے یاد ہوگئی ہیں۔ جب شیخ نے سنانے کا کہا تو ساری فرفر سنا دیں شیخ کو تعجب ہوا مگر اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ ممکن ہے کہ آپ نے پہلے سے لکھے ہوئے اجزاء سے ان روایات کو حفظ کر لیا ہو امام ترمذیؒ نے عرض کیا آپ اور احادیث سنا دیں تو وہ بھی میں فوراً سنا دینے کے لئے تیار ہوں چنانچہ شیخ نے اپنے غرائب سے مزید چالیس احادیث کی قرارت کی اور امام ترمذیؒ سے سنانے کا فرمایا۔ امام ترمذی نے اب کے بار سنی ہوئی احادیث بھی فوراً دھرا دیں۔ تو اس پر شیخ کو بے حد مسرت ہوئی اور فرمایا کہ۔ ما رایت مثلک قط۔

۲۔ دوسرا واقعہ اس سے بھی عجیب تر ہے کہ بڑھاپے میں جب آپ کی نظر جاتی رہی اور نابینا ہوگئے تو ایک قافلہ کے ساتھ سفر حج پر جا رہے تھے اونٹ کی سواری تھی راستہ میں اونٹ پر بیٹھے بیٹھے ایک جگہ ایسی آئی جہاں امام ترمذی نے اپنا سر اور کمر جھکالی۔ رفقاء نے وجہ دریافت کی تو آپ نے فرمایا۔ کیا تمہیں یہاں کوئی درخت نظر نہیں آتا؟ جب رفقاء نے انکار کیا تو امام ترمذی نے اصرار کیا کہ اس مقام پر درخت تھا اور فرمایا۔ یہاں درخت ضرور ہے جب ساتھیوں نے کہا کہ ہمیں نظر نہیں آیا۔ تو آپ نے تحقیق کرنے کو کہا۔ جب رفقاء نے تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ واقعۃً یہاں کبھی درخت موجود تھا مگر اب کاٹ دیا گیا تھا۔

---

[1] قال الذھبی قال ابو سعید الادریسی کان ابو عیسیٰ یضرب بہ المثل فی الحفظ تذکرہ ج۲ ص۶۳۴۔

امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ آج سے کافی عرصہ قبل جب میرا یہاں سے گزر ہوا تھا تو یہاں ایک بڑا درخت تھا جس کے ٹہنیوں اور شاخوں سے خود کو محفوظ کرنے کے لئے ہم نے اپنی گردنیں جھکالی تھیں۔ امام ترمذی نے فرمایا اگر میری بات غلط ثابت ہوجاتی تو یہ اس بات کی دلیل تھی کہ میرا حافظہ کمزور ہو چکا ہے اور مجھے اپنے حافظہ پر اعتماد نہیں کرنا چاہیئے لہٰذا میں بیان حدیث ترک[1] کر دیتا۔

عبادت و پرہیزگاری | خشیتِ الٰہی اور زہد و تقویٰ، آپ کی طبیعت ثانیہ بن چکی تھی اکثر اوقات خوف خدا سے روتے رہتے تھے، شبانہ روز عبادت گذاری اور گریہ وزاری سے آنکھوں کی بینائی بھی متاثر ہوئی اور آخر عمر میں نابینا ہوگئے تھے بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام ترمذی مادر زاد نابینا پیدا ہوئے تھے مگر یہ رائے صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجر اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے اس کی تردید کی ہے۔

کنیت ابوعیسٰی اور علماء کی توجیہات | جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ امام ترمذی کا نام محمد اور کنیت ابوعیسٰی ہے اور جامع ترمذی میں انہوں نے اپنے نام کے بجائے کنیت زیادہ استعمال فرمائی ہے جگہ جگہ آپ کو قال ابوعیسٰی لکھا ہوا نظر آتا ہے

---

[1] واقعہ حیرت انگیز ضرور ہے مگر ایسا نہیں کہ اسے تاریخ میں ایک نئی چیز یا صرف ایک ہی واقعہ قرار دیا جائے جو حضرات محدثین کی تاریخ ائمہ اور فقہاء کے حالات اور اسماء الرجال کی کتابوں پر گہری نظر رکھتے ہیں ان کے لئے ایسی باتیں کوئی نادرہ نہیں ہوتیں جس پر تعجب ہو۔ اسلاف کی تاریخ میں اس کی سینکڑوں مثالیں موجود ہیں علامہ مناظر احسن گیلانی تدوین حدیث میں لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ امیر عبداللہ بن طاہر کے دربار میں ابن راہویہ کی ایک دوسرے عالم سے بعض مسائل پر گفتگو ہو رہی تھی کسی کتاب کی عبارت کے متعلق دونوں میں اختلاف پیدا ہوا اس پر ابن راہویہ نے امیر عبداللہ سے کہا کہ اپنے کتب خانہ سے فلاں کتاب منگوایئے کتاب منگوائی گئی ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں اس کے بعد لکھا ہے کہ امیر عبداللہ کو خطاب کرکے ابن راہویہ نے کہا کہ عد من الکتاب احدیٰ عشر ورقۃ ثم عد سبعۃ اسطر ج۲ ص۱۴۳۔ کتاب کے گیارہ ورق شمار کرکے پلٹیے اور گننے ساتویں سطر میں وہی ملے گا جو میں کہہ رہا ہوں۔

دیکھا گیا جو کچھ ابن راہویہ کہہ رہے تھے وہی بات کتاب میں نکلی تو امیر عبداللہ نے ابن راہویہ کو خطاب کرتے ہوئے کہا

علمت انك قد تحفظ المسائل ولكني اعجب لحفظك هذه المشاهدة — یہ چیز تو مجھے معلوم ہی نہ تھی کہ مسائل آپ کو خوب یاد ہیں ممکن تمہاری قوت یاد داشت اور حفظ کے اس مشاہدہ نے مجھے حیرت میں ڈال دیا۔

اسماء الرجال کی کتابوں میں محدثین حضرات کے تذکروں میں کثرت سے ان کے حفظ و قوت یاد داشت کے حیرت انگیز واقعات موجود ہیں۔ بطور مثال ایک دو واقعات نقل کئے جاتے ہیں۔ (۱) محدث علی بن شعیب فرماتے ہیں کہ میں نے یزید بن ہارون سے سنا وہ فرماتے تھے کہ مجھے چوبیس ہزار حدیثیں مع سند یاد ہیں اور میں اس پر کوئی فخر نہیں کرتا (تذکرہ ج۱ ص۲۹۲) حضرت ملاجیون لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کو بیس ہزار حدیثیں ایسی یاد تھیں جو موضوع تھیں (نور الانوار) اس سے اندازہ کرلیا جائے کہ ان کو صحیح حدیثیں کتنی یاد ہوں گی امام ابوداؤد طیالسی فرماتے ہیں کہ میں (فی الحال) تیس ہزار حدیثیں فرفر زبانی سنا سکتا ہوں عمرو بن شیبہ فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤد نے اصبہان میں چالیس ہزار احادیث زبانی املا کرائیں تھیں اور ان کے پاس کوئی کتاب موجود نہ تھی (تہذیب ج۴ ص۱۸۳) میزان ج۲ ص۴۴ میں ہے کہ امام عبداللہ بن ابی داؤد نے خود اپنی سرگذشت بیان کی اور کہا کہ جب میں اصبہان پہنچا تو لوگوں نے مجھے ایک جلیل القدر امام اور محدث کا لڑکا سمجھ کر حدیث بیان کرنے کا مطالبہ کیا اور اس پر انہوں نے خاصا اصرار کیا میں نے ان کے اصرار پر چھتیس (۳۶) ہزار حدیثیں زبانی سنا ڈالیں وہاں کے محدثین کرام نے صرف سات حدیثوں میں میری غلطی نکالی جب میں نے اپنی بیاض دیکھی تو پانچ میں اوپر سے غلطی نقل ہوتی چلی آئی تھی اور دو حدیثوں میں مجھ سے غلطی ہوئی تھی۔ (م)

امام ترمذی کی کنیت ہے۔

علماء میں یہ امر زیر بحث رہا ہے کہ ابو عیسیٰ بطور کنیت اختیار کرنا کیسا ہے اور شرعاً اس کا حکم کیا ہے۔

ایک روایت میں جسے مصنف ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ابوعیسیٰ کو بطور کنیت اختیار کرنے کی ممانعت منقول ہے بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ نے تو اس پر مستقل باب باندھا ہے باب ما یکرہ للرجل ان یکتنیٰ بابی عیسیٰ۔

اور ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے صاحبزادے نے ابوعیسیٰ کی کنیت اختیار کی تو حضرت عمرؓ نے ان کو روکا اور فرمایا کہ حضرت عیسیٰ کے تو باپ نہیں تھے۔ اور وجہ ممنوعیت ظاہر ہے کہ اس کنیت کے اختیار کرنے سے فساد عقیدہ کا شبہ ہوتا ہے، تو اشکال یہ ہے کہ روایات میں ممنوعیت اور فساد عقیدہ کے شبہ کے باوجود امام ترمذی جیسے عظیم محدث اور امام حدیث نے یہ کنیت کیوں اختیار کی۔

علماء نے اس کی متعدد توجیہات بیان کی ہیں۔

(۱) امام ابو داؤد نے اپنی سنن کتاب الآداب میں کنیت ابوعیسیٰ اختیار کرنے کے جواز پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے اور اس میں حضرت مغیرہ کی روایت نقل کی ہے کہ حضرت مغیرہ نے جب ابوعیسیٰ کی کنیت اختیار کی تو حضرت عمرؓ نے ان پر یہ اعتراض کیا تو حضرت مغیرہ نے فرمایا میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی مبارک میں اس کنیت کو اختیار کیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم بھی ہوا مگر نکیر نہ فرمائی[۱]۔

تو یوں کہا جاسکتا ہے کہ ممانعت کی روایات اسلام کے ابتدائی دور پر محمول ہیں جب کہ لوگوں میں اسلامی عقائد کامل طور پر رچے بسے نہیں تھے۔ جب اسلام کی اشاعت ہوئی اور لوگوں کے دلوں میں اسلام کی عظمت بیٹھ گئی تب جواز کا حکم آیا ممانعت کا حکم منسوخ کر دیا گیا۔

(۲) بعض حضرات نے امام ترمذیؒ کے ابوعیسیٰ کنیت اختیار کرنے کی یہ توجیہ کی ہے کہ آپ کو ممانعت کی روایت نہیں پہنچی ہوگی بعض نے ممانعت کی روایات کو خلاف اولیٰ اور بعض نے کراہتِ تنزیہی پر حمل کیا ہے مگر امام ترمذی کے تبحر علمی جلالت قدر اور حزم و احتیاط اور زہد و ورع اور کمال تقویٰ کے پیش نظر یہ تصور بھی درست نہیں کہ امام ترمذی نے قصداً خلاف اولیٰ کو اختیار کیا یا کراہتِ تنزیہی پر راضی ہو گئے۔ یہ توجیہ مرجوح ہے راجح وہی ہے جو میں نے پہلے ذکر کر دی ہے۔

(۳) دوسرا یہ کہ یہ اعتراض برائے اعتراض ہے کیونکہ علم سے حیوانِ ناطق مع تشخص مراد ہوتا ہے اور تشخص کی وجہ سے کوئی اشتباہ واقع نہیں ہوتا۔

---

[۱] حافظ ابن حجر نے الاصابہ میں تفصیل کے ساتھ لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت مغیرہ سے فرمایا کہ آپ کو ابو عبداللہ کنیت رکھنی چاہیئے تو حضرت مغیرہ نے فرمایا کہ میری یہ کنیت (ابوعیسیٰ) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھی ہے حافظ ابن حجرؒ نے دیگر صحابہ سے بھی اس کی تائیدات نقل کی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو ابوعیسیٰ کی کنیت سے پکارا ہے۔ [۲] یہاں ایک مغالطہ کا ازالہ بھی ضروری ہے کہ ترمذی کے نام سے تین ائمہ مشہور ہیں نام کی مماثلت سے اشتباہ واقع ہو جاتا ہے حالانکہ تینوں کے درجات مختلف اور مراتب علیحدہ علیحدہ ہیں۔

(۱) امام ابوعیسیٰ الترمذی، صاحب سنن ہیں جن کی سوانح بیان کی جارہی ہے۔

(۲) ابوالحسن احمد بن حسن الترمذی ہیں ترمذی کبیر ان کا لقب ہے اکابر اساتذہ حدیث سے ہیں امام بخاری، ابن ماجہ اور امام ترمذی صاحب سنن کے استاذ ہیں۔

(۳) حکیم الترمذی، نوادر الاصول کے مصنف ہیں۔ نوادر الاصول احادیث کی کتاب ہے شاہ عبدالعزیزؒ نے بستان المحدثین میں نوادر کی بیشتر روایات کو ضعاف اور غیر معتبر قرار دیا ہے۔ (م)

امام ترمذیؒ کے علوِ اسناد مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ جامع ترمذی میں ایک ایسی حدیث بھی منقول ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور امام ترمذیؒ کے درمیان دو واسطے آئے ہیں اور وہ حدیث یہ ہے۔

یاتی علی الناس زمان الصابر فیھم علی دینہ کالقابض علی الجمر (الحدیث)

گویا اس کی سند ثنائی ہے جو بخاری و مسلم اور ابوداؤد کی اسناد سے اقرب ہے کیوں کہ ان کا عالی سند ثلاثیات ہیں[۱]۔ مگر یہ بات صحیح نہیں بلکہ امام ترمذیؒ کو بھی امام بخاری و مسلم کی طرح یہی شرف حاصل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور امام ترمذیؒ کے درمیان تین واسطے ہیں اور وہ بھی صرف ایک حدیث میں، وہی حدیث جس کا حوالہ صاحب مرقاۃ نے دیا ہے اسی حدیث کو امام ترمذیؒ نے اپنی جامع جلد دوم کتاب الفتن ص۵۲ پر تین واسطوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

حدثنا اسمٰعیل بن موسٰی الفزاری ابن ابنۃ السدی الکوفی نا عمر ابن شاکر عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یاتی علی الناس زمان الصابر فیھم علی دینہ کالقابض علی الجمر۔

اس حدیث میں مصنفؒ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان تین واسطے ہیں۔ اسمٰعیل بن موسٰیؒ، عمر بنؒ شاکر انس بن مالکؓ۔

دیگر تصانیف ویسے تو امام ترمذی کی تصانیف کثیر ہیں اور آپ کی سوانح میں آپ کے مختلف کتابوں کا تذکرہ ملتا ہے اور بعض ایسی بھی ہیں جو بے حد مقبول اور متداول ہیں چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں۔

(۱) کتاب الشمائل النبویہ (۲) علل الصغیر (۳) علل الکبیر (۴) کتاب الاسماء والکنی (۵) کتاب العلل (۶) کتاب الزہد (۷) کتاب الجرح والتعدیل وغیرہ اور آپ کی جملہ تصانیف بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔

جامع ترمذی کی خصوصیات مگر ان سب میں جو مقام و اہمیت اور مقبولیت جامع ترمذی کو حاصل ہے۔ وہ دوسری کتابوں کو حاصل نہ ہو سکی۔ جامع کہلانے کی وجہ تو ظاہر ہے کہ اس میں آٹھ قسم کے مضامین سیر آداب، تفسیر، عقائد، فتن، احکام، اشراط اور مناقب بیان کئے گئے ہیں۔ چونکہ جامع ترمذی کی ترتیب فقہی طرز پر ہوئی ہے اس لئے تغلیباً اس پر السنن کا اطلاق بھی ہوتا ہے۔

مگر حاکم اور خطیب بغدادی نے اسے الصحیح کے نام سے بھی یاد کیا ہے اگرچہ علامہ سیوطی نے اسے حاکم اور خطیب کا تساہل قرار دیا ہے[۲] تاہم اگر اسے تغلیباً صحیح کہہ دیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں بلکہ صحاح ستہ میں جامع ترمذی کو تغلیباً صحیح قرار دینا اسلاف کا ایک معمول چلا آرہا ہے۔

(۱) مجموعی اعتبار سے افادہ و استفادہ میں جامع ترمذی صحاح ستہ بلکہ تمام کتب حدیث پر فائق ہے یہی وجہ ہے کہ اسلاف اور اکابر علمائے دیوبند اور ہمارے ہاں تعلیمی سال کا افتتاح اسی کتاب سے ہوتا ہے اور اساتذۂ حدیث فقہ و حدیث کے اہم مباحث تفصیلاً اس کتاب میں بیان فرماتے ہیں۔

(۲) ابو علی منصور بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ فرمایا کرتے تھے کہ جب میں جامع السنن کی تصنیف سے فارغ ہوا تو اسے خراسان، عراق، حجاز کے علما اور اکابر ائمہ حدیث کی خدمت میں پیش کیا، سب نے اس کا مطالعہ کیا مباحث پر گہری نظر ڈالی اور بے حد پسندیدگی کا اظہار کیا۔ کتاب کی ترتیب و تبویب اور متعلقہ مباحث کی تحسین

---

[۱] صحیح بخاری میں بائیس[۲۲] ثلاثیات ہیں صحیح مسلم میں نہیں ہیں ابوداؤد نسائی میں بھی نہیں ہیں ابن ماجہ میں متعدد ثلاثیات ہیں۔ جو جبارہ کے طریق سے منقول ہوئی ہیں دارمی کی ثلاثیات بخاری کی ثلاثیات سے زائد ہیں مسند احمد بن حنبل میں تین سو سے زائد ثلاثیات ہیں۔ (ملخصاً از تحفہ)، [۲] تدریب الراوی ص۵۵۔

کی[1]۔ علامہ ذہبی نے جامع ترمذی کے متعلق خود امام ترمذی کا قول نقل فرمایا ہے کہ

ومن کان فی بیتہ ھذا الکتاب ۔ یعنی الجامع ۔ فکانما فی بیتہ نبی یتکلم[2]۔

۲۔ جامع ترمذی کی ترتیب حد درجہ سہل اور عمدہ ہے ابواب کے تراجم آسان ہیں اور حدیث کا تکرار نہیں ہے۔

۳۔ جامع ترمذی تمام کتب حدیث میں منفرد افادہ میں راجح، ترتیب میں احسن ہے، بیان مذاہب، وجوہ استدلال اور تبیین احوال بلحاظ صحت وسقم جرح وتعدیل اور بیانِ مراتب حدیث کے جتنا ترمذی میں بیان کیا گیا ہے۔ حدیث کی دوسری کوئی کتاب اس معیار کو نہیں پہنچ سکتی[3]۔

۴۔ امام ترمذی نے جامع کی تالیف میں اس بات کا باقاعدہ التزام کیا ہے کہ فقہاء کے مذاہب اور تقریباً ہر باب میں فقہاء بالخصوص (حضرات احناف وشوافع) کے مستدلات اور تقریباً ہر مذہب کے لئے جداگانہ باب قائم ہو جائے۔

۵۔ جامع ترمذی کی اہم ترین خوبی اور خصوصیت یہ ہے کہ اگر ایک روایت کی سند میں کوئی علت ہو یا کوئی اضطراب واقع ہوا ہو تو امام ترمذی اس علت واضطراب کو بیان کرتے اور زیادہ تر اس کی مفصل تشریح کرتے ہیں۔

۶۔ جامع ترمذی میں راویوں کے اسماء اور ان کے القاب اور کنیتوں کو بھی ذکر کیا گیا ہے ایسے راوی جو نام سے مشہور ہیں امام ترمذی ان کی کنیت، ذکر کر دیتے ہیں اور جو کنیت سے مشہور ہیں مصنف اس کے نام کی تصریح کر دیتے ہیں۔ اس سے مشتبہ راویوں کا تعارف ہو جاتا ہے۔

۷۔ اور کبھی کبھی امام ترمذی راوی کے مروی عنہ سے ثبوت سماع یا عدم سماع سے متعلق بحث بھی کرتے ہیں۔ اور جہاں حدیث میں مشکل الفاظ آئے ہوں ان کے معانی بھی بیان فرماتے ہیں۔

۸۔ امام ترمذی اپنی جامع کے ابواب میں تین سے زائد احادیث نہیں لاتے زیادہ تر صرف ایک حدیث کبھی دو اور کبھی تین احادیث بھی بیان فرماتے ہیں اور حدیث کا وہی حصہ ذکر کرتے ہیں جس کا باب سے تعلق ہو جس کی وجہ سے جامع ترمذی کی روایات میں دیگر کتب حدیث کی نسبت اختصار ہے اور جامع ترمذی میں دلائل کی کثرت ہے مگر اس طرح کہ تکرار نہیں ہونے پاتا بلکہ دیگر کتب حدیث کی نسبت اختصار ہے۔

۹۔ امام ترمذی ایک موضوع کی تمام احادیث کا استیعاب نہیں کرتے بلکہ ہر باب کے تحت وفی الباب عن فلاں وفلاں سے صحابہ کی ان مرویات کو اشارہ کر دیتے ہیں جو اس باب سے مناسبت رکھتی اور اس کے تحت آسکتی ہیں اور امام ترمذی کو محفوظ ہوتی ہیں۔

۱۰۔ امام ترمذی اپنی جامع میں معمول بہ کا اظہار، متروک کا ایضاح اور قبول کے آثار کے متعلق اختلاف علماء اور تاویل حدیث میں اختلاف کی توضیح کرتے ہیں[4]۔

---

[1] وعن ابی علی منصور بن عبد اللہ الخالدی قال قال ابوعیسیٰ صنفت ھذا الکتاب فعرضتہ علی علماء الحجاز والعراق وخراسان فرضوبہ۔ تذکرۃ الحفاظ ج۲ ص۶۳۴ [2] تذکرۃ الحفاظ ج۲ ص۶۳۴۔ [3] قال الحافظ ابن الاثیر فی جامع الاصول کتابہ الصحیح احسن الکتب واکثرھا فائدۃ واحسنھا ترتیبًا واقلھا تکرارا وفیہ مالیس فی غیرہ من ذکر المذاھب ووجوہ الاستدلال وتبیین احوال الحدیث من الصحیح والسقیم والغریب وفیہ جرح وتعدیل۔ (تحفہ) [4] قال القاضی ابوبکر بن العربی فی اول شرح الترمذی اعلموا انار اللہ افئدتکم ان کتاب الجعفی ھو الاصل الثانی فی ھذا الباب والموطا ھو الاول وعلیھما بنی الجمیع کالقشیری والترمذی ولیس فی قدر کتاب ابی عیسیٰ مثلہ حلاوۃ مقطع ونفاسۃ منزع وعذوبۃ مشرع وفیہ اربعۃ عشر علما علی فوائد صنف وذلک اقرب الی العمل واسند وصحح واسقم وعدد الطرق وجرح وعدل واسمی واکنی ووصل وقطع واوضح والمعمول بہ والمتروک وبین اختلاف العلماء فی الرد (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

لہ خود امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ میری کتاب میں کوئی حدیث ایسی نہیں جس پر امت میں کسی نہ کسی کا عمل نہ ہو صرف دو حدیثیں[1] ایسی ہیں جو کسی کے نزدیک معمول بہ نہیں ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جن احادیث کو خود مصنفؒ نے ضعیف قرار دیا ہے وہ بھی معمول بہا ہیں بقول علامہ انور شاہ کشمیریؒ کے یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ عمل بالحدیث کا مدار صرف قوت سند پر نہیں ہے اور حقیقت بھی یہی ہے[2]

جامع ترمذی کے ان تمام محاسن کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جامع ترمذی کے طالب علم کو فنونِ حدیث میں اچھی خاصی مہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ جامع ترمذی غبی متوسط اور ذکی سب کے لئے نافع اور مفید ہے۔

امام ترمذیؒ کی بعض شرائط اگرچہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں کہیں بھی اس بات کی تصریح نہیں کی ہے کہ حدیث کے اندراج میں ان کا معیار اور شرائط کیا ہیں تاہم اکابر علماء حدیث اور ائمہ نے جامع ترمذی کے عمیق مطالعہ اور گہرے غور و فکر اور تدبر سے یہ معلوم کیا ہے کہ امام ترمذی نے اپنی جامع کے لئے روایات لینے میں چار شرائط کو ملحوظ رکھا ہے۔

(۱) امام ترمذی نے صحیح روایات لانے کا التزام کیا ہے جو صحیح مسلم اور صحیح بخاری کے موافق اور ان کے شرائط کے مطابق ہوں۔

(۲) بعض اوقات ایسی ضعیف روایت جو حسن لغیرہ کے قبیل سے ہو کو بھی اپنی کتاب میں نقل کر لیتے ہیں وجہ یہ ہے اس سے کسی ایک فقیہ کے مسلک کی مطابقت ہوتی ہے

(۳) امام ترمذیؒ طبقہ اولی اور ثانیہ سے اکثر اور ثالثہ اور رابعہ سے نسبتاً کم اور خامسہ استشہاداً گاہے گاہے روایت لے لیتے ہیں۔

(۴) امام ترمذیؒ اس روایت کو بھی اپنی سنن میں درج کرتے ہیں جو امام نسائی اور امام ابوداؤد کی شروط کے مطابق ہو امام ابوداؤد اور نسائی ہر اس راوی سے روایت لیتے ہیں جس کے ترک پر اجماع نہ ہو۔ اور کبھی کبھی امام ترمذی ایسے راوی کی روایت لیتے ہیں جس کے ترک پر اجماع ہو بشرطیکہ کسی فقیہ کا مستدل ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کے متروک عند المحدثین ہونے پر تصریح کر دیتے ہیں تاکہ اشتباہ نہ ہو۔

امام ترمذیؒ اور جامع ترمذی پر تنقید کا جواب بعض حضرات نے امام ترمذیؒ اور ان کی جامع پر تنقیدات بھی کی ہیں مثلاً علامہ ابن حزم نے امام ترمذیؒ کی ثقاہت و جلالت شان کے باوجود آپ کو مجہول قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ترمذی مجہول ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) والقبول لاتادہ وذکر اختلا فھم فی تاویلہ وکل من ھذہ العلوم اصل فی بابہ وفرد فی نصابہ فالقاری لہ لایزال فی ریاض مونقۃ وعلوم متدفقۃ۔ لہ ایک حدیث قتل شارب خمر کے متعلق ہے جسے مصنف نے ابواب الحدود میں باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ کے تحت ذکر کیا ہے اور دوسری حدیث باب ما جاء فی الجمع بین الصلوتین کے تحت جمع بین الصلوتین کے سلسلہ میں آتی ہے (م)

[2] مقدمہ انوار الباری ج ۲ ص۱۱۵ میں ہے کہ امام ترمذیؒ نے رواۃ کی جرح و تعدیل میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال سے بھی استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ ان سے عطاء بن ابی رباح کی توثیق اور جابر جعفی کی عدم توثیق نقل کی ہے۔ تقریب التہذیب ج ۲ ص۳۱۳ میں حافظ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں لہ فی کتاب الترمذی من روایۃ عبد الحمید الحمانی عنہ و فی کتاب النسائی عن عاصم بن ابی رزین عن ابن عباس۔

جس سے معلوم ہوتا ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایات حدیث بھی ترمذی و نسائی کے اصل نسخوں میں موجود تھیں جو بعد کے نسخوں سے غائب ہیں واللہ اعلم بالصواب (م)

مگر جمہور محدثین اور آئمہ حدیث نے علامہ ابن حزم کی اس تنقید کو غیر صحیح قرار دیا ہے اسماء الرجال کی کتب میں امام ترمذیؒ کی ثقاہت کو متفق علیہ قرار دیا گیا ہے اور علامہ ابن حزم کا امام ترمذی کو مجہول قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ وہ آپ کی کتابوں جامع اور علل وغیرہ سے واقف نہیں تھے[1]۔

بعض حضرات نے امام ترمذیؒ کو متساہل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ آپ بسا اوقات احادیث کی تصحیح وتحسین میں تساہل سے کام لیتے ہیں۔ مگر یاد رہے کہ جامع ترمذی میں امام ترمذی سے جن مقامات پر تساہل ہوا ہے وہ مقامات بہت تھوڑے ہیں جن کی وجہ سے امام ترمذی کو علی الاطلاق متساہل قرار دینا صحیح نہیں ہاں! امام ترمذی کی تصحیح یا تحسین پر اس وقت مکمل اعتماد نہیں کیا جا سکتا جب وہ اپنے اس قول میں منفرد ہوں۔ اور اگر کسی دوسرے محدث سے ان کی تائید منقول ہو تو امام ترمذی کی تصحیح وتحسین کا اعتبار بھی کیا جائے گا۔

سردالحدیث اور سلسلہ سند

ابتداء میں ہمارے اسلاف درس حدیث میں لغوی اور اعرابی تحقیقات، فقہی مسائل، بیان مذاہب اور ادلہ کی توضیح وغیرہ کی طرف بہت کم توجہ دیتے تھے بلکہ عبارت وقراءت اور محض سماع پر اکتفاء ہوتا تھا استاد پڑھتا تھا طلبہ سماع کرتے تھے یا کوئی طالب علم قرات حدیث کرتا۔ استاد اور طلبہ کی جماعت سنتی تھی اسے سرد الحدیث کہتے ہیں اصل دورۂ حدیث بھی یہی ہے اس سے مقصد سند کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اتصال ہے۔

دراصل علم کی بخشش اللہ رب العزت خود فرماتے ہیں۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کی تقسیم کرتے ہیں انما انا قاسم واللہ یعطی (الحدیث)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا تقسیم فرمایا ہوا علم صحابہ کرام کو حاصل ہوا پھر ان سے تابعین اور تبع تابعین حاصل کرتے رہے ھکذا الی یومنا ھذا

ہمارے اکابر اساتذہ کے ذریعہ یہ علم ہم تک پہنچا اب ہم سے یہ سلسلہ ہمارے اساتذہ کے واسطہ سے تابعین تک پھر ان کے واسطہ سے صحابہ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ علوم جبرئیل سے اور جبرئیل نے اللہ رب العزت سے حاصل کئے اس طرح گویا مخلوق کا تعلق خالق سے جڑ جاتا ہے۔ تو سرد الحدیث سے سند متصل ہو جاتی ہے جیسے کسی کھیت کو سیراب کرانا ہو تو دریا اور سمندر سے نالہ کھیت کو لے آتے ہیں۔ اب اس نالہ کے ذریعہ پانی کھیت کو سیراب کرتا ہے اگر نالہ نہ ہو یا پائپ لائن نہ ہو اور کھیتوں کا دریا سے ذریعہ اتصال نہ ہو تو کھیت کو دریا سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔

سماع حدیث میں تساہل آج بدنصیبی ہے کہ بعض طلبہ کہتے ہیں کہ چلئے! اساتذہ فلاں مقام پر تحقیق نہیں کریں گے ویسی عبارت پڑھی جائے گی محض سرد الحدیث ہوگا تو کمروں میں آرام کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ غلط بات ہے۔ جو حدیث درس میں استاد سے نہیں سنی تو اس حدیث کی سند متصل نہیں ہوئی۔ اور سلسلۂ سند گویا کٹ گیا۔ یہ بہت بڑی بے برکتی اور غلط خیال ہے جو بعض نادان اختیار کر لیتے ہیں۔

---

[1] علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال ج۳ ص۶۷۸ میں لکھتے ہیں الترمذی صاحب الجامع۔ ثقۃ مجمع علیہ ولا التفات الی قول محمد بن حزم فیہ فی الفرائض من کتاب الایصال انہ مجہول فانہ ما عرفہ ولا دری بوجود الجامع ولا العلل اللذین لہ۔

میرا سلسلہ سند بہر تقدیر میں نے جامع ترمذی اور بخاری شریف شیخنا شیخ العرب والعجم شیخ المشائخ شیخ الاسلام والمسلمین المجاہد فی سبیل اللہ امیر الہند حافظ الحدیث سیدنا ومولانا وبالفضل اولنا حضرت مولانا حسین احمد المہاجر المدنیؒ صدر المدرسین بدار العلوم دیوبند سے پڑھی ہیں۔

الشیخ مولانا حسینؒ احمد مدنی حضرت شیخ مدنیؒ حدیث کے امام تھے حافظ الحدیث تھے بہت بڑے مرد مجاہد اور صاحب الکمالات تھے آپ کا نسبی تعلق سادات سے ہے آپ کے مورث اعلیٰ جو سب سے پہلے ہندوستان پہنچے ان کا نام شاہ نور الحق ہے ان سے حضرت شیخ مدنی تک خاندان کی سترہ پشتیں گزری ہیں مغلیہ خاندان کے شاہان دہلی نے آپ کے خاندان کے اعلیٰ مورثوں کو چوبیس گاؤں بطور جاگیر دیئے تھے وہ دور اہل علم کی قدر دانی کا دور تھا یہ واقعہ تو مشہور ہی ہے اور مولانا عبد الحکیم سیالکوٹی کے سوانح نگاروں نے بھی لکھا ہے کہ علامہ سیالکوٹی کو ان کی ایک تصنیف کے بدلے سونے کے ساتھ تولا گیا تھا ۱۳۱۶ھ میں حضرت مدنیؒ کے والد ماجد نے مع اہل وعیال حجاز ہجرت کی تو آپ کو ساتھ لے گئے وہاں کے ایام آپ نے اور آپ کے خاندان نے حد درجہ تنگی اور عسرت میں گزارے مگر تحصیل علم اور اشاعت دین میں کوئی فرق نہ آنے دیا۔ ایک طویل عرصہ تک مدینہ منورہ میں قیام فرمایا مسجد نبوی میں درس حدیث بھی جاری رکھا جس میں عرب وعجم کے سینکڑوں طالبان حدیث فیضیاب ہوتے رہے۔

حضرت شیخ الہندؒ کے ارشد واخص تلامذہ سے تھے جب حضرت شیخ الہندؒ گرفتار کر لئے گئے تو اس وقت شیخ مدنی نے حکومت سے کہا کہ جس دفعہ کے تحت تم نے میرے استاذ کو گرفتار کیا ہے میں بھی اسی دفعہ کا مجرم ہوں تو اس طرح اپنے آپ کو اپنے شیخ کے ساتھ مالٹا کی جیل میں شریک کر لیا کہ شیخ کی خدمت کا موقع ملتا رہے۔

حضرت شیخ مدنی بہت بڑے ولی اللہ اور صاحب الکرامات تھے آپ کے کرامت کی ایک بڑی نشانی یہ ہے کہ اس وقت ہند و پاک میں جس قدر مدارس بھی آپ کو نظر آتے ہیں تقریباً سب میں حضرت شیخ مدنی کے بلا واسطہ یا بالواسطہ تلامذہ خدمت دین میں مشغول ہیں۔

حافظہ ایسا تھا کہ بخاری آپ کو متن اور سند کے ساتھ یاد تھی مگر آپ نے کبھی بھی اس امر کو ظاہر نہ فرمایا بلکہ اس کی ہمیشہ اخفاء کرتے تھے جب بخاری پڑھاتے تو اپنے سامنے قسطلانی کا نسخہ رکھتے تھے بہت تھوڑے عرصہ میں اپنے شیخ کی دعا سے قرآن مجید یاد کر لیا تھا اور اسی ماہ رمضان جس میں قرآن یاد کیا اپنے استاد کو تراویح میں سنا بھی دیا۔ جب کبھی غصہ آجاتا اور بہت کم ایسا ہوتا تو زیادہ سے زیادہ خلق الانسان من عجل کہہ کر اس کا اظہار کرتے تھے۔

شیخ مدنی کا فیضان حدیث یوں تو حضرت شیخ الہند کے شاگردوں میں بڑے بڑے جبال العلم جامع کمالات تھے اور دین کے ستون قرار پائے اور ان سے دین وعلم کے چشمے جاری ہوئے مگر حدیث کا جو فیض اور افادہ ہمارے استاذ اور مرشد حضرت شیخ مدنی کے ذریعہ ہوا اس کی نظیر نہیں ملتی آج برصغیر اور بیرون ممالک میں ہزاروں تلامذہ کے ذریعہ ان کا فیض جاری ہے حافظہ اور ذہانت میں ان جیسے اور حضرات بھی تھے مگر اپنے شیخ کی محبت اور جان نثاری جو ان میں تھی اس کی مثال نہ تھی عمر بھر وفا شعار غلام اور عاشق بنے رہے قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں۔ اور اس راہ میں آپ نے اپنی اولاد اپنی بیوی اور والدین کی جدائی تک برداشت کی ان کی وفات کی اطلاعیں پہنچی مگر مالٹا کی جیل میں اپنے استاد کی رفاقت ترک نہ کی۔

ادب ومحبت اور نیاز مندی کا کوئی نمونہ نہ تھا۔ جسے قائم نہ فرمایا اور اسی تعلق خاص اور محبت و خدمت

کے ثمرہ میں اپنے شیخ کے علوم اور فیض کا مورد بنے تصوف، و ارشاد کا جو فیض جاری ہوا وہ اس کے علاوہ ہے جہاد اور قربانیوں کی شکل میں مختلف حیثیتوں سے جو فوائد اور برکات اہل اسلام کو پہنچے وہ اس سے الگ ہیں۔ یہ سب ادب اور محبت اور عاشق بننے کے نتائج ہیں اگر اساتذہ و شیوخ سے محض رسمی تعلق ہو کہ درسگاہوں میں انہیں اجیر سمجھ کر رہے کتاب ختم کی تو چلے گئے تو اس علم کی کوئی برکت نہ ہوگی افسوس کہ آج یہ چیزیں ختم ہوتی جارہی ہیں اساتذہ اور شیوخ سے رابطہ نہیں رہا۔ اتصال سند کی فکر نہیں رہتی۔ حالانکہ انبیاء اولیاء اور شیوخ طریقت سے اپنے متبعین شاگرد اور مریدین کو بھی جو فیض حاصل ہوا وہ عاشق جان نثار اور فدائی بن کر حاصل ہوا۔

تو میں حضرت شیخ مدنی کا ذکر کر رہا تھا علم اور اس کی اشاعت اور تعلیم و تدریس سے عشق تھا دن کو سفر رات کو سبق، جس روز بخاری کا امتحان ہوتا ہے اس روز پرچہ سے قبل بڑے اطمینان سے بخاری کا درس پڑھا رہے ہیں تواضع اور انکساری فطرت اور طبیعت ثانیہ بن چکی تھی ہم نے بارہا دیکھا کہ غریب اور دیہاتی گنواروں یہاں تک کہ غیر مذہب کے ہنود وغیرہ کو خود ہاتھ دھلا رہے ہیں مہمانوں کی بے خبری میں ان کے پاؤں دبا رہے ہیں۔ سفر میں راہ چلتے ساتھیوں کے لئے گاڑی میں پاخانے تک صاف کئے۔ اتنی شان تواضع و انکساری، دوسری طرف باطل کے خلاف ایک ننگی تلوار تھے ساری زندگی انگریزی سامراج کے ساتھ ٹکرائے۔

حضرت شیخ الہند محمود الحسن دیوبندی حضرت شیخ مدنی نے جامع ترمذی اور بخاری حضرت شیخ الہندؒ سے پڑھی آپ دیوبند کے باشندہ اور عثمانی خاندان سے تھے آپ کے والد مولانا ذوالفقار علی صاحب جس طرح دینی اعتبار سے ایک عالم فاضل اور ادیب تھے اسی طرح دنیوی اعتبار سے بھی ذی وجاہت صاحب اقبال اور صاحب اخلاق تھے آپ کا خاندان ایک خوشحال گھرانہ تھا مالی حالت اچھی تھی۔ بچپن سے بڑے ذہین اور ذکی واقع ہوئے تھے۔ دارالعلوم دیوبند کے پہلے طالب علم ہونے کا شرف آپ کو حاصل ہے پہلا طالب علم بھی محمود اور پہلا استاد بھی محمود، آپ نے صحاح ستہ کی کتب کے علاوہ بھی بعض دیگر اہم کتابیں قاسم العلوم والخیرات مولانا محمد قاسم نانوتوی سے پڑھیں ۱۲۹۰ھ میں فارغ التحصیل ہوئے تو دارالعلوم دیوبند ہی میں مدرس ہوگئے آٹھ سال بعد صدر مدرس ہوئے ۱۳۳۳ھ میں حجاز مبارک کا سفر اختیار کیا اور اس سفر کی غرض آزادئ ہند کے لئے ایک وسیع منصوبہ بندی کرانی تھی۔ انگریزی سامراج نے اس منصوبہ کو ناکام کرنے کے لئے آپ کو گرفتار کرکے مالٹا میں نظر بند کر دیا۔

پانچ سال بعد رہا ہوئے اور ایک عرصہ تک علیل رہ کر سفر آخرت اختیار فرمایا آپ کے ارشد تلامذہ میں حضرت شیخ مدنی کے علاوہ علامہ انور شاہ کشمیری، مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب، مولانا عبید اللہ سندھی، مولانا مفتی عزیز الرحمٰن اور مولانا احمد علی لاہوری وغیرہ جیسے اکابر علم و فضل ہیں ویسے تو حضرت شیخ الہندؒ کی ہر کتاب علوم و معارف کا بیش بہا گنجینہ ہے مگر ان سب میں زیادہ مقبولیت آپ کے ترجمہ و تفسیر کو حاصل ہوئی ہے۔ حکومت کابل نے بھی اس کو فارسی میں ترجمہ کرکے شائع کر دیا ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا کہ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب نے اکثر موقوف علیہ کتابیں اور کتب صحاح ستہ قاسم العلوم والخیرات حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی سے پڑھیں۔ مولانا محمد قاسم صاحب دارالعلوم دیوبند کے بانی ہیں صرف دیوبند کے بانی ہی نہیں بلکہ آج ہند و پاک میں جہاں کہیں بھی اسلامی مدارس قائم ہیں علوم دینیہ کا سلسلہ رواں ہے علماء اور زمرہ اہل حق جو نظر آتا ہے یہ تمام فیض حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا ہے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے وقت کے امام رازی اور امام غزالی تھے جہاں آپ نے تدریس و تعلم تصنیف و تالیف

میں ایک مقام پیدا کیا اور مجتہدانہ کمالات سے نوازے گئے وہاں تبلیغ و جہاد عیسائیت کے خلاف محاذ اور پادریوں سے مناظرہ کے میدان میں بھی مجاہدانہ وار آگے رہے آپ کا تاریخی نام خورشید حسن تھا۔ حد درجہ متواضع خلیق اور منکسر المزاج تھے۔ کھدر کے کپڑے پہنتے کبھی ایسا لباس نہیں پہنا جس سے مولویانہ ٹھاٹھ کا اظہار مقصود ہو اس قدر عظیم مصنف محقق اور علامہ ہونے کے باوجود اپنی عام نجی محفل میں گفتگو سادہ بے تکلف اور عامیانہ ہوتی تھی بلاوجہ اور بے تکلف کبھی اپنی علمیت کا اظہار نہیں کرتے تھے لیکن جب درسگاہ میں ہوتے تو ایسا معلوم ہوتا جیسے وقت کا غزالی یا رازی بول رہا ہے طبیعت میں ضد اور بغض و عداوت کا نشان تک نہ تھا۔

مشہور محدث مولانا احمد علی سہارنپوری محشیٔ بخاری سے کسی مسئلہ میں اختلاف تھا۔ تو ان کے ہاں جا کر درس بخاری میں داخلہ لے لیا اور باقاعدہ تلمذ اختیار کر لیا جب مختلف فیہ مسائل میں مولانا احمد علی بحث کرتے تو حضرت نانوتویؒ اثبات میں دلائل شروع کر دیتے۔ اولاً حضرت سہارنپوریؒ جواب دینے کی کوشش کرتے رہتے لیکن جب سمجھ جاتے کہ بات وہی ہے جو حضرت نانوتوی کہتے ہیں تو بغیر کسی تصنع کے فرما دیتے کہ مولانا بات وہی ہے جو آپ کہہ رہے ہیں میں نے اپنے مسلک سے رجوع کر لیا ہے۔

مولانا احمد علی سہارنپوری کا بخاری پر بڑا بہترین اور جامع حاشیہ ہے آخری پارے ابھی باقی تھے کہ حضرت سہارنپوری انتقال فرما گئے ان کی وفات کے بعد اس کام کو مولانا محمد قاسمؒ نے مکمل فرمایا مگر اپنا نام ظاہر نہ ہونے دیا آج تک نام استاد کا چلا آرہا ہے۔

مولانا شاہ عبدالغنی مجددی

مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے جامع ترمذی اور بخاری حضرت مولانا شاہ عبدالغنی صاحب مجددی مہاجر مدنیؒ سے پڑھیں یہ شاہ عبدالغنی شاہ ولی اللہ کے صاحبزادے نہیں بلکہ یہ حضرت مجدد الف ثانی کے نواسے اور مہاجر مدنی ہیں۔ یہ شاہ عبدالغنی صاحب شاہ ابوسعید کے فرزند ہیں شاہ ابوسعید شاہ شفیع القدر کے صاحبزادے ہیں اور شاہ شفیع القدر شاہ محمد معصوم کے صاحبزادے ہیں اور شاہ محمد معصوم صاحب حضرت مجدد الف ثانیؒ کے صاحبزادے ہیں۔

آپ سے بکثرت علماء نے استفادہ کیا ۱۲۷۳ھ میں جب دہلی پر انگریزوں کا تسلط ہو گیا تو آپ نے ارض مقدس حجاز کی طرف ہجرت فرمائی اور مدینہ منورہ میں قیام فرما کر عبادت اور درس و افادہ میں مشغول ہو گئے۔ تو آپ حضرت مجدد الف ثانی کی ذریت سے ہیں دارالعلوم دیوبند کے قیام سے قبل جب حضرت مجدد حکومت کے مجرم کے طور پا بجولاں دیوبند کی سرزمین سے گذر رہے تھے تو فرمایا۔ مجھے اس سرزمین سے علوم نبوت کی خوشبو محسوس ہوتی ہے اور سید احمد شہید قدس سرہ سے بھی اپنے سفر جہاد کے دوران دیوبند کے قیام کے دوران ایسے برکات و انوار کے مشاہدہ کا ذکر ملتا ہے حضرت سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل شہید نے اپنے جہاد کا آغاز اسی بستی اکوڑہ خٹک کی سرزمین سے کیا جب انہوں نے سکھوں سے جنگ لڑی تھی تو اکوڑہ کے مغربی جانب پر پڑاؤ ڈالا تھا اگرچہ تحقیقی طور ثابت نہیں لیکن قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً یہی وہ مقام ہے جہاں آج دارالعلوم حقانیہ قائم ہے اور کیا عجب کہ حضرات سیدین شہیدین اور ان کے رفقاء کے انفاس مبارکہ اور دعاؤں کا ظہور اس ادارہ کی شکل میں ہوا ہو۔

حضرت مولانا شاہ محمد اسحاقؒ

شاہ عبدالغنی صاحبؒ مجددی نے علم حدیث حضرت مولانا شاہ محمد اسحاق صاحب سے حاصل کیا آپ شاہ عبدالعزیزؒ کے نواسے ہیں ہندوستان میں علوم الحدیث کے تمام سلسلے آپ سے وابستہ ہیں آپ کی تربیت حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے فرمائی کتب فقہ و حدیث شاہ عبدالقادر سے پڑھیں۔

شاہ عبدالعزیز صاحب سے بھی اجازۂ حدیث حاصل فرما کر سلسلۂ سند ان سے متصل کیا ہے۔

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب سراج الہند حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحبؒ بہت بڑے محدث اور فقیہ تھے ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے علوم کی تحصیل اپنے والد ماجد شاہ ولی اللہؒ سے کی سولہ سال کی عمر میں والد ماجد کا انتقال ہوگیا تو آپ نے شیخ نوراللہ اور شیخ محمد امین سے علوم کی تکمیل کی اللہ تعالیٰ نے ان کو عجیب علمی تبحر اور ملکہ عطا فرمایا تھا اس کے ساتھ ساتھ فن تیراندازی اور شہسواری میں بھی ماہر تھے۔ آپ نے اہل تشیع کے رد اور عیسائیت کے خلاف زبردست کام کیا تحفہ اثنا عشریہ آپ کی ایسی تصنیف ہے جس کا آج تک کوئی جواب نہ لکھا جا سکا۔ تو شاہ عبدالعزیز کو سماعت اور قرأت حدیث کی اجازت اپنے والد شاہ ولی اللہؒ سے حاصل ہوئی۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی عظیم محدث اور بہت بڑے فقیہ تھے بچپن سے خدا تعالیٰ نے اعلیٰ صلاحیتوں سے نوازا تھا دس سال کی عمر میں شرح جامی پڑھی اور کافیہ کی شرح لکھنی شروع کی سترہ سال کی عمر میں اپنے والد ماجد سے سلسلہ نقشبندیہ میں بیعت کی چاروں سلسلوں میں مجاز ہوئے۔ علوم و فنون کی تکمیل میں لگے رہے پچیس سال کی عمر میں مکمل فراغت حاصل کی اس کے بعد ایک طویل عرصہ تک درس و تدریس اور افادہ کا سلسلہ جاری رکھا ۱۱۴۳ھ میں حرمین شریفین تشریف لے گئے اور تقریباً دو سال تک وہاں قیام فرمایا مکہ معظمہ کے اکابر علماء مشائخ سے استفادہ کیا اور شیخ ابوطاہر محمد بن ابراہیم مدنی سے باقاعدہ حدیث پڑھی ان ہی کا مقولہ ہے فرماتے ہیں اخذ منی الفاظ الحدیث و اخذت منہ المعانی۔ کہ شاہ ولی اللہ نے مجھ سے الفاظ حدیث حاصل کئے اور میں نے ان سے حدیث کے معانی سیکھے ابتدا میں شاہ صاحب شافعیت کی طرف مائل تھے لیکن شیخ ابوطاہر المدنی کی صحبت اور اعتدال سے متاثر ہوئے اور اس لئے ان کی صحبت کے بعد کی زندگی میں حنفیت کی طرف میلان رہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب شاہ ولی اللہ نے شیخ ابوطاہر مدنی کے سامنے احناف کے مسائل پر اشکالات کئے تو شیخ ابوطاہر نے اس کے تسلی بخش جوابات دیئے اور حنفیت کا دفاع کیا اور شاہ صاحب سے فرمایا کہ آپ کے لئے حنفیت زیادہ موزوں ہے اور ہندوستان میں اکثریت احناف کی ہے شیخ کی اس وصیت کو آپ نے پلے باندھا اور تمام زندگی اسی پر کاربند رہے۔

حضرت شاہ صاحب فیوض الحرمین میں لکھتے ہیں کہ میں نے روضہ اطہر کے پاس مراقبہ کیا تو معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا میلان چاروں مذاہب کی طرف یکساں ہے البتہ زیادہ توجہ اور نظر اصول مذاہب پر ہے۔ اور وہ تر مذہب حنفی میں پائے جاتے ہیں بلکہ فیوض الحرمین میں ایک مقام تصریح کردی ہے کہ۔

اوفق الطرق بالسنۃ الصحیحۃ، طریقہ انیفہ مذہب حنفی ہی ہے۔

مذہب حنفیت کی جامعیت و ہمہ گیری امام شعرانی فرماتے ہیں کہ ان چاروں مذاہب کی حقیقت اللہ تعالیٰ نے مجھے ایک مثال میں دکھلادی ہے کہ ایک تالاب ہے جس سے چار نہریں جاری ہیں پانی ایک ہے لیکن اس کے راستے اور ظرف بدلا بدلا ہے البتہ امام اعظم ابوحنیفہ کی جو نہر ہے وہ زیادہ شفاف اور عریض و طویل اور عمیق ہے فرمایا کہ مجھے معلوم ہوا کہ حق تو چاروں مذاہب ہیں مگر ترجیح حنفیت کو حاصل ہے ہر مذہب پر چلنے والے کو اس کی نیت کے مطابق اجر و ثواب ملے گا۔ جیسے اشتباہ قبلہ کی صورت میں چند آدمی تحری کرکے نماز پڑھتے ایک کا قبلہ رخ ہونا صحیح تھا اور باقیوں کا فی الواقعہ غلط لیکن تحری اور اجتہادی غلطی پہ وہ ماخوذ نہ ہوں گے بلکہ وہ بھی اسی طرح اجر و ثواب کے مستحق ہوں گے۔ جس طرح وہ شخص مستحق ہے جس نے رو بقبلہ ہوکر نماز پڑھی ہے۔ تو شاہ ولی اللہؒ سے قبل ہندوستان میں مشکوٰۃ شریف کا کتاب العلم پڑھ لینا کافی سمجھا جاتا تھا اور کہا

جاتا تھا کہ اس سے آگے بڑھنا گمراہی میں گرنا ہے۔

مگر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی برکت سے آج تمام ہند و پاک میں علوم الحدیث کے چشمے پھوٹ پڑے ہیں جب تک یہ سلسلہ جاری رہے گا شاہ ولی اللہ کو اجر و ثواب ملتا رہے گا۔

شاہ ولی اللہ کے بعد آپ کے صاحبزادوں اور خاندان نے علوم دینیہ کا تحفظ کیا تعلیم و تدریس اشاعت و تبلیغ، مجاہدہ و جہاد اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لئے ہر نوع اور ہر محاذ پر زبردست مورچے قائم فرمائے اور الحمد للہ کہ ولی الہی فکر اور ولی الہی جذبہ اور ولی الہی علوم کو علمائے دیوبند نے حاصل کیا اور اس کے امین و محافظ بن گئے اور تقریباً ایک صدی سے پورے عالم کو دارالعلوم دیوبند سیراب کر رہا ہے۔

سلسلہ سند میں اپنے اسلاف و اکابر بالخصوص علماء دیوبند کے مختصر حالات اجمالاً ذکر کر دیئے ہیں آگے کا سلسلہ سند سارا کتاب میں موجود ہے تطویل کے باعث اپنے سلسلہ سند کے اسلاف و اکابر بالخصوص علماء دیوبند کے مختصر حالات اجمالاً میں نے ذکر کر دیئے ہیں مزید اسماء الرجال کی کتابیں دیکھی جائیں تاکہ سلسلۂ سند کے تمام اکابرین کے حالات سے آگاہی حاصل ہو۔

بہر تقدیر سلسلہ سند کے تین حصے ہیں۔ اہل ہند کا سلسلہ سند حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی پر ختم ہو جاتا ہے۔ یہ سند کا پہلا حصہ ہے دوسرا حصہ حضرت شاہ ولی اللہ سے امام ترمذی اور امام بخاری تک ہے اور یہ وہی مشہور و معروف سلسلہ ہے جو کتب حدیث میں جامع ترمذی کی ابتداء میں چھپا ہوا ہے سند کا تیسرا حصہ امام ترمذی اور امام بخاری سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے وہ وہی ہے جو رواۃ حدیث کی صورت میں کتابوں میں درج ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

الاجازة المسندة للشيخ عبد الحق شيخ الحديث

بدار العلوم الحقانيه اكوره خٹك الباكستان

الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا۔ والصلوة والسلام على امام المتقين من المفسرين والمحدثين عبده ورسوله محمد ن المصطفىٰ خاتم الانبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه الذين سمعوا اقواله وشاهدوا افعاله ثم دعوها واذوها وعلى من تبعهم باحسانٍ الى يوم الدين وبعد فقد طلب منى الاخ الصالح .... الاجازة فى السنن النبويۃ على صاحبها الف الف سلام وتحيه وذالك لحسن ظنى منه وان كنت لست اهلاً لذالك فاجزته فى الصحيحين للامامين الجليلين الشيخ محمد بن اسمٰعيل البخارى والامام مسلم وسنن ابى داؤد وجامع الترمذى وشمائله وسنن النسائى وابن ماجه وشرح معانى الآثار للطحاوى والموطائين للامامين المجتهدين مالكؒ ومحمدؒ وسائر ما تجوز لى روايته من ذخائر الحديث واجازنى فى هذه الكتب الشيخ العلامه حسين احمد المدنى عن شيخه شيخ الهند محمود الحسنؒ الديوبندى عن الشيخ محمد قاسم النانوتويؒ موسس جامعه ديوبند ورشيد احمد الجنجوهى صاحب لامع الدرارى قالا ثنا الشيخ عبد الغنى الدهلوى حدثنا الامام الحجة الشاه محمد اسحاق الدهلوى ثنا الشيخ عبد العزيز الدهلوى ثنا الشاه ولى الله الدهلوى صاحب حجة الله البالغةؒ والشيخ حسين احمد المدنى ايضاً يروى عن مشيخة اعلام من الحجاز اجازةً وقراءةً لاوائل بعض الكتب اجلهم الشيخ حسب الله الشافعىؒ المكى والشيخ عبد الجليل براده المدنى والشيخ عبد السلام الداغستانى مفتى الاحناف بالمدينة المنورة والشيخ السيد احمد البرزنجى الشافعيه بالمدينه المنورةؒ الشيخ حسين احمد المدنى عن الشيخ خليل احمد السهارنفورى صاحب بذل المجهود عن الشيخين النانوتوى والجنجوهىؒ ويروى الشاه عبد الغنى الدهلوى عن الشيخ محمد عابد الانصارى السندهى المدنىؒ الخ الشارح الشهير للصحاح الست عن مشائخه الخ ويروى الشيخ محمود الحسن عاليا من العلامة محمد مظهر النانوتوى موسس مظاهر العلوم بسهارنفور الهند والقارى عبد الرحمٰن الفانى فتى من الشاه محمد اسحاق الخ واوصيه بتقوى الله فى السر والعلن وبنشر العلوم الدينية وحسن العمل والتجنب عن حطام الدنيا والاقتضاء بسنن سيد المرسلين والاجتناب عن البدع والخرافات والنصح لكل مسلم والدعاء لى ولمشائخى والله هو المستعان وهو الموفق والمعين وصلى الله على نبيه محمد عبده ورسوله۔

قاله بلسانه ورقمه ببنانه العبد عبد الحق غفرله ولوالديه ولمشائخه۔ تحريرا فى سنه

رئيس دار العلوم الحقانيه اكوره خٹك وموسسها

واستاذ الحديث بها والاستاذ بجامعة ديوبند سابقاً۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

اخبرنا الشیخ ابو الفتح عبد الملك بن ابی القاسم عبد الله بن ابی سهل الهروی الکروخیؒ فی العشر الاول من ذی الحجة سنة سبع واربعین وخمسمائة بمکة

اخبرنا الشیخ ابو الفتح عبد الملک عمر بن طبرزد البغدادی فرماتے ہیں کہ جامع ترمذی کے تمام احادیث ہم نے شیخ ابو الفتح عبد الملک بن ابو القاسم عبداللہ بن ابی سہل الہروی الکروخی سے پڑھیں۔

جب طالب علم عبارت پڑھتا ہے اور شیخ سنتا ہے تو شیخ کا یہ سننا اور اس پر سکوت اختیار کرنا اقر علی ذلک اور نعم کے قائم مقام ہوتا ہے ہر حدیث کے آخر پر استاد کا اقر علی ذلک یا نعم کہنا یا سر ہلانا بظاہر عام دستور اور مروج طریقوں کے خلاف ہے اور ایک قسم کا تکلف ہے اس لئے جمہور علماء فرماتے ہیں السکوت فی معرض البیان بیان کے اصول کے پیش نظر استاد اور شیخ حدیث کا سکوت گویا بیان اور طالب علم کی تصدیق اور اقر علی ذلک یا نعم یا سر ہلانے کے قائم مقام ہے۔

تلمیذ جب قراءت حدیث کرتا ہے تو گویا اپنے شیخ سے ایک قسم کا استفسار کرتا ہے کہ اخبرك بهذا الحديث فلاں عن فلاں الخ تو شیخ کا سکوت دلالة علی الرضا ہے گویا تلمیذ کو جواب ہے کہ ہاں اس سند سے یہ حدیث مجھ تک پہنچی ہے اور میں اس کا اقرار کرتا ہوں اس لئے اس کو اصطلاحاً اخبرنا سے تعبیر کرتے ہیں اور اگر استاد قراءت حدیث کرے اور تلامذہ اس کا سماع کریں تو اس کو حدثنا سے تعبیر کرتے ہیں[1]۔

قراءۃ شیخ افضل ہے یا قراءۃ تلمیذ ——— علماء نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ قراءۃ الشیخ علی التلمیذ افضل ہے یا قراءۃ التلمیذ علی الشیخ افضل ہے اس میں تین مسلک ہیں۔

۱۔ علماء کا ایک گروہ مساوات کا قائل ہے کہ قراءۃ الشیخ علی التلمیذ اور قراءۃ التلمیذ علی الشیخ دونوں برابر اور مساوی ہیں اور دونوں میں کوئی تفاوت نہیں یہ مسلک امام مالک اکابر اہل حجاز اور امام بخاری کا ہے۔

۲۔ علماء کا دوسرا گروہ قراءۃ الشیخ علی التلمیذ کو راجح اور قراءۃ التلمیذ علی الشیخ کو جائز قرار دیتا ہے فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول ارشادات و بیانِ مسائل ہے صحابہ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تلامذہ تھے سنتے تھے چونکہ آپ قرآن اور حدیث کے اولین استاذ اور صحابہ اولین تلامذہ ہیں لہٰذا جو ان کا معمول (قراءۃ الشیخ علی التلمیذ) تھا۔ اسی معمول کو سنت اور راجح قرار دیا جانا چاہیئے۔ باقی رہا قراءۃ التلمیذ علی الشیخ چونکہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے جیسے ایک مرتبہ حضرت ثعلبہ بن سہیل وغیرہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عبارت حدیث پڑھی کہ آپ کا قاصد ہمارے پاس آیا تھا جس نے ہمیں آپ کا یہ پیغام دیا کہ دن میں

[1] اخبرنا اخبرنی حدثنا حدثنی کی مزید بحث حقائق السنن صـــ پر ملاحظہ کریں۔

شرفہما اللہ وانا اسمع قال انا القاضی الزاھد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدی رحمہ اللہ قراءۃ علیہ وانا اسمع فی ربیع الاول من سنۃ اثنین وثمانین واربع مائۃ قال الکروخی واخبرنا

پانچ نمازیں فرض ہیں سال میں ایک ماہ روزہ فرض ہے الخ اور آخر میں دریافت کیا کہ کیا آپ کے قاصد کا یہ پیغام صحیح ہے؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تصویب فرمائی لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چونکہ قراءۃ التلمیذ علی الشیخ ثابت ہے اس لئے اس کا اختیار کرنا بھی جائز ہے لیکن راجح وہی طریقہ ہے جو آپ کا عام معمول تھا۔

۳۔ امام اعظم ابوحنیفہ اور ابن ابی ذئب فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عام معمول اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ترجیح کے پیش نظر تو وہی طریقہ راجح ہے جو قراءۃ الشیخ علی التلمیذ کی صورت میں اختیار کیا جاتا ہے لیکن تعلیم وتدریس اور تفہیم وتشریح کے اعتبار سے موجودہ دور میں قراءۃ التلمیذ علی الشیخ مفید ہے اس میں کئی فائدے ملحوظ ہیں۔

(۱) استاد کی قراءۃ میں استاد کی توجہ آن واحد میں متعدد امور میں بٹتی ہے عبارت پڑھنا الفاظ کے معانی بیان کرنا، اہم علمی مباحث اور بیان مذاہب، دلائل استنباط وجملہ متعلقہ امور کی طرف متوجہ رہنا، استاد حدیث کے لئے بڑا بوجھ ہوتا ہے تو قراءۃ تلمیذ کی صورت میں استاد کے بوجھ میں کمی آجاتی ہے اور استاد دوسرے امور ومباحث پر دلجمعی اور نشاط سے توجہ دے سکتا ہے۔

(ب) جب تلامذہ کو عبارت پڑھنے کی فکر ہوگی تو وہ مطالعہ کریں گے عبارت تیار کریں گے اس کے اعراب کی طرف توجہ دیں گے اس طرح سستی غفلت اور کسل سے بچے رہیں گے۔

(ج) جب استاد کے سامنے عبارت پڑھی جائے گی تو غلطی پر استاد تنبیہ کرکے تصحیح فرمائیں گے۔ غلط پڑھنے پر استاد کی تصحیح اوقع فی الذہن ہوتی ہے بخلاف قراءۃ شیخ کے کہ جب تلمیذ کو غلطی کا احساس نہ ہو تو غلطی کی نشان دہی بھی نہیں ہو سکے گی۔

ان فوائد کے پیش نظر امام اعظم ابوحنیفہ نے اخبار کو تحدیث پر ترجیح دی ہے اگرچہ دونوں کے جواز پر امت کا اجماع ہے مگر اولویت میں اختلاف ہے۔

الشیخ۔ لفظ شیخ کے کئی معانی آتے ہیں۔

(۱) زندگی کے ایک حصہ کا نام ہے انسان کی عمر کے پانچ حصے ہیں۔

(۱) پیدائش سے بلوغ تک کی زندگی صباوت ہے (۲) بلوغ سے تیس سال تک شباب ہے (۳) تیس سے چالیس سال تک کہولت ہے (۴) اور چالیس سے اوپر کی زندگی شیخوخت اور اس مرحلہ سے گزرنے والے کو شیخ کہتے ہیں پھر جب انسان کی زندگی ساٹھ سال سے زائد ہو جائے تو ھرم ہے۔

(۲) اور کبھی لفظ شیخ سے کامل العقل، ماہر اور تجربہ کار مراد ہوتا ہے۔ اور لفظ شیخ ادب واحترام کے لئے بولا جاتا ہے وجہ یہ ہے کہ بچپن میں بچوں پر کھانے پینے کھیلنے کودنے اور لاابالی پن کا دور گذرتا ہے جوانی میں خواہشات اور حرارت غریزی غالب رہتی ہے اور بعض اوقات عقل مغلوب ہو جاتی ہے اور انسان سے بہت سے کاموں میں تدبر چھوٹ جاتا ہے کہولت بھی درحقیقت جوانی کا ایک تتمہ ہے جب انسان کی زندگی چالیس سال سے آگے گذرتی ہے تو حرارت غریزی کم ہو جاتی ہے اور خواہشات نفسانی بجھنے لگتی ہیں اور چالیس سال میں انسان کو دنیا اور

الشیخ ابو نصر عبد العزیز بن محمد بن علی بن ابراھیم التریاقی والشیخ ابو بکر احمد بن عبد الصمد بن ابی الفضل بن ابی حامد الغورجی رحمهما الله قراءة علیهما وانا اسمع فی ربیع الآخر من

زندگی کی طویل منزل طے کرچکنے کی وجہ سے بالفعل بہت سے امور میں تجربہ حاصل ہو جاتا ہے۔
لہٰذا اب کے بار آئندہ کی زندگی اس کا ہر قدم محتاط اور ہر اقدام تدبر سے ہوتا ہے اس کی عقل میں پختگی پیدا ہوجاتی ہے تجربہ کاری اور عقل کی پختگی اخلاقی برتری کی دلیل ہے جو ایک قسم کی خوبی اور کمال ہے تو جب کسی ماہر فی الفن یا نوجوان تجربہ کار کو شیخ کے لقب سے یاد کرتے ہیں تو اس سے مراد اس کی اس خوبی کا اعتراف و اظہار ہوتا ہے جو عام انسانوں کو شیخوخت میں حاصل ہوسکتی ہے جیسے کہ علامہ ابن حاجب نے جوانی میں کافیہ لکھا لوگ اسے شیخ ابن حاجب کہنے لگے۔
تو یہاں اخبرنا الشیخ میں ہر دو معانی مراد لئے جا سکتے ہیں اول یہ کہ میرے شیخ زندگی کے چالیس سال گزار چکے تھے۔ اس لئے گویا وہ ثقہ معتمد اور صاحب کمال ہیں۔
یا مراد یہ ہے کہ اپنے علم وفضل اور اخلاقی برتری کی وجہ سے شیخ ہیں یعنی کامل العقل اور کامل الاخلاق ہیں۔
بہرحال لفظ شیخ اصطلاحاً تعدیل کا کلمہ ہے اور کلماتِ تعدیل میں اسے اعلیٰ درجہ حاصل ہے۔
ابو الفتح عبد الملک کی کنیت ہے کنیت اسماء کی ایک قسم ہے دراصل اسم کی تین قسمیں ہیں۔
(۱) علم۔ ایسا اسم جو مسمّٰی کی ذات پر دلالت کرے مثلاً زید عمر حامد راشد وغیرہ۔
(۲) لقب۔ ایسا اسم جو مسمی کی مدح یا ذم پر دال ہو جیسے امام زین العابدین، یہ حضرت حسین کے صاحبزادے کا لقب ہے اور اس نوع کے کئی القاب بولے جاتے ہیں مثلاً زین الدین، زین الحدیث، زین العلماء، زین الاسلام وغیرہ اسی طرح بطور ذم استعمال ہونے والے القاب ہوئے۔
(۳) کنیت۔ جو اسم مصدر بالاب یا بالابن ہو کنیت کہلاتا ہے کسی کو کنیت سے مسمی کرنا تعظیم کے لئے ہوتا ہے بعض شخصیات اس مقام پر فائز ہوتے ہیں کہ ان کا اسم محض لینا بے ادبی تصور کی جاتی ہے تو وہاں کنیت سے ان کا نام لیا جاتا ہے اور کبھی کبھی اسم کنیت میں جو ابن یا اب استعمال ہوتا ہے وہ بجائے حقیقی معنی کے مجازاً اصاحب کے معنی میں آتا ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے ابو المکارم، ابو الفضائل، ابو الکلام وغیرہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی اس کی نظیر ملتی ہے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے چھوٹے بھائی کی چڑیا مر گئی تو وہ رنجیدہ تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غمگین دیکھ کر فرمایا۔ یا ابا عمیر۔ ما فعل النغیر۔ اے ابو عمیر تمہارا نغیر (بلبل) کیا کر بیٹھا۔
تو یہاں بھی عبد الملک کی کنیت ابو الفتح آئی ہے اس کی دونوں توجیہیں کی جاسکتی ہیں ایک یہ کہ اب بمعنی صاحب کے ہو یعنی صاحب الفتح کہ اس پر اللہ تعالیٰ نے علوم ومعارف کے دروازے کھول دیئے ہوں اور علوم اس کے لئے مفتوح ہوگئے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا کوئی لڑکا ہو جس کا نام فتح اللہ، فتح الاسلام یا فتح الدین ہو اور اس کے نام کی وجہ سے ابو الفتح کی کنیت اختیار کی ہو۔
(الھروی) یہ عبد الملک کی صفت ہے اور آخر میں جو صفات آتے ہیں وہ اسم اول کے تابع ہوتے ہیں اِلّا یہ کہ جہاں تصریح موجود ہے کہ یہ صفت اول کی نہیں بلکہ آخر کی ہے تو اس کو آخر کی صفت قرار دیا جاتا ہے۔ الہروی۔ ہراۃ کی طرف نسبت ہے۔ جو خراسان کا مشہور علاقہ ہے۔
الکروخی یہ بھی عبد الملک کی صفت ہے۔ اور کروخ کی طرف منسوب ہے کروخ ہرات میں ایک شہر

سنة احدى وثمانين واربعمائة قالوا انا ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد الله

ہے اوائل میں عرب اپنے کو قبائل سے منسوب کرتے تھے اور انساب کی حفاظت کا بڑا اہتمام کرتے تھے لیکن جوں جوں فتوحات زیادہ ہوئے اور عرب عجم میں پھیل گئے ان سے شادیاں ہوئیں تو انساب اور قبائل کا تحفظ بھی باقی نہ رہا لہٰذا نسبت بھی بجائے قبائل کے شہروں کی طرف ہونے لگی۔

پھر نسبتیں لکھنے میں طریقہ یہ ہے کہ اول عام پھر خاص لکھے جاتے ہیں تو ہراۃ عام ہے اور کروخ ایک مخصوص مقام کا نام ہے۔

مرکزیت کعبہ شرفها الله یا تو یہ جملہ دعائیہ ہے کہ باری تعالیٰ مکۃ المکرمہ کو مزید شرافت دے یا اخبار ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مکۃ المکرمہ کو شرافت دی ہے۔

اخبار بہ نسبت دعا کے اولیٰ ہے کیونکہ اخبار میں زیادہ تحقق اور ثبوت ہے کسی مکان کی شرافت مکین کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

شرافۃ المکان بالمکین دنیا میں امکنہ تو کثیر ہیں مگر مکۃ المکرمہ سب سے زیادہ شریف ہے وجہ یہ ہے کہ اس میں بیت اللہ ہے جو خداوند عالم کے انوار و تجلیات کی فرودگاہ اور مہبط ہے اللہ تعالیٰ کی ذات زمان و مکان کی قیود سے منزہ ہے۔

لیکن بیت اللہ پر اس کی تجلیات کا نزول ایک مثال سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ جب آئینہ کو سورج کے سامنے رکھا جائے تو آئینہ اس کی شعاعوں کا عکس لیتا اور دوسری جگہ پر روشنی منتقل کرتا ہے۔ اللہ رب العزت کی تجلیات بھی بیت اللہ پر ایسے بھی متوجہ رہتی ہیں۔ دنیا کے بہت سے امکنہ شریف ہیں اور ہر ایک کی شرافت کی اپنی اپنی وجہ ہو سکتی ہے لیکن مکۃ المکرمہ بوجہ بیت اللہ کے اور بیت اللہ بوجہ تجلیات ربانی کے شریف ہے۔

روئے زمین پر سب سے پہلے خانہ کعبہ بنایا گیا اول بیتٍ وضع للناس اور ایک حدیث کا مضمون ہے کہ جب تک بیت اللہ قائم ہے دنیا بھی قائم رہے گی۔ قیامت سے قبل خانہ کعبہ کو گرا دیا جائے گا تو قیامت بھی واقع ہو جائے گی اور سارا عالم فنا ہو جائے گا۔ گویا کعبۃ اللہ کا وجود بقاء عالم کا ذریعہ ہے اور اس کا گرنا فناء عالم کی نشانی ہے۔

جب اللہ پاک نے دنیا کے ویرانے کو آباد کرنا چاہا تو کعبۃ اللہ کی صورت میں اپنا شاہی خیمہ بھی گاڑ دیا۔ جب تک شاہی خیمہ موجود رہتا ہے فوج بھی سکونت پذیر رہتی ہے اور جب شاہی خیمہ اٹھا دیا جاتا ہے تو فوج منتشر ہو جاتی ہے

تو جب اللہ رب العزت اس عالم کے فنا کا ارادہ فرماویں گے تو اولاً اپنی تجلیات کا خیمہ (بیت اللہ) کو اٹھا دیں گے تو سارا عالم فنا ہو جائے گا۔

وانا اسمع عمر بن طبرزد فرماتے ہیں کہ جب ہم شیخ ابو الفتح کے ہاں ترمذی پڑھتے تھے تو میں سامع تھا قاری نہ تھا القاضی الزاهد۔ قاضی بننا حضرات محدثین کے ہاں پسندیدہ نہیں قاضی تین قسم کے ہیں دو جہنمی ہیں اور ایک جنتی ہے۔

(۱) ایسا قاضی جو فقہی مسئلہ کو سمجھتا ہے اور صحیح معنوں میں اس کا اجرا کرتا ہے یہ قاضی جنت میں جائے گا۔

بن ابی الجراح الجراحی المروزی المرزبانی قراءۃ علیہ انا ابوالعباس محمد بن احمد

(۲) اور ایسا قاضی جو نہ تو اصل مسئلہ کو سمجھتا ہے اور نہ ہی اس نے ان مسائل کی تعلیم حاصل کی ہے اور عہدہ قضاء پر فائز ہے تو جہنمی ہے۔

(۳) تیسرا قاضی وہ ہے جو مسئلہ کو جانتا ہے اور صحیح فیصلہ بھی کر سکتا ہے۔ لیکن رشوت یا سفارش وغیرہ سے غلط فیصلے کرتا اور کتمان حق کا ارتکاب کرتا ہے تو یہ بھی جہنم میں جائے گا۔ چونکہ لفظ قاضی حضرات محدثین کے ہاں ناپسندیدہ لفظ ہے اس لئے اس کے ساتھ فوراً الزاہد کی صفت بڑھا دی گئی۔ زاہد اس کو کہتے ہیں جو دنیا سے نفرت اور آخرت کی طرف رغبت رکھے یہ صفت بڑھا کر صفت قاضی کے عیب کا ازالہ کر دیا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ لفظ قاضی سے نسبی قاضی مراد ہو کیونکہ کبھی کسی خاندان میں ایک شخص قاضی بن جاتا ہے تو اس کی اولاد بھی اور آئندہ نسل بھی قاضی کے لقب سے مشہور ہو جاتی ہے۔

الازدی ۔ ازدیمن کا مشہور قبیلہ ہے اور یہ اس کی طرف نسبت ہے بعض انصار کا تعلق بھی اسی قبیلہ سے ہے۔

قراءۃ علیہ وانا اسمع مقصد یہ ہے کہ ازدی سے جب ہم جامع ترمذی پڑھتے تھے تو اس وقت بھی قرات التلمیذ علی الشیخ کا معمول تھا اور اپنے بارے میں فرماتے ہیں کہ ہم طلباء کی جماعت میں پڑھنے والا قاری بھی ایک تلمیذ تھا میں سامع تھا۔

سندی بحث عمر بن طبرزد البغدادی فرماتے ہیں کہ میں نے جامع ترمذی کروخی سے ۵۴۷ھ میں پڑھی اور ازدی سے ۵۴۲ھ میں پڑھی۔ تو عمر بن طبرزد کے دو استاذ ہوئے ایک کروخی ہیں اور دوسرے ازدی، کروخی سے ازدی متقدم ہیں۔ قال الکروخی کروخی اور ازدی کی اوپر کی سند میں تھوڑا فرق ہے اب اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ علامہ کروخی فرماتے ہیں میں نے جامع ترمذی شیخ ابونصر تریاقی اور شیخ ابوبکر غورجی سے قراءۃ علیھما وانا اسمع کی صورت میں پڑھی کہ دونوں اساتذہ کے سامنے تلامذہ میں سے ایک جامع ترمذی کی قرارت کرتا تھا اور میں سنتا تھا۔ دونوں سے پڑھنے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ (۱) مسند درس پر دونوں اساتذہ تشریف فرما ہوں اور طلباء قراءۃ حدیث کرتے ہوں (۲) اور یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں سے انفرادی طور پر علیحدہ علیحدہ مختلف اوقات میں پڑھی ہو تو تریاقی اور غورجی سے تحصیل جامع ترمذی کا سن ۴۸۱ھ ہے تو کروخی کے اساتذہ معلوم ہو گئے اب سوال یہ ہے کہ ازدی کا استاذ کون ہے اور تریاقی و غورجی کے اساتذہ کون ہیں۔

قالوا انا ابو محمد عبد الجبار بن محمد قالوا کی ضمیر کا مرجع ازدی تریاقی اور غورجی ہیں اور تینوں کا استاذ ابو محمد عبد الجبار الجراحی ہے۔

تو اس لحاظ سے ازدی، ابو محمد عبد الجبار سے بغیر واسطہ کے روایت کرتے ہیں اور کروخی، تریاقی اور غورجی کے واسطہ سے عبد الجبار سے روایت کرتے ہیں یعنی کروخی، اور ابو محمد عبد الجبار کے درمیان واسطہ ہے اور اس واسطہ کا مصداق تریاقی بھی ہے اور غورجی بھی، تریاقی اور غورجی ایک دوسرے کے استاد شاگرد نہیں بلکہ کروخی نے تریاقی سے بھی پڑھا ہے اور غورجی سے بھی اور ازدی، بغیر واسطہ کے براہ راست ابو محمد عبد الجبار کے شاگرد ہیں۔

انا ابو العباس ابو محمد عبد الجبار فرماتے ہیں کہ میرے استاذ ابو العباس محمد بن احمد المروزی ہیں۔

فاقربہ الشیخ الثقۃ الامین شیخ، ثقہ اور امین تینوں تعدیل کے کلمات ہیں ثقہ مجتنب عن الکبائر اور غیر مصر

بن محبوب بن فضیل المحبوبی المروزی فاقربه الشیخ الثقة الامین انا ابوعیسی محمد بن عیسی بن سَورۃ بن موسی الترمذی الحافظ قال

علی الصغائر کو کہتے ہیں۔ امین کا معنی تو ظاہر ہے مراد ایسا شخص ہے جو شرعیات کا متبع اور عامل ہو۔

بحث اس میں ہے کہ فاقربہ کا قائل کون ہے اور الشیخ الثقۃ الامین کا مصداق کون ہے تو اسی میں کئی احتمالات ہیں۔

ایک احتمال یہ ہے کہ اس جملہ کے قائل عمر بن طبرزد البغدادی ہیں اور الشیخ الثقۃ الامین کا مصداق عمر کے شیخ ابوالفتح عبدالملک ہیں مگر یہ توجیہ ضعیف ہے کیونکہ یہ عمر بن طبرزد البغدادی کا مقولہ ہوتے کی صورت میں الشیخ الثقۃ الامین کو الشیخ ابوالفتح کے ساتھ لکھا جاتا مگر یہاں تو شیخ ابوالفتح اور الشیخ الثقۃ الامین کے درمیان بہت زیادہ بعد ہے۔

اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ شیخ ابوالفتح عبدالملک کے اساتذہ (قاضی زاہد، تریاقی، غورجی) میں سے کوئی ایک اقر کا قائل ہو اور الشیخ الثقۃ الامین کو مصداق ابوالعباس مروزی ہو مگر یہ توجیہ بھی ضعیف ہے۔ کیونکہ قاضی زاھد تریاقی اور غورجی کی ملاقات ابوالعباس مروزی سے ثابت نہیں۔

یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ جامع ترمذی کے ہندوستانی نسخوں میں فاقربہ الشیخ الثقۃ الامین منقول ہوتا چلا آیا ہے لیکن جامع ترمذی کے بہت سے نسخے ایسے بھی ہیں جن میں اس طرح کی عبارت موجود نہیں ہے۔ مثلاً بعض مصری نسخوں میں آیا ہے اخبرنا ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل المحبوبی المروزی الشیخ الثقۃ الامین اور ایک نسخہ میں اخبرنا الشیخ الثقۃ الامین ابوالعباس کی عبارت موجود ہے اور بعض متاخرین حضرات نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ فاقربہ کا جملہ کاتب کی غلطی سے لکھا گیا ہے اصل جامع میں یہ موجود نہیں ہے، تو ہندوستانی نسخوں کے علاوہ مندرجہ بالا عبارات وغیرہ کو ملحوظ رکھا جائے۔ پھر کسی تاویل و احتمال اور توجیہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی اور اگر ہندوستانی نسخوں کو ملحوظ رکھا جائے۔ تو پھر کئی احتمالات اور توجیہات کی جاسکتی ہیں۔

یہ دونوں توجیہات جو میں نے عرض کی ہیں دونوں اسی ہندوستانی نسخہ کی عبارت سے متعلق ہیں مگر دونوں توجیہات ضعیف ہیں اس کے علاوہ بھی متعدد توجیہات کی گئی ہیں مگر سب سے بہتر توجیہ وہی ہے جو علامہ رشید احمد گنگوہیؒ نے اختیار فرمائی ہے۔

کہ اقر محمد عبدالجبار کا مقولہ ہے اور محمد عبدالجبار اس کے قائل ہیں۔ اور شیخ ابوالعباس اس کے فاعل ہیں۔ قراءۃ تلمیذ علی الشیخ کی صورت میں شیخ کا سکوت ایک گونہ اعتراف و اقرار ہے اور تلمیذ کے لئے روایت حدیث جائز ہو جاتی ہے۔ بعض حضرات نے اقرار شیخ کو ضروری قرار دیا ہے مگر یہ مسلک صحیح نہیں تاہم اقرار شیخ کے استحباب و افضلیت پر سب کا اتفاق ہے۔

یہی وجہ تھی کہ یہاں بھی افضلیت و اولویت پر شیخ ابوالعباس نے عمل کیا تو ان سے محمد عبدالجبار نے فاقربہ الشیخ الثقۃ الامین کے الفاظ سے شیخ کے اقرار کو نقل کر دیا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابواب الطہارۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ

ابواب : حضرات محدثین اور فقہاء، مختلف انواع کو "کتاب[1]" سے تعبیر کرتے ہیں۔ عربی میں کتیبہ[2] پلٹن کو کہتے ہیں جس میں مختلف علاقوں اور نسلوں اور زبانوں کے لوگ شامل ہوتے ہیں اور اسی اعتبار سے انواع مختلفہ کو اصطلاحًا "کتاب" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ہر نوع المختلفہ بالصنف کو "باب[3]" سے تعبیر کرتے ہیں۔ لفظ ابواب سے تعبیر عام فقہاء اور مصنفین کے طریقہ کے خلاف امام ترمذیؒ کا اپنا تفرد ہے۔ چونکہ طہارت کے انواع مختلف اور کثیر ہیں۔ مثلاً وضو، غسل، تیمم، غسل عن الجنابت، غسل عن النجاست، غسل عن الحیض والنفاس، غسل بدن، غسل ثوب وغیرہ ہر نوع کے کے لئے علیحدہ علیحدہ باب قائم کیا گیا ہے اس لئے "ابواب الطہارۃ" سے طہارت کے اختلافِ نوعی کو اشارہ کیا گیا ہے: نیز ایک ہی نوع کے مختلف اور کثیر مسائل کو "باب" سے تعبیر کرنے کی وجہ "بابِ حسی" سے مشابہت ہے جس طرح بابِ حسی (دروازہ) میں دخول مختلف اشیاء کے علم اور رویت کا ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح یہ "باب" بھی مختلف اور مسائل کثیرہ کے معلوم ہونے اور ان تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے "ابواب" بصیغۂ جمع اس امر پر تنبیہ ہے کہ احادیث مندرجہ فی الباب اگرچہ عددًا قلیل ہیں لیکن مخفی خزائن، کثیر اور مختلف النوع جواہر سے معمور ہیں جو خوب غور و خوض اور گہری توجہ کے بعد حاصل ہو سکتے ہیں۔ جب کہ لفظ "کتاب" یا لفظ "باب" (جو عام مصنفین کا طریقہ ہے) سے اس امر پر تنبیہ ممکن نہیں تھی۔ اگر ایک ہی مسئلہ سے متعلق بحث ہو تو اس کو "فصل[4]" سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ فصل کا لغوی معنیٰ "فرق اور قطع[5]" ہے اس لئے مناسب یہی ہے کہ اس کو ایسے لفظ سے تعبیر کیا جائے جو مسائل متعلقہ کو اپنے ماقبل سے منقطع کر دے۔

الطہارۃ لغوی تعریف : طہارۃ مصدر ہے بمعنی "النظافۃ والنزاھۃ من کل عیب حسی او معنوی"۔ الطُّہر۔ بالضم نقیض النجاسۃ[6] و بالفتح اسم لما یطہر من الماء جمہور اہل السنت کا اس پر اجماع ہے جب کہ خلیل، سیبویہ، اصمعی وغیرہ دونوں میں فتح کے قائل ہیں و بالکسر ما یطہر بہ یعنی

---

[1] مصدر وھو الجمع لغۃً بمعنی المکتوب جعل اصطلاحًا عنوانًا لمسائل مستقلۃ، اور بعض نے کہا اگر جنس مسائل کا اعتبار کیا جائے تو تصدیر بالکتاب مناسب ہے اس لئے کہ کتاب اپنے لغوی معنیٰ (جمع و شمول جوہرہ ج۱ ص۱) کے اعتبار سے تمام انواع کو شامل ہے۔ فتح الملہم ج۱ ص۲۷۵ [2] ھذا ما قال الحافظ بدرالدین عینی فی "العمدۃ" (۱ - ۱۱۹) [3] فصلہ ای قطعہ و ابانہ۔ المنجد ص۶۱۶۔ [4] قال السید نورالدین فی فروق اللغات الکتاب ھو الجامع لمسائل متحدۃ فی الجنس مختلفۃ فی النوع والنوع ھو الجامع لمسائل متحدۃ فی النوع مختلفۃ فی الصنف والفصل ھو الجامع لمسائل متحدۃ فی الصنف مختلفۃ فی الشخص۔ انتھی۔ تحفۃ الاحوذی ج۱ ص۷ - [5] الکتیبۃ۔ القطعۃ من الجیش الجماعۃ من الخیل۔ المنجد ص۱۲۔
[6] قاموس۔ لسان العرب، ۱۲۱۲

ازالۃ الظافۃ۔

اصطلاحی تعریف اصطلاحِ شرع میں "استعمال المطہرین (ای الماء والتراب) علی الصفۃ المشروعۃ فی ازالۃ النجاسۃ الحقیقیۃ او الحکمیۃ کو کہتے ہیں۔

طہارت ونظافت طہارت اور نظافۃ لغۃً مرادف اور شرعاً متغائر ہیں کیونکہ طہارۃ شرعاً "ازالۃ النجاسۃ بالمطہرین" سے عبارت ہے اور نظافۃ "ازالۃ الکدورۃ والوسخ[1] کو کہتے ہیں طہارت اور نظافت دونوں کی آپس میں "عموم خصوص من وجہ" کی نسبت ہے۔ جسد اور ثوب دونوں سے نجاسات حسیہ ومعنویہ اور کدورات کا ازالہ مادہ اجتماعیہ کی صورت ہے۔ اگر صرف نجاست کا ازالہ کیا جائے تو طہارت ہے جیسے ایسا معذور جو مستمر المرض (سلسل البول والا) ہو جس کو وضو سے طہارت تو حاصل ہو جاتی ہے مگر نظافت حاصل نہیں ہوتی اور اگر صرف کدورت کو دور کیا جائے تو نظافت ہے جیسے ظاہری صفائی ہیں صابن، پوڈر، وغیرہ کو استعمال کرنے سے کدورت اور وسخ وغیرہ کا ازالہ تو ہو جاتا ہے مگر شرعی طہارت حاصل نہیں ہوتی

وجہ تقدیم ابواب الطہارۃ یوں تو جامع ترمذی آٹھ مضامین پر مشتمل ہے جن میں ایک مضمون احکام ہیں جن کی اطاعت بندوں پر لازمی ہے۔ احکام دو قسم پر ہیں ۱۔ عبادات ۲۔ معاملات چونکہ عبادات، معاملات پر بلحاظ رتبہ کے عقلاً و نقلاً مقدم ہیں اس لئے امام ترمذیؒ نے عبادات کو اولیت دی۔ عقلاً اس لئے کہ عبادات کا تعلق حقوق اللہ سے ہے اور معاملات کا حقوق العباد سے حقوق اللہ کی حقوق العباد پر تقدیم اور فضیلت بہر حال ایک مسلم حقیقت ہے۔ نقلاً اس لئے کہ قرآن میں صراحۃً مقصدِ تخلیق عبادت بتائی گئی ہے۔ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون الآیۃ پھر عبادات میں صلوٰۃ چونکہ اہم واقدم ہے اس لئے اولاً اس کا ذکر ناگریز تھا۔ بعد الایمان صلوٰۃ کی اولین فرضیت پر کثرت سے نصوص آئے ہیں مثلاً (۱) یومنون بالغیب ویقیمون الصلوٰۃ الخ (الآیۃ) (۲) بنی الاسلام علی خمسٍ (الحدیث) کسی نے دریافت کیا کہ ای الاعمال افضل فرمایا الصلوٰۃ لوقتہا (۳) فرمایا الصلوٰۃ عماد الدین فمن اقامہا فقد اقام الدین (الحدیث) (۴) الصلوٰۃ معراج المؤمنین (الحدیث) (۵) حضرت عمرؓ کا فرمان ان اہم امورکم عندی الصلوٰۃ فمن اقامہا فقد اقام الدین ومن اضاعہا فہو لما سواہا اضیع (وغیر ذٰلک من النصوص) چونکہ عبادت سے مقصود قرب خداوندی خشوع وخضوع اور اظہار تذلل ہے جیسا کہ لفظ عبادت سے ظاہر ہے۔ زیادتِ تذلل اور خشوع وخضوع علی وجہ الکمال جس قدر صلوٰۃ (سجدہ) میں حاصل ہوتی ہے وہ دوسری کسی عبادت سے بھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ پھر دوسرے عبادات کی نسبت صلوٰۃ میں تکرار ہے دن میں پانچ مرتبہ ادا کئے جانا اس امر کی دلیل ہے کہ تمام عبادات میں پسندیدہ اور اقرب الی اللہ صلوٰۃ ہی ہے۔ اب چونکہ طہارت صلوٰۃ کے لئے شرط اور موقوف علیہ ہے اس لئے مصنفؒ نے صلوٰۃ سے قبل طہارت کے مسائل بیان کئے۔

اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ جب شروطِ صلوٰۃ کثیر ہیں تو پھر شرطِ طہارت کو تمام شروطِ صلوٰۃ پر مقدم کرنے میں کونسی وجہ ترجیح ہے۔

---

[1] النظافۃ: الشیٔ کان نقیا من الوسخ والدنس۔ المنجد ص ۸۹۱

جواب (۱) طہارت کے علاوہ صلوٰۃ کے جملہ شروطِ صلوٰۃ کی نسبت سے ان وجہ فوجہ کا مصداق ہیں مگر طہارت صلوٰۃ کے لئے لولاہ لا متنع کا حکم رکھتی ہے (۲) شرطِ طہارت صلوٰۃ سے کسی وقت بھی ساقط نہیں ہوتی۔ فاقد الطہورین، مقطوع الیدین اور مجروح الوجہ سے طہارت کے سقوط کی صورتیں بہت کم اور نادر پیش آتی ہیں والنادر کالمعدوم۔ (۳) طہارت مختص بالصلوٰۃ ہے جب کہ دیگر شروطِ صلوٰۃ میں اختصاص نہیں پایا جاتا[۱] (۴) طہارت مفتاحِ صلوٰۃ اور صلوٰۃ کے ساتھ من اولہا الی آخرہا مقارن اور لازم ہے۔ بخلاف سائر الشروط[۲] (۵) تخلیہ، تحلیہ پر مقدم ہوتا ہے طہارت بنسبت دیگر شروطِ صلوٰۃ کے تخلیہ ہے جس کی تقدیم ضروری ہے۔ (۶) ترتیب ذکری، ترتیب وجودی کے مطابق ہونی چاہیئے چونکہ وجوداً طہارت مقدم ہے اس لئے ذکراً (تحریراً وکتاباً) بھی طہارت کو مقدم کردیا گیا

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امام ترمذیؒ اس قید کے بڑھانے سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ اس باب میں صرف احادیث مرفوعہ[۳] ہی سے من حیث الدلیل علی ترجمۃ الباب طہارت کے مسائل بیان کئے جائیں گے

اشکال بظاہر امام ترمذیؒ کی اس عبارت پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ ابواب الطہارت میں حسب اشارہ فتنبہ اگرچہ مرفوع روایات لائے گئے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ آثارِ موقوفہ ومقطوعہ کو بھی درج کردیا گیا ہے حالانکہ حسبِ دعویٰ یہ ابواب تو صرف احادیث مرفوعہ ہی کے لئے مخصوص[۴] ہیں اس اشکال کا جواب تین طرح دیا جا سکتا ہے (۱) عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قید کے اضافہ سے امام ترمذیؒ کا مقصود یہ ہے کہ مسائلِ زیر بحث پر استدلال احادیث مرفوعہ سے ہو جائے اور موقوفات ومقطوعات کو تبعاً و تائیداً ذکر کیا جائے۔ (۲) مقصود بالذات یا مقصود بالذکر تو روایات مرفوعہ ہیں مگر تبعاً واستطراداً موقوفات اور مقطوعات کو بھی ذکر کر دیا گیا ہے یہ توجیہہ گویا جواب اول کا تتمہ ہے۔ (۳) عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جیسے مرفوعات مراد ہیں اسی طرح موقوفات اور مقطوعات اور اقوال صحابہ بھی مراد ہیں کیونکہ صحابہ کرامؓ کے علوم کا اصل سرچشمہ اور منبع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس ہے اس لئے اگر صحابہ کرامؓ آپؐ سے نسبت کئے بغیر بھی روایات بیان کریں تو بلا شک وریب وبالیقین وہ بھی حکماً مرفوع[۵] ہیں۔ جیسے علماء سے جب لوگ مسائل

---

[۱] وشرط مختص لازم لہا فی کل الارکان بخلاف غیرہا فلذا اختصت بالبداءۃ من بین سائر الشروط اھ امانی الاحبار ج ۱ ص ۴۲
[۲] وقال صاحب فتح الملہم والطہارۃ مفتاح الصلوٰۃ علی ما ورد فی الحدیث وشرطٌ لازم لہا فی کل الارکان فتح الملہم ج ۱ ص ۲۷۵
[۳] والمرفوع ما اسند الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلاً او قولاً او تقریراً ۱۲ [۴] محدثین حضرات میں متقدمین اخبارِ مرفوعہ اور آثار موقوفہ ومقطوعہ کو اپنی کتابوں میں مخلوط طور پر درج کردیا کرتے تھے جیسا کہ امام مالکؒ کی مؤطا سفیان ثوریؒ کی جامع اور امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ کی کتاب الآثار۔ بعض حضرات نے تو مرفوعات اور موقوفات کے ساتھ ساتھ اپنی کتابوں میں اجتہادات کو بھی درج کردیا ہے۔ جیسا کہ امام محمد بن حسن الشیبانی کی الحجج اور امام ابو یوسفؒ کی الخراج ہے سب سے پہلے جس شخصیت نے صرف مرفوع احادیث سے اپنی کتاب "المسند" مرتب فرمائی وہ امام احمد بن حنبلؒ ہیں جبکہ بعض حضرات نے تدوین حدیث میں اس طرز تحریر کی اولین شخصیت عبید اللہ بن العبسی اور مسدد بن مسرہد م ۲۲۸ھ کو قرار دیا ہے ۱۲۔ [۵] حکم ذلک عند اہل العلم حکم المرفوع صریحاً۔ علوم الحدیث لابن صلاح ص ۴۶ ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲

باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طھور

دریافت کرتے ہیں اور وہ بغیر کسی عبارت کتاب و حوالہ کے مسائل بتادیتے ہیں تو لوگوں کو ان کے اقوال پر اس لئے اعتماد و یقین آجاتا ہے کہ وہ ان کے بتائے ہوئے مسائل کو حکماً کتاب ہی کی عبارت اور اسی سے ماخوذ سمجھتے ہیں اسی طرح صحابہ کے علوم و روایات بھی ذاتِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ماخوذ اور حکماً مرفوع ہیں گویا اصل عبارت یوں ہے عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حقیقۃً او حکماً۔

باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طھور

باب میں صرف ایک حدیث اگرچہ اس باب میں صرف ایک حدیث ذکر ہے تاہم لفظ باب سے اس کی تعبیر اس لئے صحیح ہے کہ ہر حدیث مسائل کثیرہ اور فوائد عجیبہ مختلفہ کا خزینہ ہے۔ فان الباب یطلق علیٰ طائفۃ من المسائل و نوع منہا و ھٰھنا کذالك۔ تو مصنف کی عادت یہ بھی ہے کہ تطویل سے بچنے کے لئے ایک حدیث پر اکتفاء کر لیتے ہیں اور اگر یہ حدیث علماء جرح و تعدیل میں زیر بحث رہی ہو باعتبار نقد و جرح کے تو پھر تائید میں دوسرے روایات بھی لاتے ہیں اور کبھی دیگر روایات بھی اسی مقصد سے لاتے ہیں کہ وہ متکلم فیہ ہیں تو ظاہر ہو جائیں۔

ترجمۃ الباب اور امام ترمذیؒ ترجمۃ الباب کے سلسلہ میں عام مصنفین کا طریقہ یہ ہے کہ وہ کبھی حدیث کے کسی حصہ سے ترجمۃ الباب قائم کرتے ہیں اور کبھی اپنے الفاظ ہیں۔ امام ترمذیؒ نے یہاں حدیث کے ایک حصہ لا تقبل صلوٰۃ بغیر طھور سے ترجمۃ الباب قائم کیا ہے جس کی دو توجیہیں کی جاسکتی ہیں (۱) ترجمۃ الباب حدیث ہی کی ایک عبارت سے قائم کرنے سے مقصود حصول برکت ہے تاکہ ابتداء بالحدیث ہو جائے۔ (۲) کبھی بعض مسائل مختلف فیہ ہوتے ہیں تو مصنفؒ اختلاف ائمہ کی وجہ سے اختلافی ترجمۃ الباب قائم کرنے سے احتراز فرماتے ہیں تاکہ ان کو کسی ایک جانب کا مدعی نہ سمجھا جائے۔ امام ترمذیؒ کا ایسا کرنا گویا ان کے حد درجہ محتاط اور غیر جانبدار ہونے کا ثبوت ہے۔

وضع تراجم اور ان کی افادیت ترجمۃ الباب میں ایک ہی موضوع کے مختلف احادیث کو ذکر کیا جاتا ہے جو محدث کے فقہی کمال کا مظہر ہوتا ہے کما قیل فقہ البخاری فی تراجمہ مراد یہ ہے کہ باب میں محدث کے نزدیک جو مسائل مختار اور راجح ہیں ترجمۃ الباب سے صراحتاً یا اشارۃً ان کی نشاندہی ہو جاتی ہے۔ دوسرا معنیٰ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ترجمۃ الباب محدث کی فقاہت ذہانت ذکاوت دقت نظر اور فکر و بصیرت کی اولین کسوٹی اور اعلیٰ معیار ہوتا ہے۔ وضع تراجم میں امام بخاریؒ سباق الغایات ہیں ان کے بعد کا درجہ امام نسائیؒ کے تراجم کو حاصل ہے۔ کیونکہ انہوں نے لفظاً لفظاً اپنے شیخ امام بخاریؒ کی اتباع کی ہے بلکہ یہ ملکہ انہیں اپنے شیخ ہی سے کمال استفادہ کی بنا پر حاصل ہوا ہے اگرچہ بعض حضرات اس کو توارد سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کے بعد کا مقام اگرچہ ابوداؤدؒ کو حاصل ہے مگر اس حقیقت سے انکار ناممکن ہے کہ جملہ تراجم میں اسہل ترین اور اقرب الی الفہم امام ترمذیؒ کے تراجم ہیں۔ (ترمذیؒ کے تراجم سہل ہی نہیں بلکہ افہام تفہیم درس و تدریس فائدہ و استفادہ اور جملہ امور متعلقہ بالحدیث میں جامع ترمذی کو تسہیل کا اولین مقام حاصل ہے جس پر خصوصیات جامع السنن للترمذی میں تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔)

حدثنا قتيبة بن سعيد انا ابوعوانة عن سماك بن حرب ح قال وثنا هناد ثنا وكيع عن اسرائيل عن سماك عن مصعب بن سعد عن ابن عمر عن النبی صلی الله علیه وسلم قال لا تقبل صلوٰة بغیر طهور ولا صدقة من غلول قال هناد فی حدیثه الا بطهور قال ابوعیسٰی هذا الحدیث اصح شیٔ فی هذا الباب واحسن وفی الباب عن ابی الملیح عن ابیه وابی هریرةؓ وانسؓ وابو الملیح بن اسامة اسمه عامر ویقال زید بن اسامة بن عمیر الهذلی۔

حدثنا | اس کو پڑھنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے شروع میں وبہٖ قال پڑھا جائے جو بالسند المتصل منا الی الامام الترمذی قال کا مخفف ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ محدثین حضرات رجال اسناد کے درمیان لفظ قال کو کتابۃً حذف کردیتے ہیں لیکن قاری کے لئے اس کا پڑھنا ضروری ہے۔ مثلاً سند زیر بحث کو یوں پڑھے وبہٖ قال حدثنا قتیبۃ بن سعید قال اخبرنا ابوعوانۃ۔ ہمارے اسلاف کا تعامل بھی سند کی ابتداء میں، تخفیفاً و اختصاراً بہٖ قال کا ہے۔

وبہٖ قال کا فائدہ | وبہٖ قال سے مراد یہ ہے کہ میری سند بھی امام ترمذیؒ کی سند تک متصل ہے اگر قاری سے امام ترمذیؒ تک طویل ترین سند کو پڑھا جائے یا لکھا جائے تو وقت اور صفحات ہر دو میں تطویل ہوگی اس لئے اختصاراً وبہٖ قال اس تمام سند کا مخفف گویا اصل سند کا قائم مقام ہے۔ مگر بعض لوگ اس کے پڑھنے میں بھی انتہائی غفلت سے کام لیتے ہیں اگر بہٖ قال کا پڑھنا ترک کردیا جائے تو اس کا معنیٰ یہ ہوا کہ قاری سے مصنفؒ تک تمام رواۃ حذف ہوگئے اور روایت منقطع ہوگئی اور انقطاع بھی معمولی نہیں بلکہ کثیر رواۃ کے حذف سے زبردست انقطاع ہوا جس سے روایت تحت الثریٰ میں جا پہنچی۔ حالانکہ صرف بہٖ قال کے پڑھنے سے اتصالِ سند کا عظیم شرف حاصل ہوجاتا ہے (اصطلاحی اتصال وانقطاع کی بحث اپنی جگہ پر کردی گئی ہے)

حدثنا و اخبرنا میں فرق | راوی حدثنا وہاں لاتے ہیں جہاں سماعِ حدیث میں شریکِ درس تلامذہ کی جماعت کثیر ہو شیخ خود قرأت حدیث کرے۔ اور طلباء اس کو سنیں اسے قرأت الشیخ علی التلمیذ کہتے ہیں اور حدثنی سے مراد یہ ہے کہ پڑھنے والا طالب علم ایک ہے اور قرأت حدیث خود شیخ نے کی ہے اسی طرح اخبرنا وہاں لاتے ہیں جہاں تلامذہ کی جماعت تو کثیر ہو مگر قرأت حدیث خود طالب علم کرتا ہو استاد اور دوسرے تلامذہ اس کو سنتے ہوں یہ قرأت التلمیذ علی الشیخ ہے۔ اصلاً بات یہ تھی کہ شیخ تشریف فرما ہوتے اور طالب علم عرض کرتا أاخبرك بهذا الروایۃ فلان عن فلان ... الخ شیخ جواباً نعم یا لا فرماتے۔ محدثین حضرات آسانی اور تسہیل کے لئے حدیث کے شروع سے أاخبرك فلان الخ اور آخر حدیث سے نعم یا لا کو اختصاراً حذف کردیتے ہیں کتابۃً بھی اور تلفظاً بھی اور اخبرنی سے مراد یہ ہے کہ پڑھنے والا طالب علم بھی ایک ہو اور قرأت علی الشیخ بھی اس نے خود کی ہو۔

صیغۂ جمع کا ایک فائدہ | جیسا کہ عرض کردیا گیا کہ حدثنا و اخبرنا سے مراد یہ ہے کہ راوی کے ساتھ ایک جماعت کثیرہ نے بھی وہ حدیث ایک ہی وقت اور ایک ہی شیخ سے پڑھی ہو۔ اتنا معلوم ہونے کے بعد محدثین حضرات اس راوی حدیث کا سنِ تعلیم معلوم کرکے اس کے تابع (ہم جماعت ساتھیوں جن کی اجتماعی تعداد کو اصطلاحاً طبقہ کہتے ہیں) کی

فہرست رجسٹر میں دیکھ کر نام و پتہ معلوم کرتے ہر ہر متابع کے پاس ان ہی کے دور دراز علاقوں میں جا کر ان سے وہی روایت حاصل کرتے ہیں نتیجۃً حضراتِ محدثین کی اس محنتِ شاقہ سے جب ایک روایت کثیر متابع سندوں سے معلوم ہوجاتی ہے تو لامحالہ اس کی قوتِ سند میں بھی خوب اضافہ ہوجاتا ہے۔

ایک اشکال اور اس کا حل احادیث کے اسانید کی ابتداء میں عموماً تحدیث اور اخبار کے صیغے (حدثنا و اخبرنا) لائے جاتے ہیں اس کے بعد کی سند میں اوپر کے راوی عام طور پر عنعنہ کے طریقہ کو اختیار کرتے ہیں۔ باوجودیکہ عنعنہ میں اس بات کا احتمال ہے کہ راوی نے یہ بات خود نہ سنی ہو اور روایت سے اپنے شیخ کو اختصار کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے حذف کردیا ہو یہ تو ایک گونہ تدلیس ہے پھر اس اشکال کا حل کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تدلیس ابتداء تابعین کے زمانہ میں بہت کم مروج تھی کیونکہ اس وقت کے رواۃ (تابعین) اگر سند میں صحابی کو حذف بھی کردیتے تو صحابی کے عدم ذکر سے سند پر عدم اعتماد یقیناً لازم نہیں آتا تھا کیونکہ سارے صحابہ عدول ہیں الصحابۃ کلھم عدول۔ اور اگر سند میں تابعی کو حذف کردیا گیا ہے تب بھی اس کے عدم ذکر سے سند پر عدم اعتماد لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ تابعین کے بارہ میں بھی احادیث کے نصوص کثیرہ خیر کا حکم لگاتی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم (الحدیث) گویا تابعین کی اکثریت عدول کی ہے اس لئے سند میں ان کے ترک سے ترکِ اعتماد علی الحدیث لازم نہیں آتا۔ اگر ایک مدلس عادۃً کسی ثقہ یا عادل کو حذف کردیا کرے تو عیب شمار نہیں ہوتا ہمارے ہاں بھی جب علماء تقاریر کرتے ہیں اور احادیث بیان کرتے ہیں تو عادۃً بڑی بڑی اسانید کو حذف کردیتے ہیں اور اسے کوئی بھی عیب نہیں کہتا۔

وجہ تدلیس اور تدلیس معیوب تدلیس کا لغوی معنیٰ ہے چھپانا عام طور اگر حدیث کے رواۃ ثقہ یا مشہور ہیں تو رواۃ کی ثقاہت کی وجہ سے روایت پر اعتماد بھی زیادہ ہوجاتا ہے۔ اور اگر رواۃ غیر مشہور اور غیر ثقہ ہیں تو روایت پر اعتماد بھی کمزور اور ضعیف ہوگا۔ نیز خود رواۃ بھی سماع حدیث کی نسبت مشہور اور معروف مشائخ کی طرف کرتے ہیں اور اسے اپنے لئے ایک بہت بڑا شرف اور عزت سمجھتے ہیں اور بعض اوقات غیر مشہور اساتذہ کی طرف سماع حدیث کی نسبت کرنے میں رواۃ اپنی سبکی تصور کرتے ہیں اس لئے درمیان سے اپنے اصلِ شیخ کو حذف کرکے استاذ الاستاذ سے سماع حدیث کے موہم الفاظ عنعنہ سے روایت کرتے ہیں۔ اس نوعیت کی تدلیس انتہائی معیوب ناپسندیدہ اور بہت بڑا جرم ہے اور اپنے شیخ کا نام نہ لینا درحقیقت کفرانِ نعمت ہے جیسا کہ اپنے حقیقی باپ سے نسبت قطع کرکے اپنے کو غیر کا ولد ظاہر کرنا معیوب ہے[2]۔ ایسی روایات میں محدثین حضرات کوشش کرکے یہ معلوم کرتے ہیں کہ آیا ہر دو راویوں کے درمیان ملاقات ثابت ہے یا نہیں۔ کیا ہر دو راویوں کا زمانہ ایک ہے؟ وغیرہ کیونکہ بعض محدثین مثلاً امام مسلمؒ اتصالِ سند کے لئے امکان ملاقات بھی کافی سمجھتے ہیں بعض حضرات جیسا کہ امام بخاری کے نزدیک

---

[1] والاصح ان التدلیس لیس بجرح۔ عن شعبۃ قال ما رایت احداً من اصحاب الحدیث الایدلس الا ابن عون و عمرو بن مرۃ۔ مقدمہ اعلاء السنن ص۴۲ من کان یدلس عن الثقات کان تدلیسہ عند اہل العلم مقبولاً۔ تدریب الراوی و مقدمہ اعلاء السنن ص۴۲، ۱۲ [2] وقال شعبۃ لان ازنی احب الی من ان ادلس۔ تدریب الراوی ص۱۴۲ ۱۲

صرف امکان نہیں بلکہ قطعی ملاقات مع طول ملاقات شرط ہے۔ اس نوعیت کے تحقیقی میدان کو سر کرنے کے بعد حدیث کے بارہ میں حکم لگاتے ہیں کہ صحیح ہے حسن ہے یا ضعیف ہے (اقسام[1] تدلیس اور رواۃ حدیث کا اجمالی تعارف[2] حاشیہ میں ملاحظہ فرمائیں۔ مرتب)

ابن لفظ ابن جب دو اسماء اور اعلام کے درمیان آجائے تو ہمزہ کتابت میں حذف ہوجاتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ لفظ ابن علم اول کی صفت ہو اور مفرد ہو جیسے محمد بن عبداللہ اگر ایک شرط بھی موجود نہ ہوگی تو ہمزہ حذف نہیں کیا جائے گا۔

رجال اسناد پر بحث حدثنا قتیبۃ بن سعید نا ابوعوانۃ عن سماک بن حرب الخ بیان حدیث سے قبل "الاسناد من الدین" کے بناء پر جہاں تک سہولت ہو رواۃ سند کا اجمالی تعارف بھی حاصل کرنا چاہیئے مگر چونکہ علماء اسماء الرجال محققین جرح تعدیل نے اس موضوع کا کوئی گوشہ تشنہ نہیں چھوڑا اس لئے رواۃ و احوال و سوانح کی طرف بآسانی مراجعت کی جاسکتی ہے اور ضرورت کے وقت اسماء الرجال کے کتب سے تحقیق کی جاسکتی ہے۔ رجال اسناد کی بحث میں ہم اس لئے بھی نہیں الجھتے کہ ہمارے ان مصنفین حضرات امام ترمذیؒ وغیرہ کا طریقہ ہے کہ آخر میں حدیث پر حکم لگاکر گویا رجال کی بھی حیثیت واضح کردیتے ہیں۔ امام بخاریؒ امام ابوداؤد امام ابن ماجہ اور امام طحاویؒ حضرات محدثین پر ہمارا مکمل اعتماد ہے۔ استاذنا المکرم شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی ہر شخص کا رجال پر جرح وتنقید کے اس طریق کار پر ہمیشہ تنقید فرمایا کرتے تھے کہ جامع ازہر وغیرہ میں رجال کے مباحث میں الجھ جاتے ہیں اور بڑی مشکل سے سارے سال بخاری شریف کا صرف کتاب العلم تحقیق سے پڑھایا جاتا ہے۔ اس کے دیگر اہم مباحث احکام و مسائل وغیرہ پر زیادہ توجہ مناسب سمجھتا ہوں۔

انا محدثین کی ہاں یہ رمز ہے اخبرنا کے طرف اسی طرح حدثنا کی جگہ دنا کبھی ثنا لکھ دیتے ہیں اور اخبرنا یا انبانا کی جگہ انا پر اکتفا کردیتے ہیں مگر اختصار کتابت میں ہے تلفظاً پورا لفظ پڑھا جائے۔ اسی طرح بعض قال کے جگہ ق لکھ دیتے ہیں جو غیر معروف ہے یہی حال رمز یہ لفظ ح کا ہے جس کی تفصیل آرہی ہے۔

---

[1] اقسام تدلیس:۔ (۱) تدلیس الاسناد: ایک راوی اپنے معاصر جن سے اس کی ملاقات تو ہوئی ہو مگر حدیث کا سماع نہ کیا ہو، سے روایت ایسے انداز سے بیان کرے جو اس سے سماع کا موہم ہو۔ (۲) تدلیس التسویہ: یہ ہے کہ سند میں دو ثقہ راویوں کے درمیان ایک ضعیف راوی کو حذف کردیا گیا ہو تاکہ سند میں سب راوی برابر نظر آتے ہوں۔ (۳) تدلیس الشیوخ: شیخ کے اسم معروف کو کنیت غیر مشہورہ سے یا ان کی کنیت معروفہ کو اسم غیر مشہور سے تعبیر کرے اس طریقہ سے مقصد بہر حال یہ ہوتا ہے کہ شیخ مجہول رہے تدلیس کی پہلی اور دوسری قسم ناپسندیدہ اور قبیح ہے مگر تیسری قسم سب سے زیادہ قبیح تر اور شر الاقسام ہے امام شعبہؒ فرماتے ہیں التدلیس اخو الکذب لان ازنی احب الی من ادلس۔ تدریب الراوی ص۱۴۳ ۱۲

[2] رواۃ کا اجمالی تعارف۔ بیان حدیث سے قبل الاسناد من الدین کے پیش نظر ضروری ہے کہ اسناد کے رواۃ کا اجمالی تعارف بھی حاصل کرلیا جائے۔ قتیبہ بن سعید الثقفی۔ ابورجاء آپ کی کنیت اور البغلانی نسبت ہے ۱۴۹ھ میں پیدا ہوئے ۲۴۵ھ میں وفات پائی، خراسان کے بہت بڑے محدث ہیں امام مالک ابن لہیعہ امام لیث شریک اور ان ہی کے طبقہ کے دیگر محدثین سے حدیث حاصل کی آپ سے ابن ماجہ کے سوا تمام اصحاب صحاح نے روایات نقل کی ہیں ابن معین نے آپ کو ثقہ اور امام نسائی نے ثقہ مامون کہا ہے۔ تذکرۃ الحفاظ ج۲ ص۴۴۵۔ ابوعوانہ: آپ کا نام وضاح بن عبداللہ الیشکری ۱۷۶ھ میں پیدا ہوئے (بقیہ صفحہ آئندہ)

ح | امام ترمذیؒ اس حدیث کو تقویۃً دو اسناد کے ساتھ لائے ہیں پہلی سند قتیبہ بن سعید کی اور دوسری سند ھناد کی ہے ایک سند سے دوسری سند کے انتقال کے لئے بیچ میں ح لایا گیا ہے کہ پہلی سند یہاں ختم ہوئی اب دوسری سند ہے مابہ الانتصال فی السند حضرت سماک ہیں تو اس پر ح لکھ دیا جاتا ہے تو سماک سے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک سند ایک ہے اور ان کے پیچھے دو سلسلے ہیں گویا سماک سے اسرائیل اور ابو عوانہ نے پڑھا ہے ایک سند میں سماک مطلق ہے دوسرے میں سماک بن حرب جو محدثین کے کمال احتیاط پر دال ہے۔ استدلال کے لئے ایک ہی سند کافی ہوتی ہے اور تمام سندات کے لانے میں تطویل ہے مگر چونکہ اسناد کا تعدد حدیث کی تقویت کا باعث ہے اس لئے محدثین حضرات نے تطویل سے بچنے کے لئے یہ طریقہ اختیار فرمایا کہ جہاں اسناد مختلف ہیں ایک راوی مابہ الاشتراک ہو تو وہاں ح مفردہ درج کرکے ایک سند سے دوسری سند کو انتقال کر لیتے ہیں۔

"ح" کا تلفظ اور معنیٰ | ح کے تلفظ اور معنیٰ میں اختلاف ہے۔ علماءِ مغرب اس کی تعبیر تحویل سے اور علماء مشرق اس کو حا بالمد اور بالقصر پڑھتے ہیں۔ مگر بالقصر پڑھنا اولیٰ ہے کیونکہ امام شعبہؒ فرماتے ہیں کہ

مشہور محدث ہیں قتادہ ابن المنکدر اور دیگر بہت سے محدثین سے روایت کرتے ہیں چونکہ عکرمہ سے آپ کی روایات مشتبہ اور محل نظر ہیں اس وجہ سے بعض حضرات نے آپ کو مضطرب الحدیث قرار دیا ہے۔ تاہم آپ کے ثقہ ہونے پر اجماع ہے۔ میزان الاعتدال للذہبی ج۲ ص۲۳۴۔ سماک بن الحرب: ابو مغیرہ کنیت ہے آپ کوفہ کے رہنے والے اور تابعین میں مشہور محدث ہیں اسناد زیر بحث میں آپ مدار الاسناد یا مخرج الاسناد ہیں جابر بن سمرۃ نعمان بن بشیر وغیرہم سے آپ روایت کرتے ہیں آپ سے اعمش، شعبہ، اسرائیل اور ابو عوانہ نے روایات نقل کی ہیں ۱۲۳ھ میں آپ وفات ہوئے۔ تقریب التہذیب ج ص۳۲۲۔ ہناد: آپ کا نام ہناد بن سری بن مصعب ہے کوفہ کے بہت بڑے شیخ اور محدث ہیں علامہ ذہبی نے الحافظ القدوہ الزاہد اور راہب الکوفہ کے القاب سے آپ کا تذکرہ فرمایا ہے آپ نے پوری زندگی شادی نہیں کی۔ امام بخاریؒ کے سوا تمام اصحاب صحاح آپ سے روایت کرتے ہیں نسائیؒ نے آپ کو ثقہ کہا ہے ۲۴۳ھ میں وفات ہوئے۔ تذکرۃ الحفاظ ج۲ ص۵۰۔ وکیع: آپ کا نام وکیع بن الجراح ہے ۱۲۹ھ میں پیدا ہوئے عراق کے بڑے محدث اور فقیہ ہیں آپ نے ہشام اعمش، ابن عون، ابن جریج اور سفیان ثوریؒ سے حدیث کا سماع کیا ہے آپ سے ابن المدینی، یحییٰ، اسحٰق اور زہیر وغیرہ روایت کرتے ہیں وقال احمد ما رایت اوعیٰ للعلم ولا احفظ من وکیع۔ ۱۹۷ھ میں وفات پائی۔ علامہ ابن حجرؒ نے ثقہ۔ الحافظ، اور العابد کے القاب سے آپ کا تذکرہ فرمایا ہے تقریب التہذیب ج۲ ص۳۳۱۔ اسرائیل: ابن یونس بن ابی اسحاق السبیعی الہمدانی۔ بہت بڑے محدث اور جرح وتعدیل کے امام ہیں بعض لوگوں نے آپ کی ثقاہت میں کلام کیا ہے مگر ان کا کوئی اعتبار نہیں (تذکرہ ج ص۲۰۳) امام احمدؒ آپ کو ثقہ اور ثبت فرماتے ہیں۔ تقریب التہذیب ج ص۶۴۔ مصعب بن سعد بن ابی وقاص الزہری حافظ ابن حجرؒ نے آپ کو ثقہ لکھا ہے ۱۰۳ھ میں وفات ہوئے تقریب التہذیب ج۲ ص۲۵۱۔ عبداللہ بن عمر بن الخطاب العدوی: آپ کی کنیت ابو عبدالرحمٰن ہے عبادلہ اربعہ میں سے ایک ہیں علم وعمل میں معروف اور مشہور فقیہ ہیں۔ غزوہ احد کے وقت عمر ۱۴ سال تھی غزوہ خندق اور بیعت رضوان میں شریک رہے قال جابر ما منا الا من مالت بہ الدنیا ومال بہا ابن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ ام المؤمنین حضرت حفصہؓ کے بھائی ہیں ۷۳ھ میں وفات ہوئی (تذکرۃ الحفاظ ج ص۳۴) (م)

حروف تہجی اور ایسا ثنائی کلمہ جس کے آخر پر الف ہوتا ہے اگر ترکیب کلام میں آجائے تو وہ بالمد پڑھا جاتا ہے اگر بغیر ترکیب کے مفرد استعمال ہوں تو بالقصر پڑھنا اولیٰ ہے جیسے با تا ثا وغیرہ ۔بعض حضرات نے اسے معجمہ "خ" (بالنقطہ) بمعنی اشارہ الی اسنادِ آخر قرار دیا ہے مگر زیادہ معروف اور صحیح مہملہ "ح" (بغیر النقطہ) ہے ۔اور بعض حضرات کے نزدیک اس سے اشارہ ہے الی اخر ما سیجئی کو اور بعض علماء مغرب اسے "الحدیث" سے ماخوذ اور اس کا بدل قرار دیتے ہیں ۔مگر قول فیصل اور جمہور کا مسلک ہے کہ ح محدثین کی اصطلاح میں تحویل سے کنایہ ہے یعنی ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہونا ۔

تحویل کی دو قسمیں (۱) کتاب کے مصنفؒ سے تو متعدد سندیں الگ الگ چلیں اور آگے جا کر پھر جمع ہوں ایسے راوی کو جس پر کئی سندیں جمع ہو جائیں مدار الاسناد یا مخرج الاسناد کہتے ہیں مثلاً حدیث باب میں قتیبہ اور ہناد سے دو الگ الگ سندیں چل کر سماک پر ختم ہوتی ہیں اس لئے سماک مدار الاسناد یا مخرج الاسناد کہلاتا ہے تحویل کی یہ قسم بکثرت مستعمل ہے (۲) تحویل کی دوسری قسم یہ ہے کہ مصنفؒ سے تو ایک سند چلے مگر آگے جا کر طرق مختلف ہو جائیں ۔صحاح میں تحویل کی یہ قسم شاذ و نادر مستعمل ہے

تنبیہ محدثین حضرات کے عادات میں ایک یہ بھی ہے کہ جب متعدد طرق سے ایک حدیث لاتے ہیں تو متن حدیث اس سند کا درج کرتے ہیں جو عالی ہو ۔زیر بحث اسناد میں بھی چونکہ قتیبہ کی سند بوجہ قلت وسائط کے عالی ہے اس لئے مصنفؒ اس کو پہلے لائے ہیں اور متن حدیث بھی ان ہی کا لاتے ہیں اور قال هناد الا بطهور سے اس امر کی طرف اشارہ بھی کر دیا ۔

عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ہمارے حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ فرمایا کرتے تھے کہ آداب قراءت سے یہ بھی ہے کہ صحابی کے ساتھ رضی اللہ عنہ کہے اور صلی اللہ علیہ وسلم بالاتصال حضور اقدس کے نام کے ساتھ کہنا چاہیئے دوسروں کے ساتھ اس کا ذکر موہم الی التبنی ہے مسیلمہ کذاب وغیرہ اس وقت موجود تھے اور تابعی کے ساتھ رحمہ اللہ تعالیٰ کہنا چاہیئے ۔فرق مراتب کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ دعائیں اس لئے ضروری ہیں کہ یہ سب ہمارے سلسلہ سند کے اساتذہ ہیں ہم ان کے علمی فیوضات کے مرہون احسان ہیں اس لئے ان کا شکریہ دعا کی شکل میں ادا کیا جائے فرق فی المراتب بھی ہے کہ فوق کل ذی علم علیم ۔

لا تقبل تقبل قبول سے ماخوذ ہے اور لفظ قبول تین معنوں میں مستعمل ہوتا ہے (۱) جائز اور صحیح ہونا اس کو قبول اصابت بھی کہتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کون الشئ مستجمعاً لجمیع الشرائط والارکان وکون المامور بہ موافقاً للامر جس کا نتیجہ دنیا کے اعتبار سے فراغ ذمہ ہے ۔(۲) ترتب الاجر علیہ یعنی شرائط و ارکان کے جمع ہونے کے بعد اس پر اجر و ثواب کا مرتب ہونا (۳) غرض مطلوب کا مرتب ہونا ۔مثلاً وہ شخص جس کو سلسل البول کا مرض ہے امر کے موافق مامور بہ کو ادا کرنے پر قطعاً فاد نہیں مگر اس کے ادا کرنے سے اس پر غرض مطلوب (فراغ

له قال محدث العصر العلامہ محمد زکریا الکاندھلوی فی مقدمہ اوجز المسالک الی موطا الامام مالک قلت وما ظهر لی من تفحص الکتب انهم اختلفوا فی ذلک علی ستۃ اقوال ۔مرجعها الی قولین ۔الاول انہ بالمعجمۃ والثانی انہ بالمهملۃ ۔وعلی الاول احتمالان ۔الاول اشارۃ الی قولهم "ولسند آخر" وعلی الثانی فاربعۃ اقوال ۔الاول انہ "رمز صح" والثانی انہ ماخوذ من التحویل "والثالث" من الحائل والرابع اشارۃ الی قولهم "الحدیث" ۔مقدمہ اوجز المسالک ص۱۱۳

ذمہ اور اجر و ثواب) مترتب ہو جاتی ہے۔ قرآن وحدیث میں لفظِ قبول اپنے ان مذکورہ معانی میں کثرت سے استعمال ہوا ہے۔ مثلاً اس ارشاد نبوی۔ لا یقبل اللہ صلوٰۃ حائض الا بخمار[1] میں قبول بمعنیٰ اصابت اور جواز وصحت کے ہے اور من شرب الخمر لم تقبل صلوتہ۔ اربعین صباحاً[2] اور لا تقبل صلوٰۃ من الیٰ عرافاً اور لا تقبل صلوٰۃ الآبق حتیٰ یرجع میں قبول "ترتب اجر و ثواب و اجابت" یعنی اپنے دوسرے معنیٰ میں مستعمل ہے۔ لفظِ قبول کے حقیقی معنیٰ میں اختلاف ہے۔ حافظ ابن حجرؒ "ترتب اجر و ثواب و اجابت کے معنیٰ میں حقیقت قرار دیتے ہیں جبکہ صاحب فتح الملہم علامہ عثمانیؒ نے صحت وجواز اور اصابت کے معنیٰ میں حقیقت اور ترتب اجر و ثواب کے معنیٰ میں مجاز قرار دیا ہے۔ لفظ قبول اپنے مذکورہ معانی میں اگرچہ مشترک مستعمل ہے مگر حدیثِ باب میں پہلا معنیٰ یعنی صحت وجواز اور اصابت مراد ہے کیونکہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ بغیر طہارت کے صلوٰۃ صحیح نہیں وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم مفتاح الصلوٰۃ الطہور

صلوٰۃ | نکرہ ہے تحت النفی واقع ہے اور قاعدہ ہے کہ جب نکرہ تحت النفی آجائے تو مفید للعموم ہوتا ہے یہاں بھی صلوٰۃ اپنے معنیٰ عموم کی بنا پر جملہ انواع صلوٰۃ کو شامل ہے مثلاً صلوٰۃ ذات الرکوع و السجود اور اس کے متعدد انواع فرض، واجب، سنت وغیرہ اور وہ صلوٰۃ جس میں رکوع اور سجدہ نہ ہو جیسے صلوٰۃ جنازہ وہ صلوٰۃ جس میں رکوع وقعود نہ ہو جیسے سجدۂ تلاوت وہ صلوٰۃ جس کا ترتب اسباب پر ہو جیسے صلوٰۃ الکسوف والخسوف، صلوٰۃ الخوف اور صلوٰۃ الاستسقاء وغیرہ، وہ صلوٰۃ جو بغیر اسباب کے ہو جیسے نوافل اور تہجد وغیرہ لہٰذا لفظِ صلوٰۃ کے عموم کے پیش نظر حکم صلوٰۃ اپنے مذکورہ تمام انواع کو شامل ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حدیثِ باب سے یہ معلوم ہو گیا ہے کہ مطلق صلوٰۃ (من کل الوجوہ او من بعض الوجوہ) بغیر طہارت کے ادا نہیں ہو سکتی۔ بعض محققین نے صلوٰۃ کی عمومیت اور تمام افراد کو شمولیت پر اس انداز میں روشنی ڈالی ہے۔

(۱) جب صلوٰۃ کو تنوین سے پڑھیں تو اس کی مراد وہی ہوگی جو عربی میں لا رجلٌ فی الدار کی ہے "نیست مردے در سرائے" (۲) اگر رجل پر فتح پڑھیں تو یہ معنیٰ ہے کہ "نیست مرد در سرائے"۔ (۳) اور "ما من رجلٍ فی الدار" کا معنیٰ "نیست ہیچ مردے در سرائے" ہے امر مذکور کو پیش نظر رکھتے ہوئے حدیث باب کا معنیٰ یہ کریں گے کہ کوئی ایک نماز بھی خواہ من کل الوجوہ ہو یا من بعض الوجوہ بغیر وضو کے صحیح نہیں لہٰذا جمہور اہل سنت کے نزدیک صلوٰۃ جنازہ سجدۂ تلاوت اور فاقد الطہورین کی صلوٰۃ بغیر وضو کے صحیح نہیں ہوگی۔

صلوٰۃ جنازہ سجدۂ تلاوت اور مسئلہ طہارت | اب اس کی روشنی میں صلوٰۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت کو دیکھئے تو جمہور ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر دو کے لئے وضو شرط ہے اور بغیر وضو کے صلوٰۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت ادا نہیں ہوتے (۲) کچھ حضرات کے نزدیک صلوٰۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت کے لئے وضو شرط نہیں گویا وضو کئے بغیر بھی دونوں ادا ہو سکتے ہیں (۳) امام بخاریؒ کا مسلک یہ ہے کہ صلوٰۃ جنازہ کے لئے تو وضو شرط ہے مگر سجدۂ تلاوت بغیر وضو کے بھی ادا ہو سکتا ہے گویا امام بخاریؒ صلوٰۃ جنازہ میں جمہور کی اور سجدۂ تلاوت میں امام شعبی کی موافقت کرتے ہیں۔

وجہ اختلاف یہ ہے کہ لفظ صلوٰۃ کا اطلاق دلالۃً صلوٰۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت پر خفی ہے۔ امام ابن الہمامؒ کی تصریح کے مطابق معنیٰ مسمیٰ پر زیادتی یا نقصان سے اس چیز میں خفا پیدا ہو جاتا ہے جیسے کہ سارق کے

---

[1] ابو داؤد ج۱ ص ۹۴ [2] ترمذی ج۲ (ابواب الاشربۃ)

نجاشی اور طواف پر اطلاق میں بوجہ خفا کے ائمہ کرام میں اختلاف پیدا ہوگیا ہے چونکہ لفظ صلوٰۃ میں بھی صلوٰۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت پر اطلاق میں خفا ہے اس لئے ائمہ کرام میں ہر دو کے حکم میں بھی اختلاف ہوگیا ہے۔

قائلین وجوب طہارت کے دلائل (۱) امام بخاریؒ اپنے مسلک (کہ سجدۂ تلاوت کے لئے وضو شرط نہیں) پر استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ایک اثر سے کرتے ہیں ان عبد اللہ بن عمر کان یسجد علی غیر وضوء لسجدۃ التلاوۃ جمہور علماء کے نزدیک عبداللہ بن عمر کے اس اثر سے امام بخاریؒ کا استدلال اس لئے صحیح نہیں کہ خود بخاریؒ کے ایک دوسرے نسخہ میں ابن عمر کا یہ اثر "کان یسجد علی غیر وضوء" کے بجائے "کان یسجد علی وضوء" آیا ہے۔ لہٰذا ابن عمرؓ کے اثر میں تعارض آگیا "اذا تعارضا تساقطا" جب تعارض آجائے تو اس وقت اس سے استدلال صحیح نہیں۔ (ب) ۲۔ جمہور اہل سنت حدیث باب سے استدلال بوجہ عمومیت صلوٰۃ کے کرتے ہیں جس کی تفصیل لفظ صلوٰۃ کی بحث میں بیان کی جا چکی ہے۔ (ج) دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن وحدیث اور آثار میں صلوٰۃ جنازہ کو بھی صلوٰۃ کہا گیا ہے مثلاً (۱) صل علیھم ان صلوٰتک سکن لھم (الآیہ۔) (۲) من صلی علی الجنازۃ (الحدیث) (۳) صلوا علی صاحبکم (الحدیث) صلوا علی النجاشی (الحدیث) جب صلوٰۃ جنازہ کو صلوٰۃ کہا گیا ہے اور اس کے لئے وضوء لازمی ہے تو لامحالہ سجدۂ تلاوت جو صلوٰۃ ہی کا اہم جزء ہے اس کے لئے وضو کا ضروری اور شرط ہونا بطریق اولیٰ ثابت ہو جاتا ہے۔ (د) حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ اور اسلاف کا اجماعی تعامل (کہ انہوں نے صلوٰۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت کے لئے ہمیشہ وضو فرمایا ہے) اس بات کی دلیل ہے کہ ہر دو کے لئے وضو شرط اور لازمی ہے

اشکال:- اگر احناف حدیث باب کو طہارت کے شرط صلوٰۃ ہونے پر بطور استدلال کے پیش کریں (جیسا کہ اکثر احناف نے کیا ہے) تو اس پر ایک اشکال لازم آتا ہے کہ حدیث میں "لا تقبل" آیا ہے جب کہ قبول اور صحت ہر دو کا علیحدہ علیحدہ معنیٰ اور مصداق ہے۔ قبول کا معنیٰ "ترتب الثواب علی الشیٔ" ہے اور صحت کے لئے کون المامور بہ موافقا للامر" ہونا ضروری ہے۔ نیز صحت وقبول کی آپس میں نسبت بھی عموم خصوص من وجہ کی ہے مثلاً نماز باجماعت ادا کرنے کی صورت میں صحت وقبول ہر دو جمع ہوگئے کیونکہ مامور بہ کو امر کے مطابق ادا کیا گیا اور عنداللہ اس پر ثواب کا ترتب بھی انشاء اللہ یقینی ہے۔ دو افتراقی مادوں کی صورت میں محض قبول کی مثال "معذور کی صلوٰۃ" ہے جو اگرچہ مقبول ہے مگر کون المامور بہ موافقا للامر نہیں اور "محض صحت" کی مثال لا یقبل اللہ صلوٰۃ الحائض الا بخمار ہے کہ یہاں لا یقبل بمعنی لا یصح کے ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ عموم خصوص من وجہ میں ایک چیز کی نفی سے دوسری چیز کی نفی لازم نہیں آتی۔ لہٰذا جب حدیث باب میں "لا یقبل" کا معنیٰ یہ کرتے ہیں کہ اس پر اجر وثواب کا ترتب نہیں ہوتا۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ صلوٰۃ فی نفسہ بھی صحیح نہیں۔ لہٰذا احناف کا یہ کہنا کہ فاقد الطھورین (جس کی مفصل بحث تیسرے باب میں کی جائے گی) کی نماز صحیح نہیں اس لئے کہ لا یقبل بمعنیٰ "لا یصح" کے ہے، صحیح حجت اور مضبوط دلیل نہیں۔

جوابات (۱) اولاً تو یہ تسلیم نہیں کہ صحت وقبول کے معنیٰ میں فرق ہے بلکہ دونوں میں ترادف ہے کیونکہ قبول کا معنیٰ "ترتب الثمرۃ علی الشیٔ" ہے لہٰذا جب ایک چیز پر اس کا ثمرہ (غرض مطلوبہ) ہی مرتب نہیں ہو سکتا تو وہ صحیح بھی نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا جب بلا وضوء صلوٰۃ پر ثمرہ (فراغ ذمہ اور اجر وثواب) مرتب نہیں ہوتا تو اس کا یہ مطلب ہے کہ بلا وضو نماز صحیح ہی نہیں ہوتی۔ ۲۔ اگر بالفرض ہم "لا یقبل" کو صرف "لا یترتب علیہ الثواب" کے معنیٰ پر بھی لے لیں (کما زعم الخصم) تب بھی احناف کے مسلک کی نفی لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ احناف صرف اس حدیث باب سے اپنے مسلک پر استدلال نہیں کرتے بلکہ اس کے علاوہ ان کے مستدل دیگر قطعی نصوص بھی ہیں۔ ۳۔ علی سبیل التسلیم

یہاں قبول بمعنیٰ "ترتب ثواب" کے بھی لے لیں تو احناف کہتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اولاً اس باب میں اتنا بتانا چاہا، کہ بغیر وضو کے صلوٰۃ پر اجر و ثواب مرتب نہیں ہوتا۔ اور اس کے ساتھ دوسرا باب مفتاح الصلوٰۃ الطہور قائم کر کے اس بات کی تصریح کر دی کہ نہ صرف یہ کہ بے وضو آدمی ثواب سے محروم رہتا ہے بلکہ اس کی نماز بھی صحیح نہیں ہوتی اور اسے فراغ ذمہ تک حاصل نہیں ہوتا۔

مسئلۃ البناء۔ حدیث باب سے شوافع حضرات احناف کے خلاف "مسئلۃ البناء علی الصلوٰۃ" کے عدم جواز پر دو طرح یوں سے استدلال کرتے ہیں۔ ۱۔ جب کسی کو صلوٰۃ میں حدث لاحق ہو گیا تو بناء علی الصلوٰۃ کی صورت میں لازماً اس کو طہارت کے لئے آنا جانا ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں جس قدر وقت بھی طہارت کے بغیر گزرتا ہے لامحالہ یہ وقت حکماً گویا صلوٰۃ بغیر طہارت کے ہے جو حدیث باب کی رو سے ناجائز ہے۔ ۲۔ دوران صلوٰۃ طہارت کے لئے ایاب و ذھاب (آنا جانا) عمل کثیر ہے جب کہ عمل کثیر کے تخلل سے صلوٰۃ فاسد ہو جاتی ہے۔ نیز اگر یہ ایاب و ذھاب صلوٰۃ یا جزءِ صلوٰۃ نہیں ہے تو پھر اس میں تکلم بھی جائز ہونا چاہیئے۔ احناف کی طرف سے اس اعتراض کے متعدد جوابات دیئے جاتے ہیں۔ (۱) احناف بناء علی الصلوٰۃ کے جواز کے اس صورت میں قائل ہیں جہاں حدث طاری ہو لہٰذا اس کو حدث بالعمد پر قیاس کرنا یا اس سے ملحق کرنا صحیح نہیں۔ ۲۔ حدث کے لاحق ہونے کے بعد طہارت کے لئے "ایاب و ذہاب" نہ صلوٰۃ ہے اور نہ صلوٰۃ کا جزء ہے اس لئے ایسے شخص کو جسے حدث لاحق ہو گیا ہے صلوٰۃ وہاں سے ادا کرنی ہوگی جہاں پر اس نے چھوڑ دی ہے۔ اگر حدث لاحق ہونے کے بعد ایاب و ذھاب بھی صلوٰۃ یا جزءِ صلوٰۃ ہوتا تو یہ وقت اور ایاب و ذہاب بھی حکماً صلوٰۃ شمار ہوتے۔ اور ایسا شخص حکماً امام ہی کی اقتداء میں ہوتا اور نماز بھی اس کی وہی ہوتی جو امام کی ہے۔ ایسی صورت میں اشکال لازم آتا کہ صلوٰۃ کا ایک حصہ بغیر طہارت کے ادا ہوا ہے چونکہ ایاب و ذھاب صلوٰۃ کا حصہ نہیں اس لئے اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا۔ ۳۔ محدث کی نماز کا بناء علی الصلوٰۃ کی صورت میں عمل کثیر سے فاسد نہ ہونا اور اس دوران (ایاب و ذھاب) کلام کا ممنوع ہونا دونوں حدیثِ عائشہ سے مرفوعاً ثابت ہیں۔ "من اصابہ قیئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوٰتہ وھو فی ذٰلك لا یتکلم"[1] باقی رہا مسئلہ ایاب و ذھاب کا۔ تو یہ نہ تو صلوٰۃ ہے نہ جزءِ صلوٰۃ اور نہ منافیٔ صلوٰۃ ہے۔ بلکہ اس کی نظیر وہی ہے جو صلوٰۃ الخوف کے بارے میں قرآن میں منصوص ہے۔ صلوٰۃ الخوف میں طائفتین کے لئے ایاب و ذھاب ثابت ہے اور ایاب و ذہاب کے ہوتے ہوئے بھی قرآن نے اُن کی نماز کو صحیح قرار دیا ہے[2]۔

---

[1] کتاب الصلوٰۃ باب ما جاء فی البناء علی الصلوٰۃ لابن ماجہ ۱۲ [2] بعض شارحینِ ترمذی نے مسلک احناف پر اشکال اور جوابِ اشکال کی صورت میں مزید روشنی ڈالی ہے کہ احناف جس حدیثِ مرفوع سے بناء علی الصلوٰۃ کے جواز پر استدلال کرتے ہیں اس حدیث کے تمام طرق ضعیف ہیں۔ مثلاً ابن ماجہ میں یہ روایت اسماعیل بن عیاش عن ابن جریج کے طریق سے آئی ہے جب کہ اسماعیل بن عیاش کی روایت ان لوگوں سے جو شامی نہ ہوں مقبول نہیں (نصب الرایہ ج۱ ص۳۹) اور یہاں ابن جریج حجازی ہیں۔ عبد الرزاق کی روایت میں سلیمان بن ارقم متروک ہیں اس لئے حدیث قابل اعتماد نہیں۔ مگر اس کا جواب کئی طرح دیا گیا ہے۔ حدیث عائشہ مرفوع ہے اور متعدد طرق سے مروی ہے۔ جب ضعیف حدیث متعدد طرق سے مروی ہو تو اس کا حکم حسن لغیرہ کا ہے جس سے استدلال صحیح ہے [1] سننِ دارقطنی اور ابن ابی حاتم کی علل الحدیث میں یہی حدیث ابن ابی ملیکہ سے مرسلاً بھی مروی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے۔ امام بیہقیؒ نے بھی یہ حدیث ابن جریج عن ابیہ کے طریق سے مرسلاً روایت کی ہے اور اسے صحیح بھی قرار دیا ہے بقیہ حاشیہ آئندہ صفحہ پر

ولا صدقة من غلول ایک حدیث کے ترجمۃ الباب سے ربط کے لئے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ اس حدیث کا سارا مضمون ہی ترجمۃ الباب کے مطابق ہو بلکہ اگر حدیث کے ایک جملہ سے بھی ترجمۃ الباب کی تائید ہوتی ہے تو محدثین اس کو ترجمۃ الباب کے تحت درج کر دیتے ہیں حدیث کے اس جملہ کا پہلے جملہ سے ربط یہ ہے کہ طہارت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ظاہری نجاستوں سے طہارت (۲) باطنی نجاستوں سے طہارت اولاً حدیث کے پہلے حصہ میں ظاہری نجاستوں سے طہارت کا حکم بیان فرمایا اس حصہ میں باطنی نجاستوں سے طہارت کا بیان ہے۔ **غلول**، لغۃً سرقۃ الابل کو کہتے ہیں الغلول بالضم مال فئے اور مالِ غنیمت میں خیانت کرنے کو کہتے ہیں وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَن يَّغُلَّ الخ بعض حضرات اس کو بالفتح بھی پڑھتے ہیں تو اس صورت میں مبالغہ کا معنیٰ دیتا ہے۔ مگر یہ صحیح نہیں اس لئے کہ جب مبالغہ ہوا تو اس کا معنیٰ یہ ہوا کہ زیادہ خیانت کرنے والے سے صدقہ قبول نہیں ہوتا بظاہر اس معنیٰ میں یہ احتمال ہے کہ اگر خیانت تھوڑی کرے تو صدقہ قبول ہوگا۔ اس لئے یہ توجیہہ ضعیف ہے۔ اصلاً اس کا معنیٰ مالِ غنیمت کی تقسیم سے قبل اس سے سرقہ کرنا ہے۔ اور اس کے معنیٰ میں وسعت ہے، ہر خبیث و حرام اور ہر امانت میں خیانت پر اس کا اطلاق آتا ہے۔ لفظ غلول میں اس امر پر تنبیہ ہے کہ جب مال غنیمت سے جس میں صدقہ کرنے والے کا اپنا حق بھی موجود ہے قبل التقسیم اس سے صدقہ کرنا جائز نہیں تو پھر اس مال سے جس میں اس کا اپنا حق بھی نہیں ہے اور ناجائز طریقہ سے حاصل کیا گیا ہے صدقہ کرنا بطریق اولیٰ ممنوع ہوا۔ حدیث کا یہ حصہ صلوٰۃ پر عطف ہے اور لا تقبل کے تحت ہے یہاں اجماعاً لا تقبل بمعنی لا تصح کے ہے تو مراد یہ ہوگی کہ مالِ حرام سے صدقہ عدم قبولیت و استحقاق عذاب میں اس نماز کی طرح ہے جو بے وضو پڑھی گئی ہو۔ ان اللہ طیب لا یقبل الا الطیب۔

ناجائز کمائی سے صدقہ کا حکم امام اعظم ابوحنیفہؒ اور تمام ائمہ کرام کا اجماعاً یہ مسلک ہے کہ حرام اور ناجائز طریقہ سے کمائے ہوئے مال میں ثواب کی نیت سے صدقہ کرنا کفر ہے من تصدق بمال حرام یرجو الثواب فقد کفر[۱]۔ کیونکہ اس میں معصیت کا استحلال ہے جو صریح کفر ہے۔ جب امام اعظم ابوحنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ اس حکم (ناجائز کی کمائی سے صدقہ کرنا صحیح نہیں) کا استنباط آپ کہاں سے کرتے ہیں تو آپ نے فرمایا عاصم بن کلیب کی حدیث سے کہ ایک عورت کی دعوت پر آپ نے گوشت تناول فرماتے ہوئے فرمایا کہ یہ بکری جس کا گوشت کھایا جا رہا ہے معلوم ہوتا ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر ذبح کی گئی ہے۔ عورت نے عرض کیا میں نے بکری خریدنے آدمی بازار بھیجا تھا مگر بکری نہ ملی۔ پڑوسی سے بکری خریدنی چاہی وہ پڑوسی بھی گھر میں موجود نہ تھا اس کی بیوی نے اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر یہ بکری میرے گھر بھیج دی۔ تو آپؐ نے فرمایا "اطعمیه الاسارٰی"۔ امام صاحبؒ نے فرمایا اس

بقیہ حاشیہ سابقہ صفحہ۔ جب کہ مرسل احادیث ہمارے اور جمہور محدثین کے نزدیک حجت ہیں۔ (۳) بہت سے موقوفات اور اقوال صحابہ (جو حکماً مرفوع ہیں) سے حدیث مستدلہ کی تائید ہوتی ہے مثلاً حضرت علیؓ فرماتے ہیں اذا وجد احدکم فی بطنہ اذًا او قیئاً او رعافاً فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوٰتہ مالم یتکلم۔ سنن دارقطنی ج۱ ص۱۵۷ اس کے علاوہ بھی احادیث کے کتب میں صحابہ سے اس قسم کے بہت سے آثار منقول ہیں۔ چونکہ صحابہ کے موقوفات و اقوال حکماً مرفوعات ہیں جو مسئلہ زیر بحث کی مکمل تائید کرتے ہیں اس لئے حدیث زیر بحث سے استدلال من کل الوجوہ صحیح ہے (م)

[۱] من دفع الی فقیر من المال الحرام یرجو به الثواب یکفر۔ شرح الدر المختار ۱۲ ص۵۲ ابوداؤد ج۲ ص۱۴۲ کتاب البیوع باب فی اجتناب الشبہات ۱۲

حدیث سے معلوم ہوا کہ ناجائز آمدنی کا مال اجر و ثواب کی نیت کئے بغیر واجب الاخراج ہے تاکہ فراغ الذمہ حاصل ہو جائے ۲۔ نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسا مال حرام فقراء کو لینا جائز ہے جس پر یہ حدیث عاصم بن کلیب دال ہے۔ اس سلسلہ میں حضرات فقہاء یہی فرماتے ہیں کہ جو مال بغیر عقد کے حاصل ہوا اور مالک معلوم ہو تو مالک کو واپس پہنچا دینا ضروری اور توبہ کی قبولیت کے لئے شرط ہے۔ اگر مالک معلوم نہ ہو یا مال عقد فاسد سے حاصل ہوا ہو تو تمام کو صدقہ کر دینا لازمی ہے۔

اشکال۔ یہاں ایک اشکال ہے مگر اس کی صورتیں دو ہیں ۱ ایک طرف تو حضرات فقہاء فرماتے ہیں کہ مال حرام سے صدقہ صحیح اور قبول نہیں۔ اگر صدقہ کرے گا تو کافر ہو جائے گا۔ اور دوسری طرف حکم یہ ہے کہ ایسے ایسے مال کا صدقہ کر دینا ضروری ہے۔ ۲ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جس کے پاس مال حرام ہو اور اس نے جمع کیا ہو اور پھر اس نے صدقہ کر لیا تو اس کو ثواب بھی ملے گا۔ جب کہ بعض دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ جس کے پاس مال حرام جمع ہو گیا تو اس کے لئے بغیر اس کے اور کوئی راستہ نجات کا نہیں کہ اس مال کو وہ صدقہ کر دے بظاہر ہر دو فقہی آراء میں تعارض ہے

جواب۔ مسئلہ مذکورہ میں دو چیزیں ہیں۔ ۱ امر شارع کی اطاعت اور اس پر اجر و ثواب ۲ صرف مال حرام کا دفع کرنا بغیر نیتِ اجر و ثواب جب مال حرام کو بغیر نیت اجر و ثواب کے (صدقہ) کیا جاتا ہے تو اس کو صدقہ کا ثواب نہیں ملتا۔ کیونکہ یہ صدقہ حصول ثواب کے لئے نہیں بلکہ لدفع العذاب و النقمہ ہے۔ مثلاً ایک آدمی کوئی چیز سرقہ کر کے دریا کے کنارے جا رہا ہے پولیس (جو اس کا تعاقب کر رہی ہے) کو دیکھ کر وہ سرقہ کردہ چیز کو فوراً دریا میں پھینک دیتا ہے تاکہ اصل چیز جب پاس نہ ہوگی تو مقدمہ کمزور ہوگا۔ بعینہ یہاں بھی گناہوں کی معافی کے لئے اولین شرط یہی ہے کہ اصل مالِ حرام کو دفع کر دیا جائے۔ مگر چونکہ یہ بھی گویا امرِ شارع کی اطاعت ہے اس لئے اس کو اطاعتِ امر کا ثواب ضرور ہوگا۔

قال هناد فی حدیثه الا بطهور لفظ غیر صفت استثنائی ہے اور ہناد کی روایت میں لفظ الا ہے جو حرف استثناء ہے امام ترمذی کا مقصد اس عبارت سے قتیبہ اور ہناد کی روایات کے اس لفظی فرق کو بھی واضح کرنا ہے کہ قتیبہ نے بغیر طہور اور ہناد نے الا بطہور روایت کیا یہ کمال احتیاط ہے جس کا مصنف نے التزام کیا ہے۔

قال ابو عیسی امام ترمذی یہاں اپنی خصوصیت کے مطابق حدیث کا درجہ متعین کر رہے ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ "قال ابو عیسیٰ" امام ترمذیؒ کے تلمیذ کا مقولہ ہے اگر خود امام ترمذیؒ اس کے قائل ہوتے تو قلت سے تعبیر فرماتے۔ جیسے عام طور مصنفین اپنی کتابوں میں اپنی رائے کو اقول، نقول، قلنا اور قلت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر یہ بات صحیح نہیں اس لئے کہ اولاً کسی تلمیذ کو اس قدر جرأت کرنا ممکن نہیں کہ وہ اپنے شیخ کی کتاب میں تصرف کرے اور پھر اس کثرت سے جس قدر ترمذی میں ہوا یقیناً کسی تلمیذ کا اضافہ نہیں ہو سکتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قال کے بجائے قلت میں ایک گونہ انانیت ہے اور حضرات محدثین علی العموم ایسے امور سے اجتناب کرتے ہیں جن میں انانیت اور تکبر کا شائبہ ہو و من قال انا وقع فی العنا۔ ہندوستانیوں میں جب کسی سے کہا جائے کہ آپ کون ہیں؟ وہ دروازے پر آواز دے دے کر "میں" تو کہا جاتا ہے کہ "میں کے گلے چھری"۔ امام ترمذیؒ کے عادات میں ایک یہ بھی ہے کہ جب آپ کسی حدیث کے بارہ میں تحقیق فرماتے ہیں تو اپنی تعبیر

---

۱ قالہ ابن القیم فی بدائع الفواد ۱۲ ۲ ہدایہ باب الغصب ۱۲

صیغہ غائب سے کرتے ہیں اور حضرات محدثین کے آراء و اقوال نقل کرنے کے بعد آخر میں اپنے کو غائب کے صیغہ سے تعبیر کرکے اپنی رائے کو تواضعاً سب آراء کے آخر میں ذکر فرماتے ہیں ہضمًا للنفسہ۔ مصنفؒ جب اوروں کے اسماء و آراء ذکر کرکے ان کے ساتھ اپنی رائے کو بھی ذکر کردے تو یہ گویا ایک قسم کا دعویٰ ہے کہ مصنفؒ بھی ان کے دائرہ، طبقہ اور مرتبہ کا آدمی ہے۔ مگر اس اہتمام سے بچنے کے لئے امام ترمذیؒ جب آخر پر علیحدہ قال ابو عیسیٰ کہہ دیتے ہیں تو اس کا معنیٰ یہی ہوتا ہے کہ میں طبقۃً و رتبۃً اگرچہ ان کے مساوی نہیں ہوں مگر میری رائے یہ ہے الخ

هذا الحديث اصح شيء في هذا الباب حدیثِ باب امام مسلمؒ اور سننِ اربعہ نے روایت کی ہے۔ حدیث صحیح کا درجہ احادیث میں اعلیٰ ہے اس کی دو قسمیں ہیں صحیح لذاتہ اور صحیح لغیرہ اس کے بعد حدیث حسن کا درجہ ہے وہ بھی لذاتہ اور لغیرہ کہلاتی ہے۔ اب صیغہ تفضیل اصح سے امام ترمذیؒ کا اس حدیث پر حکم لگانے پر بظاہر یہ لازم آتا ہے کہ مفضل اور مفضل علیہ دونوں اگرچہ ایک وصف میں شریک ہوتے ہیں مگر مفضل بڑھا ہوا ہوتا ہے اس قاعدہ کے مطابق امام ترمذیؒ کے اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ مضمون کی جس قدر احادیث بھی آتی ہیں اصطلاحاً سب صحیح ہیں لیکن حدیثِ باب سب سے زیادہ اصح ہے۔ حالانکہ کبھی ہم دیکھتے ہیں کہ امام ترمذیؒ کے لائے ہوئے احادیث جن کو آپ اصح و احسن قرار دیتے ہیں، میں وصفِ صحت بھی موجود نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ وہ اصح و احسن ہوں اور بعض اوقات خود تصریح بھی فرما دیتے ہیں جیسا کہ آگے باب ماجاء فی مفتاح الصلوٰۃ الطہور میں عبداللہ بن محمد بن عقیل کی روایت کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔ قال ابو عیسیٰ ہذا الحدیث اصح شیئ فی ہذا الباب و احسن۔ و عبداللہ بن محمد بن عقیل ہو صدوق وقد تکلم فیہ بعض اہل العلم من قبل حفظہ الخ الغرض اصح و احسن تو وہ ہے جس کا راوی تام الحفظ و الضبط ہو مگر مصنف اصح کہنے کے بعد خود کہہ دیتا ہے یہ حدیث شاذ یعنی راوی تام الحفظ نہیں۔

جواب۔ یہ ہو کہ بعض اوقات اسم تفضیل کا استعمال محض صفت اور محض تفضیل کے لئے ہوتا ہے تو ایسی صورت میں مفضل اور مفضل علیہ کے درمیان اشتراک فی الوصف ضروری نہیں اصحاب الجنۃ خیر مقاماً مفضل علیہ اصحاب جہنم ہیں جن میں خیریت ہے ہی نہیں۔ لیکن اس کے باوجود اصحاب الجنۃ کے لئے خیر (اسم تفضیل) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ تو مسئلہ واضح ہے کہ اصحاب الجہنم اور اصحاب الجنۃ کی خیریت میں سرے سے شرکت ہے ہی نہیں یہاں پر لفظ خیر صرف اپنے لغوی معنیٰ میں مستعمل ہوا ہے مثلاً هذا الرجل احسن من الجدار اگر مفضل و مفضل علیہ میں اشتراک فی الحسن ہو تب بھی یہ جملہ صحیح ہے اور اگر نہ ہو تب بھی صحیح ہے اس لئے کہ حدیث کے اصح و احسن فی الباب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث اصطلاحی معنوں میں فی نفسہ بھی صحیح و احسن ہو بلکہ اصح و احسن مصنف کی خاص اصطلاح ہے۔

وفی الباب امام ترمذیؒ کے عادات میں ایک یہ بھی ہے کہ اپنے مدعا کے ثبوت کے لئے دو یا تین احادیث پر اکتفا کرتے ہیں اور فی الباب عن فلان عن فلان الخ سے ان کثیر روایات کو اشارۃً فرما دیتے ہیں جو مصنفؒ کے مدعا کے مؤید ہوتے ہیں اور جو مصنف کے خزانہ علم میں ہوتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں کہ دیگر رواۃ سے بھی یہ حدیث انہی الفاظ میں نقل کی گئی ہے جس کو مصنفؒ نے باب میں درج فرمایا ہے (کما وهم البعض[1]) بلکہ اس سے امام ترمذیؒ کا مقصود یہ ہے کہ دیگر احادیث بھی اس مفہوم کی جو میرے مدعا کو ثابت کرتی ہیں اور اس باب میں لکھی جانی مناسب

۱؎ قال السیوطی فی التدریب ان الترمذی فی الجامع حیث یقول وفی الباب عن فلان وفلان فانہ لا یرید ذلک الحدیث المعین بل یرید احادیث آخر یصح ان تکتب فی الباب ۱۲ (م)

ہیں۔ فلاں فلاں راوی سے آئی ہیں[1] اور یہ کہ میرے علم اور میرے ساتھ اس باب میں اتنی روایتیں ہیں یا فی نفس الامر کا علم تو اللہ تعالیٰ کو ہے۔ امام طحاویؒ بھی امام ترمذی کی طرح اپنی کتاب میں ایک ہی مضمون کی دیگر متعدد روایات کو اشارہ کرتے ہیں۔ حدیث کے متن وسند کے درج کرنے کے بعد عموماً اگر ایسے احادیث کو اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے جو مطلب و معانی اور سند کے اعتبار سے مندرجہ حدیث کے مطابق ہوں تو وہاں مثلہ اور جن احادیث سے صرف نفسِ مضمون کی تائید حاصل ہوتی ہے وہاں "نحوہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ بہرحال جامع ترمذی میں اگرچہ دیگر کتب حدیث کی نسبت ذخیرۂ حدیث قلیل ہے مگر امام ترمذیؒ نے اسی کمی کو "وفی الباب" میں رواۃ کے ذکر کرنے سے پورا کر دیا ہے مثلاً اگر بیس رواۃ کے نام انہوں نے درج فرمائے تو اس کا معنیٰ یہ ہے کہ انہوں نے بیس روایات کا اندراج فرمایا۔

<u>ایک عام غلطی اور اس کا ازالہ</u> بعض اوقات مصنفین حضرات ترجمۃ الباب جس مسئلہ کے اثبات کے لئے قائم کرتے ہیں، باب میں روایات سے اس کی نفی ہوتی ہے اور کبھی بالعکس ہوتا ہے۔ مثلاً ابوداؤد میں استحاضہ کے باب میں جس قدر احادیث بھی لائی گئی ہیں بظاہر وہ ترجمۃ الباب کے موافق نہیں ہیں تو ایسے موقعہ پر طلبا پریشان ہو جاتے ہیں اور یہ اشکال ایک بہت بڑا سوال بن کے رہ جاتا ہے۔ لیکن اگر ان حضراتِ محدثین کے طریق کار پر تھوڑا بھی غور کیا جائے تو مسئلہ خود بخود حل ہو جاتا ہے۔ دراصل غلطی ہماری اپنی ہے کہ مصنفین کے اصول کو معلوم کئے بغیر ہم خود اپنی طرف سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ مصنفین کو ترجمۃ الباب کے تحت وہی احادیث درج کرنی چاہئیں جو اثبات پر دلالت کریں اگر نفی مقصود ہو تو پھر وہی احادیث لانی چاہئے جو نفی پر دال ہوں۔ ہم اپنے زعم میں مصنفین کو ترجمۃ الباب کا مدعی اور روایت کو دعویٰ کی دلیل سمجھتے ہیں حالانکہ یہ حضرات قطع نظر اثبات و نفی کے مطلق باب لابشرط شیٔ کے اصول کے مطابق تحت الباب احادیث درج کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ترجمۃ الباب دعویٰ اور مصنفین مدعی اور تحت الباب مندرجہ احادیث دلائل ہیں۔ جب اندراجِ حدیث تحت الباب کا یہ اصول ذہن نشین ہو گیا تو اب یہ بات آسانی سے ذہن نشین ہو سکتی ہے کہ اگر کبھی احادیثِ مندرجہ تحت الباب اثبات پر دلالت کریں اور کبھی نفی پر تو یہ ترجمۃ الباب کی مخالفت نہ ہوگی کیونکہ ربط باب کے لئے مطلق تعلق بالباب (قطع نظر اثبات و نفی) کافی ہے۔ اسکی نظیر بعینہٖ وہی ہے کہ جب ایک طالب علم اپنے شیخ سے عرض کرے کہ ما تقول فی المستحاضۃ اَتَقْتَصِرُ ھی لکل صلوٰۃ ام لا تو شیخ کثیر روایات مختلفہ المتعلقہ بالباب مُثبت و منفی دونوں اس کے سامنے بیان کر دے۔ گویا شیخ نے روایات کثیرہ کا ذخیرہ طالب علم کے سامنے پیش کرنے کے بعد احادیث سے مسائل کا اخذ و استنباط طالب علم کی اپنی صلاحیت اور ذہانت پر چھوڑ دیا ہے۔ یہ ایک بہترین رہنما اصول ہے جو حدیث کی تمام کتابوں میں کام آتا ہے مگر علی العموم طلباء اس سے غافل رہے ہیں۔

ابو ملیح بن اسامہ اسمہ عامر الخ بعض رواۃ مصنف کے زمانہ میں غیر مشہور ہوتے ہیں اسم محض غیر مشہور اور اسم کنیت مشہور ہوتا ہے یا بالعکس جیسا کہ سیدنا ابوبکر صدیق کنیت سے مشہور ہیں اور اسم محض عبداللہ بن ابی قحافہ سے غیر معروف ہیں اس لئے مصنف راوی کی تعریف اور تعیین کیلئے اس کا نام ولدیت وغیرہ ذکر کر لیتا ہے تو یہاں ابن اسامہ بھی متعین کر دیا کہ وفی الباب عن ابیہ کہا تھا ویقال زید بن اسامۃ اس سے اسم محض کا تعدد بھی معلوم ہوا جس طرح القاب متعدد ہوتے ہیں اسی طرح کبھی اسم محضہ بھی متعدد ہوتے تھے۔

---

[1] حافظ ابن حجر عسقلانی نے امام ترمذی کے وفی الباب کے احادیث کی تخریج پر ایک گراں مایہ کتاب اللباب فیما قال الترمذی وفی الباب کے نام سے تحریر فرمائی ہے۔ (م)

حدیث کی تین قسمیں

قال ابوعیسٰی ھٰذا حدیث حسن صحیح حدیث کی تین قسمیں ہیں۔ مقبول، مردود اور موقوف جس حدیث کی صحت پر ظن غالب ہو وہ مقبول ہے اور جس کے کذب کا ظن غالب ہو وہ مردود ہے۔ اور جس کے بارے میں دونوں جانب (صدق وکذب) مساوی ہوں وہ موقوف ہے۔

پھر حدیث مقبول کے دو اقسام ہیں (۱) صحیح (۲) حسن

صحیح کے لئے پانچ شرطیں ہیں۔ راوی عادل ہو تام الضبط ہو، سند متصل ہو۔ علت اور شذوذ سے خالی ہو۔

ما رواہ عدل تام الضبط بسند متصل خالیًا عن الشذوذ والعلۃ فھو صحیح اور اگر راوی خفیف الضبط ہے اور باقی چاروں شروط موجود ہیں تو روایت حسن ہے وھو ما رواہ عدل خفیف الضبط بسند متصل خالیا عن الشذوذ والعلۃ۔ عادل وہ ہے جو گناہ کبیرہ اور ہر ایسے کام سے بچتا رہے جس سے اس کے تقویٰ پر دھبہ آتا ہو۔ تام الضبط وہ ہے جو روایت خوب اچھے طریقہ سے محفوظ کرے جب چاہے بے تکلف بیان کردے کچھ رکاوٹ نہ ہو۔

ضبط کے دو اقسام ہیں۔

(۱) ضبط کتاب وھو صیانتہ لدیہ منذ سمع فیہ وصححہ الی ان یؤدی منہ۔

(۲) ضبط صدر۔ وھو ان یثبت ما سمعہ بحیث یتمکن من استحضارہ متی شاء

ضبط کتاب یہ ہے کہ حدیث حزم واحتیاط سے لکھی جائے جیسے سنی اسی طرح محفوظ کرلی اور پھر اسے دوسروں تک پہنچایا جائے۔

ضبط صدر یہ ہے کہ الفاظ حدیث کو اچھی طرح یاد کرلیا جائے اور یہ بھی فطری ملکہ اور خدا داد صلاحیت پر موقوف ہے کہ کتنی بار دہرانے سے حدیث یاد ہوجاتی ہے تمام انسانوں کے حافظے یکساں نہیں ہوتے۔ بلکہ اللہ تعالےٰ نے انسانی حافظوں میں تفاوت رکھا ہے کسی کو ایک دفعہ پڑھ لینے سے یاد ہوجاتی ہے کسی کو دو مرتبہ کسی کو تین مرتبہ اور کسی کو دسیوں مرتبہ رٹنے سے کوئی چیز یاد ہوتی ہے

ضبط وحفظ کی حیرت انگیز مثالیں

ویسے تو ضبط وحفظ وغیرہ کی متعدد مثالیں میں نے مقدمہ میں عرض کردی تھیں یہاں ضبط حفظ کا ایک تاریخی لطیفہ یاد آگیا ہے وہ بھی سنا دیتا ہوں۔ تاریخ میں ابوالعباس سفاح کے بارے میں ایک لطیفہ منقول ہوتا چلا آیا ہے کہ ابوالعباس کا حافظہ اس قدر قوی تھا جب بھی کوئی چیز سن لیتا تو صرف ایک مرتبہ سن لینے سے وہ چیز اسے یاد ہوجاتی تھی اس کے دربار میں ایک غلام تھا جو کسی چیز کے دو مرتبہ سن لینے کے بعد اسی طرح سنا دینے پر قادر ہوجاتا تھا جس طرح اس نے سنا ہوتا اور ایک درباری باندی تھی اس کے حافظے کا یہ عالم تھا کہ جب ایک چیز تین مرتبہ سن لیتی تھی تو وہ چیز اسے حفظ ہوجاتی جب چاہتی حافظے کی مدد سے اسی طرح وہ چیز سنا سکتی تھی جس طرح اس نے خود سنی ہوتی۔

اس زمانہ میں شعراء اور خلفاء کا یہ عام معمول تھا کہ شعراء خلفاء کے دربار میں حاضر ہوکر ان کے حق میں مدحیہ اشعار اور قصائد سناتے تو خلفاء خوش ہوکر ان کو انعامات سے نوازتے۔ ابوالعباس سفاح اس سلسلہ میں سخت اور بہت زیادہ بخیل تھا۔ ابوالعباس سفاح کو جب خلافت ملی تو حسب عادت شعراء ان کے دربار میں بھی حاضر ہوتے اور مدحیہ اشعار اور قصائد پڑھتے۔ ابوالعباس خود کو بدنام بھی نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اور ایک تدبیر سے اپنے بخل پر پردہ ڈال رکھا تھا وہ یوں کہ جب کوئی شاعر ان کے دربار میں قصیدہ پڑھنے کا ارادہ کرتا تو ابوالعباس اس سے کہتے کہ اشعار اپنے ہیں یا پرائے شاعر کہتا اپنے ہیں تو ابوالعباس کہتے اگر پرائے تھے اور آپ نے سرقہ کئے تھے تو سزا دوں گا۔ شاعر اس بات کو تسلیم کرلیتا۔

تو ابوالعباس اسے سنانے کا حکم دیتا جب شاعر ایک مرتبہ سنا دیتا تو ابوالعباس کو یاد ہو جاتے اور شاعر کو ملامت کر کے کہتا، یہ تو تم نے سرقہ کئے ہیں اشعار پرانے ہیں اور مجھے برسوں سے یاد ہیں اور اسی وقت وہ سارے اشعار شاعر کے پڑھنے اور ابوالعباس کے دہرانے سے غلام کو یاد ہو جاتے تھے۔ پھر ابوالعباس اپنے غلام سے کہتا کہ یہ اشعار تو پرانے ہیں تو غلام کہتا جی ہاں بہت پرانے ہیں اور مجھے بھی یاد ہیں فرفر سنا دیتا۔

اشعار کے تین مرتبہ تکرار سے باندی کو بھی یاد ہو جاتے تھے بادشاہ کہتا کوئی اور بھی ایسا ہے جسے یہ اشعار یاد ہوں تو باندی کھڑی ہو جاتی اور اشعار سنا دیتی تھی۔ بادشاہ شاعر سے کہتا۔ دیکھو یہ اشعار تو اتنے قدیم ہیں کہ ہمارے غلاموں اور باندیوں تک کو یاد ہیں اسی طرح شاعر کی تذلیل کرتا اور بعض اوقات درے لگواتا تاکہ آئندہ کوئی اس نوع کی جرات نہ کر سکے۔

جب اصمعی تک یہ خبر پہنچی تو اسے حد درجہ غصہ آیا اور عرب قبائل اور جبل وقلل کی طرف چل نکلا، سات برس تک اسی حالت میں رہا اور غریب ونادر الفاظ اور عربی ترکیبات جمع کرتا رہا جب اچھا خاصا ذخیرہ ہو گیا تو وہ قصیدہ بنا کر ابوالعباس سفاح کے دربار میں حاضر ہوا۔ ابوالعباس نے پوچھا کیسے آنا ہوا۔ تو اصمعی نے عرض کی بدوی شاعر ہوں اور قصیدہ پڑھنے کا ارادہ رکھتا ہوں ابوالعباس نے کہا کہ آپ سے پہلے بھی بہت سے شعراء آئے اور سرقہ اشعار سنائے اگر آپ نے پرانے اور سرقہ کردہ اشعار سنائے تو یاد رکھو! سزا دوں گا۔ اصمعی نے فرمایا میں اپنے اشعار پتھر پر لکھ کر آیا ہوں ہمارے علاقہ میں کاغذ نہیں ملتا۔ اگر واقعۃً میرے اشعار سرقہ کردہ تھے یا پرانے تھے تو مجھے سزا دیں اور اگر نئے تھے تو اس پتھر کے ہموزن سونا بطور انعام دیں گے۔ ابوالعباس کو یقین تھا کہ اس بدوی شاعر کے اشعار بھی یاد کر کے فرفر سنا دوں گا اور سرقہ کا الزام لگا کر سزا بھی دے دوں گا اس لئے انعام دینا بھی منظور کر لیا۔

تو اصمعی نے جلدی جلدی اپنے اشعار سنا دیئے۔ جو عربی کے ناآشنا اور نادر الفاظ ولغات پر مشتمل تھے جن کو آسانی سے ضبط وحفظ میں لانا مشکل تھا۔ بادشاہ اسے یاد نہ کر سکا اور مجبورًا اصمعی کو اس پتھر کے ہموزن سونا تول دینا پڑا۔ بعد میں بادشاہ کو خیال ہوا کہ یہ کام کسی عام شاعر کا نہیں، امام اصمعی کا ہو سکتا ہے فورًا چوبداروں کو حکم دیا کہ اس شاعر کو دوبارہ دربار میں حاضر کیا جائے جب حاضر کئے گئے تو ابوالعباس نے کہا۔ آپ اصمعی معلوم ہوتے ہیں انہوں نے اعتراف کر لیا اور کہا کہ ہاں! آپ نے شعراء کا رزق بند کر رکھا تھا۔ چونکہ میں اصل حقیقت سے آگاہ تھا اس لئے میں نے خود کو طویل عرصہ تک محنت ومشقت اور تعب میں ڈال کر یہ چیز تیار کر لی ہے تاکہ اپنی شعراء برادری کی امداد کر سکوں۔

امام ترمذی کے حدیث حسن صحیح کی حقیقت صحیح کے شرائط میں تیسری چیز سند کا اتصال ہے اگر حدیث کے رواۃ میں کوئی راوی چھوٹ نہ گیا ہو تو حدیث متصل السند کہلاتی ہے معلل اس راوی کو کہتے ہیں جو وہم کی وجہ سے کچھ تغیر اور تبدل کر دے شاذ وہ راوی ہے جو ایسے راوی کی مخالفت کرے جو اس سے زیادہ ثقہ اور معتبر ہو۔

امام ترمذیؒ نے حدیث باب پر حسن صحیح کا حکم لگایا ہے اور جامع ترمذی میں دوسرے بھی بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مصنفؒ ایک ہی حدیث پر حسن صحیح کا حکم لگا دیتے ہیں حالانکہ حسن اور صحیح دونوں علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں جیسا کہ دونوں کی تعریفات سے معلوم ہو گیا ہے تو اب سوال یہ ہے کہ دونوں میں تباین کے باوجود امام ترمذی بیک وقت ایک حدیث پر دونوں کا اطلاق کیوں کرتے ہیں جب کہ ایک کا راوی تام الضبط ہوتا ہے اور دوسری کا خفیف الضبط ہے جو ضدین ہیں۔ علماء اور ائمہ حدیث نے اس اشکال سے کئی جوابات دیئے ہیں۔

اور اس کی کئی توجیہات بیان کی ہیں اجمالاً چند ایک عرض کئے دیتا ہوں۔

(۱) صحیح سے مراد وہی صحیح ہے جو علم اصول حدیث میں مصطلح ہے۔ یعنی ما رواہ عدل تام الضبط بسند متصل خالیاً عن الشذوذ والعلۃ۔

اور حسن سے اس کا لغوی معنی مراد ہے کہ حدیث اصطلاحاً صحیح ہے اور اس کے ساتھ ساتھ متسق النظم ہے الفاظ متداول اور متعارف ہیں اور حسن ظاہری سے آراستہ ہے واضح المراد ہے نظم و ترتیب کے لحاظ معیاری ہے

مگر یہ توجیہ اس لئے ضعیف ہے کہ حسن تو لغوی معنیٰ کے اعتبار سے موضوع اور ضعیف احادیث میں بھی پایا جاتا ہے جب کہ ایسی روایات پر کسی نے بھی حسن صحیح کا حکم نہیں لگایا اور نہ امام ترمذی نے لغوی حسن کا اعتبار کرکے کہیں ایسا حکم لگایا ہے۔

(۲) بعض حضرات نے یہاں حسن صحیح دونوں کے لغوی معنیٰ مراد لئے ہیں مگر یہ توجیہ بھی ضعیف ہے۔ کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر حدیث صحیح بھی ہے اور مستحسن بھی، تو پھر مصنفؒ کا حسن صحیح کا حکم لگانے سے کیا فائدہ حاصل ہوا۔

صحیح کا اپنا ایک اصطلاحی معنیٰ ہے اور حسن کا اپنا جب ہم اصطلاحی معنی سے قطع نظر لغوی معنی مراد لیں گے۔ تو اس سے اصطلاح محدثین کا ترک لازم آتا ہے اور بلاوجہ اصطلاح محدثین کا ترک جائز نہیں۔

(۳) (ا) بعض حضرات نے یہ توجیہ کی ہے کہ حسن سے حسن لذاتہ اور صحیح سے صحیح لغیرہ مراد ہے اور یہ دونوں جمع ہوسکتے ہیں مگر یہ توجیہ بھی ضعیف ہے وجہ ضعف یہ ہے کہ جب حسن لذاتہ متعدد طرق سے منقول ہو تو صحیح لغیرہ بن جاتی ہے گویا صحیح لغیرہ وہی حدیث ہوگی جس کی اسناد اور طرق متعدد اور کثیر ہوں مگر جامع ترمذی میں مصنفؒ بعض اوقات ایک حدیث پر حسن صحیح کا حکم لگا کر بھی یہ تصریح کردیتے ہیں کہ۔

ھذا حدیث حسن صحیح لا نعرفہ الا من ھذا الوجہ تو عدم تعدد طرق کی وجہ سے ایسی روایات پر صحیح لغیرہ کا حکم لگانا بہت مشکل ہوجاتا ہے۔

(ب) ایک اور توجیہ یہ کی گئی ہے ہذا حدیث حسن صحیح کا حکم دو سند کے اعتبار سے ہے ای حسن بسند۔ وصحیح بسند۔ مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ دونوں کے درمیان واوٗ لانا چاہیئے تھا دوسرا یہ کہ جہاں امام ترمذی کی لا نعرفہ الا من ہذا الوجہ کی تصریح سے یہ توجیہ بھی ضعیف ہوجاتی ہے۔ لہٰذا اس اشکال کے پیش نظر صاحب نخبۃ الفکر نے لکھا ہے کہ جہاں امام ترمذی ہذا حدیث حسن صحیح کا حکم لگائیں اور اس کے ساتھ لا نعرفہ الا من ہذا الوجہ کی تصریح نہ کریں تو وہاں مراد ہذا حدیث حسن بسند وصحیح بسند دونوں کے درمیان واوٗ حذف ہے۔

اور جہاں لا نعرفہ الا من ہذا الوجہ کی تصریح کردیں تو مراد یہ ہے کہ یہ حدیث بعض کے نزدیک حسن اور بعض کے نزدیک صحیح ہے ھذا حدیث حسن او صحیح۔

یعنی اگر روایت سندین سے منقول ہے تو واوٗ حذف ہے اور اگر سند واحد سے منقول ہے تو او حذف ہے۔

(۴) بعض حضرات خود امام ترمذی کی ایک تصریح سے (جو انہوں نے کتاب العلل ص۵۶۵ میں تحریر فرمائی ہے) اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

وما قلنا فی کتابنا ھذا حدیث حسن فکل حدیث یروی لایکون فی اسنادہ من یتھم بالکذب ولا یکون الحدیث شاذا ویروی من غیر وجہ نحو ذلک فھو عندنا حسن۔ کہ یہ امام ترمذیؒ کی اپنی اصطلاح ہے مگر یہ توجیہ بھی دو وجہ سے ضعیف ہے۔

(ا) امام ترمذیؒ نے حدیث حسن کے بارے میں ویروی من غیر وجہ نحو ذالک کی تصریح فرمادی ہے تو جس حدیث کے بارے لا نعرفہ الا من ھذا الوجہ کی تصریح فرماتے ہیں وہاں حسن کا حکم لگانا صحیح نہیں قرار دیا جاسکتا۔

(ب) امام ترمذیؒ کی کتاب العلل کی تصریح سے حسن صحیح کا اشکال حل نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ امام ترمذی نے اپنی عبارت میں صرف حسن کے متعلق وضاحت کی ہے جب کہ ہماری بحث حسن صحیح میں ہے۔

(۵) بعض حضرات نے حسن صحیح کو امام ترمذی کی اپنی مخصوص اصطلاح قرار دیا ہے جو نہ تو صحیح محض ہے اور نہ حسن محض، بلکہ دونوں کے مابین ایک تیسرا درجہ ہے ایسا درجہ جو صحیح سے نیچے اور حسن سے اونچا ہے منزلۃ بین المنزلتین جیساکہ عرب ھذا حلو حامض اس درجہ کو کہتے ہیں جو حلو اور حامض کے درمیان کا ہو۔ مگر اس توجیہ پر بھی اشکال کیا گیا ہے کہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں بخاری اور مسلم کی صحیح روایات کو بھی نقل فرمایا ہے۔ اور ان پر حسن صحیح کا حکم لگایا ہے۔

توصحیحین کی متفق علیہ روایات پر امام ترمذیؒ کا حسن صحیح کا حکم لگانا، گویا ان روایات کو صحت کے اعلیٰ مقام سے گرا کر نیچے لے آنا ہے جسے کسی طرح بھی درست نہیں قرار دیا جاسکتا بلکہ یہ امر خود امام ترمذی کی محدثانہ شان اور علمی جلالت قدر سے بعید تر ہے۔

(۶) اور ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ ہذا حدیث حسن صحیح میں خود مصنفؒ کو تردد ہے کہ آیا حدیث حسن ہے یا صحیح کیونکہ راوئ حدیث کے متعلق ناقدین رواۃ کے دو نقد پائے جاتے ہیں۔ بعض نے اسے تام الضبط قرار دیا ہے جس کی وجہ سے حدیث صحیح قرار دی جاسکتی ہے بعض نے خفیف الضبط قرار دیا ہے جس کی وجہ سے اسے حسن قرار دیا ہے ناقدین کے نقد میں اختلاف کی وجہ سے خود مصنفؒ متردد ہوئے اور ترجیح نہ دے سکے اس لئے حسن صحیح یعنی حسن اور صحیح کا حکم صادر فرمایا۔

مگر یہ بات بھی امام ترمذی کی مہارتِ حدیث، علمی مقام اور محدثانہ شان سے بعید تر ہے کہ انہیں اکثر روایات کے بارے اوان کے رواۃ کے بارے تردد رہا ہو اور وہ بوجہ تردد کے ایک حکم نہیں لگا سکے ہوں۔

(۷) بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ حسن صحیح میں حسن کے راوی کو امام ترمذی لابشرط شی کے طور خفیف الضبط قرار دیتے ہیں۔

یہ منطق کی مشہور اصطلاح ہے۔ کبھی ایک چیز بشرط شئی ہوتی ہے یہاں ہم بشرط حفظ سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ اور کبھی ایک چیز بشرط لاشئی کے ہوتی ہے ای بشرط عدم حفظ اور کبھی ایک چیز لابشرط شئی کے ہوتی ہے۔ یعنی مطلق ذکر ہو جس میں خفیف الضبط اور تام الضبط کی کوئی وضاحت نہ ہو۔

تو روایت حسن کے راوی میں امام ترمذی خفت ضبط کے قائل ہیں لیکن بشرط لاشی (عدم حفظ) کے طور پر نہیں۔ کیونکہ اس کا صحیح کے ساتھ اجتماع درست نہیں بلکہ لابشرط شئی (جس میں حفظ کی نفی و اثبات کا کوئی ذکر نہیں) کے طور خفت ضبط کے قائل ہیں جس کا اجتماع صحیح کے ساتھ درست ہے۔

مگر یہ توجیہ بھی اشکال سے خالی نہیں۔ ایک تو یہ کہ لابشرط شئی یہ ایک منطقی اصطلاح ہے جس کی مصطلحات میں کھینچاتانی صحیح نہیں اور اگر بالفرض اس کا اعتبار بھی کرلیا جائے تب بھی توجیہ درست نہیں کیونکہ لابشرط شئی مقسم ہے حسن اور صحیح دونوں قسمیں ہیں جب حسن کو لابشرط شئی تسلیم کرلیں تو مقسم اور قسم کا اجتماع ہوگا۔ جس کا معنی یہ ہے کہ ایک ہی چیز مقسم بھی ہے اور قسیم بھی اور یہ ناجائز ہے اس کے علاوہ بھی متعدد توجیہات ذکر کی گئی ہیں ان میں چند ایک میں نے ذکر کردی ہیں مزید شروحات کا مطالعہ مفید رہے گا۔

حضرت ابوہریرہؓ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور صحابی ہیں۔ مکثرین سے ہیں، ہجرت کے ساتویں سال غزوۂ خیبر کے موقعہ پر ایمان لائے اور اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت وصحبت لازمی طور اختیار کرلی۔ اور ہمہ تن تحصیل علم میں مشغول ہوگئے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جہاں بھی تشریف لے جاتے آپ کے ساتھ رہتے اور مسلسل فیض یاب ہوتے رہتے۔ یہی وجہ ہے کہ امت کو آپ کی وساطت سے تمام صحابہ کرام سے بڑھ کر احادیث کا ذخیرہ پہنچا ہے آپ کی مرویات کی تعداد کی تعداد ۵۳۷۴ ہے۔

امام اسحٰق فرماتے ہیں جن تین ہزار روایات سے احکام ثابت ہوتے ہیں ان سے ڈیڑھ ہزار روایات صرف حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ

(۱) حضرت ابوہریرہؓ نے ہر قسم کے مشاغل سے اپنے آپ کو فارغ کر کے تحصیل علمِ حدیث کے لئے وقف کردیا تھا۔ جب کہ انصار اور مہاجرین تحصیل علم کے ساتھ ساتھ کھیتی باڑی اور تجارت کا کام بھی کرتے تھے۔ نہ تجارت کا مشغلہ اختیار کیا تھا ہر قسم کی تنگدستی اور فقر و فاقہ کو برداشت کیا خود فرماتے ہیں کہ تحصیل علم حدیث کے زمانہ میں فقر و فاقہ اور شدتِ جوع کی وجہ سے ہم ———— بے ہوش ہوکر گرجاتے تھے میری اور دیگر صحابہ کی اس حالت کو جب لوگ دیکھتے تو کہتے ھٰؤلاء مجانین حالانکہ ومابی جنون الا الجوع[1]

(۲) رات کو دیر سے سوتے اور پڑھی ہوئی احادیث کا کثرت سے تکرار کرتے رہتے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی آپ کو تاکید کی تھی کہ جب رات کو سویا کرو تو وتر پڑھ لیا کرو کہیں ایسا نہ ہو کہ غلبۂ نیند کی وجہ سے سحری کے وقت بیدار نہ ہوسکو اور وتر رہ جائیں۔

(۳) حضرت ابوہریرہؓ کی درخواست پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے لئے حافظہ کی دعا بھی فرمائی تھی۔ چنانچہ ایک موقعہ پر حضرت ابوہریرہؓ نے اپنے حافظہ کی شکایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کی تو آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم اپنی چادر پھیلاؤ ابوہریرہؓ نے چادر پھیلا دی آپؐ نے دعا کی اور فرمایا چادر کو اپنے سینہ سے لگالو۔ چنانچہ ابوہریرہؓ نے اس کو سینہ سے لگایا تو حافظہ اس قدر قوی ہوا کہ کبھی کوئی بات نہ بھولے۔ حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ ہم کئی آدمی اکٹھے بیٹھے ہوئے تھے جن میں ایک حضرت ابوہریرہؓ بھی تھے۔ اچانک حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور دریافت فرمایا کیا کر رہے ہو، ہم نے عرض کی' اسباق کا تکرار کر رہے ہیں اور اذکار و ادعیہ کا ورد کر رہے ہیں چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے اپنی دعا عرض کی کہ اے اللہ میں آپ سے ایسا علم مانگتا ہوں جو کبھی نہ بھولوں اس پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ نے آمین فرمایا۔ زید بن ثابت فرماتے ہیں اس پر ہم نے عرض کی کہ ہم بھی یہ دعا مانگتے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دعا مانگنے میں یہ دوسی لڑکا ابوہریرہؓ تم سے سبقت لے گیا

(۴) حضرت ابوہریرہؓ نے اسلامی دورِ حکومت میں حتی الوسع ملازمت قبول کرنے سے گریز کیا اور اپنے آپ کو صرف احادیث کی اشاعت اور تعلیم و تدریس کے وقف کردیا تھا۔

مروان کے زمانہ میں اعلیٰ عہدہ پر فائز ہونے کے باوجود بھی جنگل سے لکڑیاں کاٹ کر بازار میں بیچا کرتے تھے اور سر پر لکڑیوں کا گٹھا رکھ کر بازار سے گزرتے ہوئے فرماتے خلوعن سبیل امیرکم۔

لکڑیاں بیچ کر مسجد تشریف لاتے اور درس حدیث میں مشغول ہوجاتے۔ اور اشتغال بالحدیث کی وجہ سے

---

[1] ترمذی ج ۲

سیاسیات میں بھی بہت کم حصہ لیتے۔ یہی وجہ تھی کہ مروان (جو اس وقت کا حکمران تھا) آپ پر اعتماد کرتا تھا۔ جب بھی کہیں باہر جاتا تو آپ کو اپنا نائب السلطنت مقرر فرماتا۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ۸۰۰ جلیل القدر تابعین نے حضرت ابوہریرہؓ سے علم حدیث حاصل کیا۔

آپ کے اصل نام میں شدید اختلاف ہے جس میں ۳۶ اقوال منقول ہیں۔

مشہور یہ ہے کہ حالتِ کفر میں آپ کا نام عبدشمس بن صخر تھا لیکن قبول اسلام کے بعد عبدالرحمٰن بن صخر، یا عبداللہ بن عمرو آپ کا نام رکھا گیا۔

ابوہریرہؓ کہلانے کی وجہ یہ ہے اور جیسا کہ امام ترمذیؒ نے حضرت ابوہریرہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ میں بکریاں چرایا کرتا تھا اور میرے پاس ایک چھوٹی سی بلی تھی، رات کو اسے پیڑ پر بٹھا دیتا دن کو اپنے ساتھ لے جاتا تھا، اسی سے کھیلتا رہتا تھا جس کی وجہ سے لوگ، مجھے ابوہریرہ (بلی والا) کہنے لگے[1]

کیا حضرت ابوہریرہؓ غیر فقیہ تھے صاحب منار نے حضرت ابوہریرہؓ کو حدیث مصراۃ کی بحث میں غیر فقیہ قرار دے کر یہ کہا ہے کہ غیر فقیہ کی روایت کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح حاصل ہے اصل میں یہ غلطی بزدوی نے کی تھی بعض اوقات بڑے آدمی کی غلطی بھی بڑی ہوتی ہے اور پھر بزدوی سے اصولِ فقہ کی کتب میں اس کی نقل در نقل ہوتی رہی۔

اصلاً مسئلہ یہ ہے کہ جس روایت کا راوی غیر فقیہ ہو اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح حاصل ہے یہ اصول اپنی جگہ صحیح ہے جس میں کسی قسم کا شبہ نہیں لیکن مسئلہ کی وضاحت میں جو مثال پیش کی گئی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ غیر فقیہ ہیں یہ مثال درست نہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ کے بارے میں غیر فقیہ ہونے کا نظریہ نہ تو امام اعظم ابوحنیفہؒ کا ہے اور نہ ہی ان کے تلامذہ میں سے کسی کا یہ نظریہ ہے اور نہ ہی ائمہ اربعہ سے یہ منقول ہے یہ بزدوی کی اپنی مثال ہے جو کسی طرح بھی صحیح نہیں کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ بہت بڑے حافظ الحدیث اور عظیم فقیہ تھے اور خلفاء راشدین کے زمانہ میں فتویٰ دیا کرتے تھے ان کی مرویات اور فتاویٰ پر صحابہ کرامؓ عمل کرتے تھے۔ باقی رہا حدیث مصراۃ پر حنفیہ کا ترک عمل تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ غیر فقیہ ہیں۔ بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ قرآن کی قطعی نص فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم سے معارض ہے اس لئے قابل عمل نہیں۔

الصنابحی امام ترمذی کا ایک طریق کار یہ بھی ہے کہ جب ایک راوی کا آپ ذکر کرتے ہیں تو اگر اس کے نام میں ابہام یا اشتباہ ہوتا ہے تو اس کی تفصیل کرتے ہیں اور اشتباہ کو رفع کرتے ہیں۔

صنابح ایک قبیلہ کا نام ہے اور اس قبیلہ کی طرف منسوب نام کے راوی تین ہیں۔

(۱) عبداللہ الصنابحی۔ یہ باتفاق علماء صحابی ہیں اور راجح قول کے مطابق حدیث باب ان ہی سے مروی ہے امام ترمذی نے بھی اس کی تصریح فرما دی ہے۔

(۲) ابوعبداللہ عبدالرحمٰن بن عسیلہ الصنابحیؒ ابوعبداللہ الصنابحی کی کنیت ہے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے شاگرد ہیں تابعین سے ہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ملاقات کی غرض سے اپنے وطن سے مدینہ منورہ کو چل پڑے تھے کہ راستہ میں انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی خبر ملی اور ملاقات سے محروم رہے۔

---

[1] علامہ ابن عبدالبر الاستیعاب میں نقل کرتے ہیں کہ آپ کی یہ کنیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھی تھی دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ جب لوگوں نے آپ کو ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مشہور کر دیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی آپ کی کنیت کو برقرار رکھا۔

والصنابحی الذی روی عن ابی بکر چونکہ صنابحی تین تھے اور ایک طالب علم کے لئے اشکال ہو سکتا تھا کہ یہاں صنابحی سے مراد کون سے ہیں تو اس لئے مصنفؒ نے دوسرے دو صنابحیوں کا بھی یہاں تعارف کرادیا اور بتایا کہ دوسرے صنابحی وہ ہیں جن کا اصل نام عبدالرحمٰن بن عسیلہ ہے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے تلمیذ ہیں آپ اکثر روایات حضرت ابوبکرؓ سے بیان کرتے ہیں اور کبھی کبھی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صیغوں سے بھی روایت بیان کرتے ہیں چونکہ آپ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لقاء وسماع ثابت نہیں اس لئے آپ کی ایسی روایات کو اصطلاحاً مرسل کہتے ہیں اس لئے آپ کے تمام مرفوعات مرسلات ہیں ۔

(۳) تیسرے الصنابح بن الاعسر الاحمسی ہیں جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہیں اور آپؐ انی مکاثر بکم الامم فلا تقتلن بعدی کی روایت کے راوی ہیں ۔

یہاں امام ترمذیؒ کی اس تصریح کا مقصد یہ ہے کہ تیسرے صنابح اگرچہ صحابی ہیں لیکن فضل طہور کی روایت ان سے مروی نہیں ۔ بلکہ یہ تیسرے صنابح وہی صحابی ہیں جن سے انی مکاثر الخ کی روایت مروی ہے ۔

تکاثر امۃ کا جذبہ اس روایت کی بحث اپنی جگہ پر آئے گی مگر یہاں اجمالاً اس قدر ملحوظ رہے کہ ۔

جب مولیٰ اپنے کسی عبد کو ایک ڈیوٹی پر لگا دے اور عبد اپنے کام میں کامیاب ہو جائے تو اس کے لئے کامیابی اور اپنے مالک کے ہاں فخر و عزت کا باعث ہے انبیاء کرام، اللہ تعالیٰ کے عباد ہیں جو ہدایت پھیلانے اور مخلوق کا تعلق خالق سے جوڑنے کے لئے دنیا میں بھیجے گئے ہیں اب جس قدر بھی زیادہ مخلوق اپنے خالق سے جڑے گی ۔ اتنی ہی ان کی طرف مبعوث نبی کی کامیابی وعزت افزائی ہوگی ویسے تو انبیاء کرام کی امتیں لاکھوں کی تعداد میں ہوں گی مگر خاتم الانبیاء حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سب سے زیادہ اور کروڑوں اور اربوں کی تعداد میں ہوگی ۔ اس حدیث میں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تمہاری کثرت میرے لئے خدا کے حضور سرخروئی او فخر و اعزاز کا باعث ہے اس لئے تم اپنے اندر کثرت اور کثرت کے اسباب پیدا کرو مثلاً عقد شرعی نکاح اختیار کرو اگر سلسلۂ نسب چل پڑے تو ہزاروں اور لاکھوں کی تعداد میں نسل آگے بڑھ سکتی ہے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کی ترغیب دی اور جو کثرتِ نسل کے موانع ہیں مثلاً قتل ناحق وغیرہ ان سے منع فرمایا۔

کیونکہ ایک شخص کے قتل ہو جانے سے ایک سلسلۂ نسب منقطع ہو جاتا ہے گویا ایک انسان کا قتل ہزاروں کے قتل کا موجب ہے اور کثرت امت کو مانع ہے ۔

ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ موت وحیاۃ اور نسلوں کی پیدائش وکثرت امت کا تعلق تقدیر سے ہے۔ اس میں قاتل و ناکح کے عمل کا کیا دخل ہو سکتا ہے ۔ تو جواب یہ ہے کہ عالم تکوین کا تعلق تقدیر سے ہے خود خدا تعالیٰ کے حوالے ہے ۔ اور اس کے قبضۂ قدرت میں ہے جب کہ عالم تشریع کا تعلق عالم اسباب سے ہے اور جملہ تشریعی امور کے لئے اللہ تعالیٰ نے اسباب بھی پیدا فرمائے ہیں مثلاً رزق ہے ہمارا یقین ہے کہ اصل رازق اللہ رب العزت کی ذات ہے وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا لیکن رزق کے لئے اسباب بھی تو خدا تعالیٰ ہی نے پیدا فرمائے ہیں مثلاً محنت تجارت اور کھیتی باڑی وغیرہ ۔ اب عالم اسباب میں جو بھی اسباب اختیار کرے گا اس پر نتیجہ رزق مرتب ہوگا اسی طرح نکاح اور قتل دونوں تشریعی امور ہیں اور انکا تعلق عالم اسباب سے ہے اور درجہ اسباب میں امت کی تکثیر و تقلیل کے عوامل ہیں اسلئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کثرتِ امت کے اسباب اختیار کرنے کی ترغیب دی ہے اور کثرتِ امت کو اپنے لئے افتخار کا باعث قرار دیا ہے۔

باب ماجاء فی فضل الطهور حدثنا اسحق بن موسی الانصاری نا معن بن عیسٰی نا مالك بن انس ح وحدثنا قتیبۃ عن مالك عن سهیل بن ابی صالح عن ابیه عن ابی هریرۃ قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اذا توضأ العبد المسلم او المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطیئۃ نظر الیها بعینیه مع الماء او مع اٰخر قطر الماء او نحو هذا واذا غسل یدیه خرجت من یدیه كل خطیئۃ بطشتها یداه مع الماء او مع اٰخر قطر الماء حتی یخرج نقیا من الذنوب قال ابو عیسٰی هذا حدیث حسن صحیح وهو حدیث مالك عن سهیل عن ابیه عن ابی هریرۃ وابو صالح والد سهیل السمان واسمه ذكوان وابو هریرۃ اختلفوا فی اسمه فقالوا عبد شمس وقالوا عبد اللّٰه بن عمرو وهكذا قال محمد بن اسمٰعیل

باب ۲ ماجاء فی فضل الطهور

امام ترمذیؒ اپنی جامع کے پہلے تین ابواب کو طبعی اور فطری ترتیب کے مطابق لائے ہیں یعنی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ارتقاء ہے۔ پہلے باب میں قبولیتِ صلوٰۃ کا طہارت پر موقوف ہونے کا بیان تھا۔ اس دوسرے باب میں طہارت کی فضیلت کا بیان ہے اور تیسرے باب میں وضوء کو مفتاح صلوٰۃ قرار دے کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وضو اس قدر اہم اور ضروری ہے کہ اس کے بغیر انسان نماز میں داخل ہی نہیں ہوسکتا۔

الطہور جمہور علماء اس سے مراد ہر وہ چیز لیتے ہیں جس سے طہارت حاصل کی جاسکے چاہے پانی ہو یا مٹی طہور بالضم کا مدلول معنی مصدری تطہیر وطہارت ہے اور طہور بالفتح سے مراد "مایتطهر به الانسان" ہے۔ یہاں دونوں معانی مراد ہوسکتے ہیں۔ پہلے معنی (الطہور بالضم) کی صورت میں مراد یہ ہوگی کہ "باب ماجاء فی فضل التطهر" اور الطہور بالفتح لیں تو معنی یہ ہوگا کہ "باب ماجاء فی فضل الطهور سواءٌ کان ماءً او صعیداً"۔ پھر طُہور بمعنی طہارت عام ہے جو ثیاب، مکان، بدن وغیرہ سب کو شامل ہے۔ صرف سیبویہ الطہور بالفتح اور بالضم میں فرق نہیں کرتے اسی طرح لفظ وضُو بالفتح و بالضم سیبویہ کے نزدیک ایک ہی چیز ہے جب کہ عام علماء ہر دو میں فرق کرتے ہیں الطہور بالفتح الوضوء بالفتح سے عام ہے کیونکہ الطہور بالفتح پانی اور مٹی دونوں سے ہوتا ہے جب کہ وضو بالفتح صرف پانی سے ہوتا ہے اسی طرح طُہور بالضم عام ہے وضو بالضم سے کیونکہ طُہور بالضم طہور ثیاب ومکان وجسم سب کو عام ہے جب کہ وضو بالضم صرف اعضاء اربعہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

حدثنا اسحٰق بن موسی الانصاری اسحاق بن موسی الانصاری امام ترمذیؒ کے مشہور اساتذہ میں سے ہیں امام ترمذیؒ نے اس سند میں پورے نام سے آپ کا تذکرہ فرمایا ہے اکثر مقامات پر آپ صرف حدثنا الانصاری کہتے ہیں۔ تو وہاں امام ترمذیؒ کے یہی شیخ مراد ہوتے ہیں جو مصنف کے اساد ہیں اور ۲۴۴ھ میں وفات پائی ہے۔ یہ نہ صحابی ہیں نہ تابعی اور نہ تبع تابعی۔

لطیفہ ایک مرتبہ سالانہ امتحان کے پرچہ میں یہ روایت اسی سند کے ساتھ پرچہ میں آئی سوال تھا انصاری سے مراد کون ہیں؟ ابو ایوبؓ انصاری یا انسؓ یا زید بن ارقمؓ یا کوئی اور؟ تو طلباء لفظِ انصاری کے اشتباہ سے حیران ہو کر رہ گئے کہ کیا لکھیں۔ حالانکہ یہ انصاری صحابی نہیں ہیں بلکہ یہ تو انصار صحابہؓ کے کئی درجات بعد کے رواۃ سے ہیں۔

مدار الاسناد کا تکرار اور سندی نکات زیر بحث حدیث ایک ہے جس کے اسناد دو ہیں اور سند بن میں

وهذا اصح وفی الباب عن عثمان وثوبان والصنابحی وعمرو بن عبسة وسلمان وعبد الله بن عمرو والصنابحی هذا الذی روی عن النبی صلی الله علیه وسلم فی فضل الطهور هو عبد الله الصنابحی والصنابحی الذی روی عن ابی بکر الصدیق لیس له سماع من النبی صلی الله علیه وسلم واسمه عبد الرحمن بن عُسَیلة ویکنی ابا عبد الله رحل الی النبی صلی الله علیه وسلم فقبض النبی صلی الله علیه وسلم وهو فی الطریق وقد روی عن النبی صلی الله علیه وسلم احادیث والصنابح بن الاعسر الاحمسی صاحب النبی صلی الله علیه وسلم یقال له الصنابحی ایضا وانما حدیثه قال سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یقول انی مکاثر بکم الامم فلا تقتتلن بعدی

مابہ الاشتراک مالک ہیں۔

پہلی سند میں امام ترمذیؒ اور امام مالکؒ کے درمیان دو واسطے ہیں ایک اسحٰق بن موسیٰ الانصاری اور دوسرے معن بن عیسیٰ جبکہ دوسری سند میں امام ترمذیؒ اور امام مالک کے درمیان ایک قتیبہ کا واسطہ ہے۔

معروف طریقہ سے مخالفت کا اشکال مصنفین کی عام عادت یہ ہے کہ وہ مدار الاسناد یا مابہ الاشتراک (جیسا کہ زیر بحث سند میں امام مالک ہیں) کو اختصاراً ایک مرتبہ ذکر کرکے "ح" تحویل کا نشان لگا دیتے ہیں مگر یہاں پر ہر دو سندوں میں مدار الاسناد (مالک) کو ذکر کرکے امام ترمذیؒ نے عام مصنفین کے معروف طریقہ کی مخالفت کی ہے۔

جواب یہ ہے کہ محدثین حضرات سند یا متن میں الفاظ کی پیروی کرتے ہیں بخلاف مناطقہ کے کہ وہ مفاہیم کے پیچھے چلتے ہیں علم حدیث کا تعلق روایت اور نقل سے ہے۔ اساتذہ جو الفاظ بھی بتلاتے ہیں تلامذہ وہی لیتے ہیں ہم حدیث کے طلباء کو اپنے اساتذہ سے حصول علم حدیث میں ہندوستانیوں کے محاورہ کے مطابق "لکیر کا فقیر" کہہ سکتے ہیں کہ استاد جس لکیر پر چلائے تلامذہ اس سے ایک ذرہ بھی ادھر ادھر نہیں سرک سکتے۔

محدثین کا کمال حزم واحتیاط محدثین کے اس قدر حزم واحتیاط سے دین محفوظ ہے اگر محدثین بھی اہل منطق کی طرح مفاہیم کا تتبع کرتے اور سند کے الفاظ میں انہیں ترمیم کا اختیار ہوتا تو آج ہمارے پاس اس دین محفوظ کے بجائے نتیجۃً محدثین کے آراء ہوتے آج سند میں ترمیم کے مجاز ہوئے کل متن میں ترمیم کر ڈالنے کے مجاز ہوتے۔ اس لئے اس نوعیت کے تمام دروازے بند کر دیئے گئے۔ اور الفاظ ہی کا تتبع ضروری قرار پا گیا۔ تو امام ترمذیؒ بھی دونوں سندوں میں مالک کو تکرار سے اس لئے لائے ہیں کہ وہ اپنے لئے کسی سند میں بھی ترمیم کرنے کا حق نہیں سمجھتے تھے چونکہ سندین میں قدرے فرق ہے پہلی سند میں مالک منسوب الی الاب ہیں اور دوسری سند میں مطلق ذکر ہوئے ہیں۔ اگر امام ترمذیؒ دوسری سند میں مالک بن انس کہہ دیتے تو یہ گویا اصل سند پر ایک گونہ زیادتی تھی اور اگر پہلی سند میں ابن انس کو حذف کر دیتے تو یہ گویا سند میں ایک گونہ ترمیم ہو جاتی اس لئے مصنفؒ نے کسی اضافہ اور ترمیم کے بغیر ہر دو سندوں کو اپنی اصلی حالت پر قائم رکھنے کے لئے مدار سند کو دوبار ذکر کر دیا۔ اس کے علاوہ سندین میں دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ پہلی سند میں معن نے امام مالکؒ سے روایت "حدثنا" کے صیغہ سے کی ہے اور دوسری سند میں قتیبہ مالک سے بصیغہ "عن" روایت کرتے ہیں۔ دوسری سند گویا معنعن ہے۔ اور حدیث معنعن میں اتصال وانقطاع دونوں کا احتمال موجود ہوتا ہے۔ پھر قرائن سے معلوم کیا جاتا ہے۔ کہ آیا ہر دو راویوں کے درمیان ملاقات ہوئی ہے یا نہیں اگر یہ معلوم نہ ہو سکے تو آیا امکان ملاقات دونوں کا تھا یا نہیں۔ اگر امکان

ملاقات ثابت ہوجائے تو امام مسلم کے نزدیک روایت متصل ہے جب کہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ یقینی ملاقات کا ہونا، اتصال روایت کے لئے شرط ہے۔

یہ تفصیل اس لئے کردی تاکہ سندین کا معنوی فرق بھی سمجھ میں آجائے۔ اور سندین کا یہ معنوی فرق اس وقت باقی رہ سکتا ہے جب مصنفؒ ہر دو سندین کو مکمل مع مدار الاسناد کے ذکر فرمائیں۔ یہی معنوی فرق جو بظاہر ایک معمولی سا فرق ہوتا ہے لیکن محدثین حضرات اس فرق کے اظہار کو بھی ضروری سمجھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ ایک حدیث کو اپنی کتاب میں ۲۲، ۲۲ مرتبہ ذکر فرماتے ہیں جو بظاہر تکرار معلوم ہوتا ہے اور امام بخاریؒ تکرار کے قائل ہی نہیں تو وہاں بھی اصل وجہ روایات کا سندات میں یا متن میں لفظی اور معنوی فرق ہوتا ہے جس سے روایت کی حیثیت بدل جاتی ہے۔

اذا توضاء العبد المسلم او المومن متن حدیث میں توضاء آیا ہے تطہر نہیں فرمایا گیا کیونکہ دونوں کے مفہوم میں فرق ہے تطہر کا معنیٰ صرف نجاست کا ازالہ ہے جب کہ توضا کے مفہوم میں ازالۂ نجاست کے ساتھ ساتھ ایک نور اور روشنی بھی ملحوظ ہے جیسا کہ احادیث نبوی میں وضو کرنے والوں کو "غراً محجلین"[1] قرار دیا گیا ہے۔ تطہر بغیر ارادہ کے بھی متحقق ہوسکتا ہے جب کہ توضی میں ارادہ ضروری ہے[2]۔

شارع کی ہر تعبیر میں ہزارہا علوم ہوتے ہیں شارع علیہ السلام نے بجائے "اذا توضا الانسان او رجلٌ یا اذا توضأت امرأۃٌ" فرمانے کے "اذا توضأ العبد المسلم سے تعبیر فرمائی" شارع علیہ السلام جو افصح العرب والعجم ہیں ان کی ہر تعبیر اور ہر لفظ میں سینکڑوں علوم اور ہزارہا فوائد ہوتے ہیں مثلاً ہم حدیث زیر بحث کے لفظ "توضاء العبد" پر غور کرتے ہیں تو یہاں متوضی کی تعبیر "عبد" سے کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بحیثیت انسانیت و رجلیت کے ایک کام کرنے کا حکم علیحدہ ہوتا ہے اور بحیثیت عبدیت و مسلمیت کے اس کام کرنے کا حکم علیحدہ ہوتا ہے۔

کیونکہ لفظ انسانٌ لفظِ رجلٌ اور لفظِ امرأۃ "ذات سے عبارت ہیں جب بھی ان پر حکم لگے گا علت معلوم نہ ہوگی مثلاً ہم کہتے ہیں "اُکرِمْ زیداً"۔ اب یہاں اس جملہ سے زید کے اعزاز و اکرام کی اصل وجہ اور علت معلوم نہیں ہوسکتی۔ مگر حکم جب کسی اسم موصوف بصفۃ پر لگتا ہے تو قاعدہ کے مطابق مبدا اشتقاق وہ صفت "علت" بن جاتی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ "العالم مکرم والجاھل مھانٌ" پہلے جملہ میں وجہ اکرام ظاہر ہے کہ وہ علم ہے اور دوسرے جملہ میں بھی وجہ اہانت خود بخود معلوم ہوجاتی ہے کہ وہ جہالت ہے۔

اب اگر متوضی کی تعبیر بجائے العبد کے الانسان الرجل المرأۃ سے کی جاتی تو یہ معلوم نہیں ہوسکتا تھا کہ وضو کی اصل علت کیا ہے کیونکہ عام صفائی اور ہاتھ منہ دھونا غسل کرنا تو عام انسان ہندو سکھ اور انگریز بھی کرلیتے ہیں اور ان کا یہ فعل بحیثیت انسانیت و رجلیت کے ہے۔

---

[1] فقال رجلٌ: یا رسول اللہ کیف تعرف امتک من بین الامم فیما بین نوح الی امتک قال. ھم غر محجلون من اثر الوضوء لیس احد کذالک غیرھم. مشکوٰۃ کتاب الطھارۃ - فصل ثالث

[2] توضأ فعل ہے اور فعل کا اطلاق علی العموم ارادۂ فعل شروع فی الفعل اور فراغ عن الفعل پر بھی آتا ہے جیسے اذا قمتم الی الصلوٰۃ الآیۃ قمتم بمعنیٰ اردتم کے ہے لہٰذا یہاں توضأ کا معنی دخل فی الوضوء بھی کرسکتے ہیں۔ اور فرغ من التوضی بھی اس دوسرے معنی کی صورت میں فا تفصیل کے لئے ہوگی۔ (م) ۱۲

عبدیت وصفِ کامل ہے مگر شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جب متوضی کو عبد مسلم سے تعبیر فرمایا تو معلوم ہوا کہ متوضی کو وضو کرنے کا حکم بوجہ وصف عبدیت اور مسلم ہونے (فرمانبردار) کے ہے جو اصل علت ہے ایک مسلمان کے لئے وضو کرنے کا حقیقی باعث گویا وصف عبدیت ہوتی ہے۔ اور انسان کے تمام اوصاف میں "وصف کامل" صفت عبدیت ہے ایک سچے عبد کو خدا تعالیٰ کی اطاعت میں بغیر اپنی عبودیت اور خدا تعالیٰ کی رضا کے اور کوئی چیز مثلاً جنت، جہنم، اجر و ثواب، حور و غلمان ملحوظ خاطر نہیں ہونی چاہئے۔ جیسے کہ کتب فقہ میں عبد کے احکام بیان کئے جاتے ہیں کہ نہ تو وہ مولیٰ سے تنخواہ کا مطالبہ کر سکتا ہے اور نہ قیام طعام اور کپڑوں کا۔

اگر بالفرض ایک عبد قاضی کی عدالت میں اپنے مالک سے قیام طعام اور کپڑوں وغیرہ کے مطالبے کا دعویٰ بھی دائر کر دے تو قاضی مالک کو عبد کا مطالبہ ماننے پر مجبور نہیں کر سکتا البتہ آخرت میں خدا تعالیٰ کی عدالت میں ایسے مالک پر ضرور گرفت ہوگی عبدیت انسانیت کے تمام درجات میں بلند ہے۔

عبدیت انسانیت کے تمام درجات میں بلند ہے عبدیت ایک ایسا وصف کمال ہے جو انسانیت کے تمام درجات میں سب سے زیادہ بلند ہے جس قدر عبدیت زیادہ ہوگی اسی قدر اس پہ کمالات انسانی مرتب ہوں گے عبدیت میں جس طرح کمال ہوگا رسالت بھی اسی قدر کامل ہوگی صوفیاء حضرات بھی یہی فرماتے ہیں کہ تمام کمالات و اوصاف میں افضل وصف عبدیت ہے اس لئے قرآن کریم نے بھی نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کا ذکر بہت سے مقامات پر وصف عبدیت کیساتھ کیا ہے (۱) سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام۔ الآیہ (۲) ان کنتم فی ریب مما نزلنا علیٰ عبدنا۔ الآیۃ (۳) وانہ لما قام عبد اللہ یدعوہ۔ الآیۃ (۴) شہادتین میں بھی وصف عبدیت کا اولاً اور وصف رسالت کا ثانیاً ذکر ہوا ہے۔ اشھد ان لا الٰہ الا اللہ واشھد ان محمداً عبدہ ورسولہ۔ جو رسول ہوگا اس میں عبدیت بھی کمال درجہ کی پائی جائے گی۔

جیسے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام سے عالم مثال میں شکایت کی اور یہ شکایت بھی بطور شکوئی کے نہ تھی بلکہ ناز و محبت کی گفتگو تھی اور ایک گونہ طالب علمانہ مناظرہ تھا عرض کیا۔ ابا جان! اگر آپ شجر ممنوعہ نہ کھاتے تو ہم زمین پر نہ آتے اس فرعون سے مقابلہ نہ ہوتا۔ میری وجہ سے اسی ہزار بچوں کو ذبح نہ کیا جاتا جس تاریخ سے پیدا ہوا ہوں مسلسل مظالم شروع ہیں، حضرت آدم علیہ السلام نے جواب میں فرمایا۔

موسیٰ! مجھے ملامت کیوں کرتے ہو یہ سب تقدیر کا معاملہ ہے حتی کہ میری پیدائش سے بھی پچاس ہزار سال قبل لوح محفوظ پر یہ مرقوم تھا کہ میں نے ذنہ کھانا ہے اور ہبوط الی الارض ہونا ہے۔

ترمذی جلد ثانی باب القدر میں یہ واقعہ تفصیل سے مذکور ہے بالآخر حضرت آدم نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو لاجواب کر دیا۔[1]

مگر یہی سوال اور اس نوعیت کا معاملہ جب خدا تعالیٰ کی طرف سے حضرت آدم سے ہوا اور جنت سے نکالے گئے تو ولے بظاہر مسئلہ تقدیر ایک زبردست عذر اور صحیح جواب تھا آپ خدا کے حضور یہ ذکر کر سکتے تھے کہ یہ تو عین تقدیر کا مسئلہ تھا۔ جو میری پیدائش سے پچاس ہزار سال قبل لکھا جا چکا تھا اس میں میرا کیا قصور ہو سکتا ہے۔ لیکن مالک حقیقی کے سامنے سیدنا آدم اعتراف عبدیت کرتے ہوئے اپنی اصل عبدیت کا اظہار کرتے ہیں اور سر نیاز جھکا کر عرض کرتے ہیں کہ "ربنا ظلمنا انفسنا وان لم

---

[1] عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال احتج آدم و موسیٰ فقال موسیٰ یا آدم انت الذی خلقک اللہ بیدہ ونفخ فیک من روحہ اغویت الناس واخرجتھم من الجنۃ قال فقال آدم انت موسیٰ الذی اصطفاک اللہ بکلامہ اتلومنی علی عمل عملتہ کتبہ اللہ علی قبل ان یخلق السمٰوٰت والارض۔ قال فحج آدم موسیٰ۔ جامع الترمذی جزء ۲

تغفرلنا وترحمنا لنکونن من الخاسرین۔ سیدنا آدم بڑے اولوالعزم پیغمبر تھے صاف عرض کردیا جی۔ میری خطا ہے۔ معافی چاہتا ہوں۔

عبدیت کمالِ تذلل کا نام ہے الغرض عبدیت کا معنیٰ کمالِ تذلل ہے جس شخص میں جس قدر عبدیت بھی ہوگی اس پر اتنا ہی زیادہ قبولیت کا نتیجہ مرتب ہوگا دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ادنیٰ غلام ایاز نے جب اپنے آقا (بادشاہ) محمود غزنوی کے ہر حکم کی تعمیل میں عبدیت (یعنی کمال اطاعت وکمال تذلل) اختیار کی تو اس کو قرب واعزاز کا وہ مقام حاصل ہوا جو بڑے بڑے وزراء بھی حاصل نہ کرسکے اصل قصہ یہ تھا کہ محمود غزنوی اپنے غلام ایاز سے محبت اور اس کی بڑی قدر کرتا تھا ایک موقعہ پر دیگر مقربین، وزراء وغیرہ نے بادشاہ کے اس رویہ پر اعتراض کیا۔ تو ایک روز بادشاہ نے سب کو بلایا، اور اپنی میز پر لعل وجواہرات سے مرصع ایک قیمتی گلاس بھی رکھوایا۔ اور ایک ایک وزیر کو اس کے توڑنے کا حکم دیا، مگر ہر ایک کو بادشاہ کے حکم کی تعمیل میں تامل ہوا کہ لاکھوں روپے کی مالیت کا نقصان کیوں کرکیا جائے۔ مگر یہی حکم جب ایاز کو ملا تو اس نے بغیر کسی تامل کے گلاس کو فرش پر دے مارا اور اس کو ٹکڑے ٹکڑے کردیا۔ بادشاہ غضبناک ہوا اور کہا۔ ایاز تونے یہ کیا حرکت کرڈالی اور لاکھوں روپے کا نقصان کیا ایاز نے بجائے یہ کہنے کے کہ جناب! آپ کا حکم تھا فوراً روتے ہوئے معافی کی درخواست کی۔ حضور! میں ادنیٰ غلام ہوں کم عقل ہوں یہ سراسر میری ہی غلطی ہے جس کی میں معافی چاہتا ہوں۔

محمود غزنوی نے وزراء سے فرمایا کہ تمہارا اور ایاز کا یہ فرق ہے تمہیں حکم کی تعمیل میں تامل تھا ایاز کو حکم ملا تو بے سوچے سمجھے کرہی ڈالا۔ اور جب ڈانٹ ملی تو اپنے ہی کو قصور وار ٹھہرایا۔ یہی وجہ تھی کہ آقا اپنے غلام کی عزت پر گرویدہ تھا۔

محمود غزنوی کہ ہزاراں غلام داشت ۔۔۔ عشقش چناں گرفت کہ غلامِ غلام شد

اَوْ کے مواقعِ استعمال بعض اوقات لفظ اَوْ شک کے لئے آتا ہے اور کبھی تنویع وتقسیم کے لئے بھی۔ مگر جب شک کے معنی میں مستعمل ہو تو ضروری ہے کہ اَوْ کے بعد ہمیشہ قال پڑھا جائے اور جہاں تقسیم یا تنویع کی غرض سے لایا گیا ہو تو وہاں قال پڑھنے کی ضرورت نہیں۔ لفظ او کے دو معانی میں مستعمل ہونے کا فرق ذوق سلیم اور سیاق وسباق اور قرائن سے معلوم ہوجاتا ہے۔ جب او بمعنی شک کے آیا ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی (جب صحابی ہو) کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں شک ہے کہ آیا آپؐ نے لفظ مسلم فرمایا تھا یا لفظِ مومن؟

اور اگر راوی تابعی ہو یا تبع تابعی تو اس کا معنیٰ یہ ہے کہ راوی کو اپنے شیخ کے الفاظ میں شک ہے آیا انہوں نے لفظ مسلم فرمایا تھا یا لفظ مومن۔ اسی طرح جب ہم حدیث کے الفاظ پڑھتے ہیں تو اس کے آخر میں" او کما قال علیہ الصلوٰۃ والسلام" کا اضافہ کردیتے ہیں تو مراد یہ ہوتی ہے کہ حدیث رسولؐ کا مضمون تو یہی ہے جو میں نے بیان کیا ہے مگر اس کے الفاظ میں تردد ہے۔ مگر الفاظ میں تردد ہے کہ کونسا لفظ فرمایا تھا۔ الفاظ حدیث کی تقدیر عبارت یوں ہوگی کہ اذا توضأ العبد المسلم او "قال" المومن اب اگر قال کی ضمیر کا مرجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تو صحابی کو شک ہے اگر مرجع صحابی ہیں تو تابعی کو شک ہے اگر مرجع مالکؒ ہیں تو قتیبہ کو شک ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔

مسلم اور مومن کا فرق منافق کا حکم اور ایک اشکال کا حل

یہاں حدیث میں لفظِ مسلم سے بظاہر ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ مسلم کا اطلاق جیسے مومن صادق پر آتا ہے اسی طرح منافق بھی اس کا مصداق بن سکتا ہے اور اس کو بھی مسلم کہا جاتا ہے۔ جس سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ وضو کرنے سے منافق کے گناہ بھی جھڑ جاتے ہیں حالانکہ قطعی نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ منافق کے سارے اعمال غارت ہیں۔

اس اشکال سے پانچ جواب دیئے جاسکتے ہیں (۱) امام نسائیؒ نے اس روایت کی مکمل تخریج کی ہے[1]۔ جس میں سر اور پاؤں وغیرہ کے دھونے سے ان اعضاء کے گناہوں کے جھڑ جانے کا بھی ذکر ہے نسائی کی روایت میں المسلم کے بجائے المؤمن ہی مذکور ہے اور مومن کا اطلاق منافق پر ہوتا ہی نہیں نیز نسائی کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہاں بھی المسلم سے المؤمن ہی مراد ہے لہٰذا السلم کی وہ عمومیت باقی نہیں رہی جس میں منافق کو بھی شامل کیا جائے (۲) العبد المسلم، میں عبدیت ہے جو ایک وصف ہے جب کسی وصف پر حکم مرتب ہو تو وصف علۃ الحکم کہلاتا ہے، یہاں بھی حکم کے لئے وصف عبدیت علت ہے جو منافق میں موجود نہیں۔

عبدیت اطاعت مولیٰ للغرض والحکمۃ للاجر کو کہتے ہیں اگر وضو کا مقصد تقرب الی اللہ ہے تو عبادت ہے اور عبدیت ہے اگر مقصود برودت کا حصول اور صفائی ہو تو اطاعت لغرض ہے جس کو عبدیت نہیں کہا جاسکتا اور چونکہ منافق کی اطاعت وعبادت بھی لغرض ہوتی ہے لہٰذا لفظ عبد کی وجہ سے منافق اس کے مصداق ہونے سے خارج ہوگیا۔

دراصل عبدیت میں انابت وتوبہ ہے مسلمان جب خلوص دل سے وضو کرتا ہے تو گویا اس میں رجوع الی اللہ انابت اور توبہ کا تحقق بھی ہوجاتا ہے (جو منافق کو کبھی بھی حاصل نہیں ہوسکتی) یہی وجہ تھی کہ حضرت علیؓ جب بھی وضو کرتے تو چہرے کا رنگ متغیر ہوجایا کرتا تھا کسی کے دریافت کرنے پر فرمایا کہ خدا تعالیٰ کے سامنے پیش ہونے کی تیاری کر رہا ہوں گویا وضو کرنے اور خدا کے حضور حاضر ہونے کے تصور سے انابت ورجوع الی اللہ کے آثار ان کے چہرے پر ظاہر ہو جایا کرتے تھے بہرحال بہتر توجیہ یہی ہے کہ یہاں اَوْ شک کے لئے ہے اور شک بھی امام ترمذیؒ کے اساتذہ میں قتیبہ یا انصاری کو ہوا ہے یہی روایت نسائی کے صـ۲۱ پر تفصیل سے آئی ہے وہاں چونکہ امام نسائیؒ کے استاذ کو شک ہوا ہی نہیں اس لئے اس نے بالیقین لفظ مومن ہی روایت کیا، نسائی کی روایت کی اس تصریح کے بعد بلاریب وشک ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہاں او شک کے لئے ہے۔

یہ بحث تو اس صورت میں ہے کہ حرف او تردید کے لئے ہو اور اگر حرف او کو تنویع یا تقسیم کے معنی میں لیں تو مراد یہ ہوگی کہ مسلم ومومن ہر دو اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے مغائر ہیں لیکن دونوں میں تلازم ہے فاخرجنا من کان فیہا من المؤمنین فما وجدنا فیہا غیر بیت من المسلمین۔ الآیۃ کسے بھی مومن کامل اور مسلم کامل اس وقت تک نہیں کہہ سکتے جب تک اسے مطلق ایمان کی دولت حاصل نہ ہو جیسے صرف عامل بالاسلام کو مسلم کامل نہیں کہہ سکتے۔ جب تک اسے قلبی اعتقاد حاصل نہ ہو اسی طرح صرف معتقد (جسے قلبی تصدیق تو حاصل ہو) کو مومن کامل نہیں کہہ سکتے جب تک کہ اسے عمل کی سعادت حاصل نہ ہو۔

ایمان اور اسلام میں فرق حدیث کی مناسبت کی وجہ سے اختصاراً یہاں ایمان اور اسلام کا مفہوم اور فرق بھی ملحوظ خاطر رکھنا چاہیئے۔

---

[1] عن عبد اللہ الصنابحی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا توضأ العبد المومن فتمضمض خرجت الخطایا من فیہ واذا استنثر خرجت الخطایا من انفہ فاذا غسل وجہہ خرجت الخطایا من وجہہ حتی تخرج من تحت اشفار عینیہ فاذا غسل یدیہ خرجت الخطایا من یدیہ حتی تخرج من تحت اظفار یدیہ فاذا مسح براسہ خرجت الخطایا من راسہ حتی تخرج من اذنیہ فاذا غسل رجلیہ خرجت الخطایا من رجلیہ حتی تخرج من تحت اظفار رجلیہ ثم کان مشیہ الی المسجد وصلوٰتہ نافلۃ لہ ۱۲ نسائی ج ۱ صـ۱۳ ۱۲

اسلام کا لغوی معنی گردن باطاعت نہادن اور ایمان کا لغوی معنی کسی چیز کو دل سے ماننا ہے وما انت بمومن لنا (الآیہ)۔ اصطلاحًا اسلام احکام شرعیہ کی اطاعت اور انقیادِ ظاہری سے عبارت ہے اور تصدیق قلبی و انقیاد باطنی کو ایمان کہتے ہیں۔ قرآن میں دونوں مفہوم کے اعتبار سے متغائر بھی استعمال ہوئے ہیں۔ قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا۔ الآیہ۔

مومن کامل مومن، منافق اور فاسق جس کو تصدیق قلبی اور انقیاد باطنی حاصل ہو وہ مومن کہلاتا ہے اور اگر اس کے ساتھ ساتھ اس کو انقیاد ظاہری بھی حاصل ہے تو کامل مؤمن ہے اگر صرف ظاہری انقیاد حاصل ہے اور باطنی تصدیق سے محروم ہے تو منافق ہے اور اگر منقاد بحسب الباطن ہو مگر ظاہرًا اسے انقیاد نہیں تو وہ فاسق ہے گویا فاسق وہ ہے جس کا عقیدہ ٹھیک ہے عمل خراب ہے اور منافق وہ ہے جس کا عمل ٹھیک ہے عقیدہ خراب ہے اور مومن کامل وہ ہے جس کا عقیدہ اور عمل دونوں درست ہوں

فغسل وجہہ یہاں لفظ فا میں دو احتمال ہیں (۱) تعقیب کے لئے ہو (۲) تفصیل کے لئے ہو۔ اگر فا کو تعقیب کے معنی میں لیں تو توضأ میں ارادہ بھی مقدر ماننا پڑے گا۔ اور تقدیر عبارت یوں ہوگی اذا اراد العبد المسلم الوضوء فغسل وجہہ اور یہ غسل وجہ عمل ہے اور ارادہ عمل سے مقدم ہے۔ اور اگر فا کو تفصیل کے معنی میں لیں پھر تقدیر عبارت کی ضرورت نہیں فغسل وجہہ سے وضو کی تفصیل کا بیان ہوگا۔ مگر یاد رہے کہ تطہیر بغیر ارادہ کے بھی متحقق ہو جاتا ہے جب کہ توضی کے لئے ارادہ اور نیت ضروری ہے۔

توضی اور طہارت میں نیت کا مسئلہ جب فا کو تعقیب کے لئے لیں، جیسا کہ قرآن میں بھی متعدد مقامات پر تعقیب کے معنی میں آئی ہے مثلاً اذا قرأت القرآن فاستعذ باللہ ای اذا اردت قرأت القرآن فاستعذ باللہ) تو ہماری اس توجیہ پر شوافع حضرات کی طرف سے اعتراض کیا جاتا ہے کہ وضو تو عبادت مقصودہ نہیں بلکہ عبادت مقصودہ تو صلوٰۃ ہے اور عبادت مقصودہ میں نیت ضروری ہے۔ عبادت غیر مقصودہ میں احناف نیت کے ضروری ہونے کے قائل نہیں ہیں مثلاً ایک آدمی نہر میں سے گزرا بغیر ارادہ و نیتِ وضو کے اس کے اعضاءِ وضو دھل گئے یا بارش ہونے سے بغیر نیت وضو کے اس کے اعضاء دھل گئے تو اس کا وضو ہو گیا۔ تو عبارتِ حدیث میں لفظ اراد کو مقدر ماننے اور فا کو تعقیب کے معنی میں لینے کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ عبادت غیر مقصودہ یعنی وضو وغیرہ میں بھی نیت کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ توضأ کا معنی اراد الوضوء ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہماری بحث یہاں وضو میں نہیں بلکہ طہارت میں ہے اور وضو کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) وضو برائے جواز صلوٰۃ (۲) وضو برائے اجر و ثواب۔ جب وضو صرف اس لئے کیا جائے کہ محض نماز ادا کی جاسکے تو ایسا وضو نیت پر موقوف نہیں اور اگر وضو سے اجر و ثواب کا حصول بھی مقصود ہو تو نیت کرنا ضروری ہے۔ وضو فی ذاتہ عبادت نہیں بلکہ عبادت کا وسیلہ ہے۔ اور جو امور وسائل سے تعلق رکھتے ہیں شرعًا نیت ضروری نہیں مثلاً ایسی زمین جو بول و براز سے نجس ہو چکی ہے رات کو اس زمین پر خوب بارش برستی ہے جس سے نجاست کے اثرات ختم ہو جاتے ہیں تو اب یہ زمین پاک ہو گئی جب کہ اس زمین کی طہارت کا ارادہ کسی نے بھی نہیں کیا تھا۔ احناف و شوافع دونوں اس کے قائل ہیں احناف کہتے ہیں کہ بعینہ وضو بھی زمین کی طرح عبادت غیر مقصودہ ہے اس لئے اس میں نیت ضروری نہیں ہے اور نماز وغیرہ عبادات مقصودہ سے ہیں اس لئے وہاں نیت بھی ضروری ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہاں اذا توضأ فرمایا گیا ہے اذا تطہر نہیں۔ طہارت کا معنی مطلق پاکی کا حصول ہے جس میں نیت ضروری نہیں اور یہ عام ہے وضو اور تیمم دونوں کو شامل ہے۔ توضا کا معنی وضارت اور روشنی ہے یعنی ایسا وضو جس پر وضارت اور نور مرتب ہوتا ہو جیسا کہ ایک حدیث میں وضو کرنے والوں کو آخرت میں غراً محجلین سے نوازے جانے کی بشارت آئی ہے۔ احناف حضرات ایسے وضو میں نیت کو ضروری قرار دیتے ہیں، اور اجر و ثواب کا ترتب اور وضارت بھی من اثار الوضوء[۱] سے ہے من آثار الطہور سے نہیں یعنی حدیث میں لفظ وضو آیا ہے لفظ طہور نہیں۔ لہٰذا اس حدیث میں بھی لفظ توضا اس امر کا قرینہ ہے کہ یہاں وضو مراد ہے اور وضو بھی ایسا کہ جس پر وضارت یعنی ترتب ثواب مرتب ہو۔

خروج خطایا اور جواہر و اعراض کا مسئلہ | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ وضو کے پانی سے خطایا انسان کے اعضاء و اندام سے خارج ہو کر بہہ جاتے ہیں حالانکہ خروج اور دخول جواہر کے صفات میں سے ہے اور یہاں خروج کو خطایا کی صفت قرار دیا گیا ہے جب کہ خطایا اعراض غیر محسوسہ ہیں جن کا اتصاف بظاہر لفظِ خروج سے صحیح نہیں۔ کیونکہ عوارض غیر قار الذات ہیں اور خروج ان چیزوں کا ممکن ہو سکتا ہے جو قار الذات ہوں۔ دوسری بات یہ بھی ہے کہ خروج مکان سے ہوتا ہے جب کہ خطایا کا تقرر مکان میں ہوتا ہی نہیں کیونکہ خطایا غیر قار الذات ہیں۔ جب خطایا کا تقرر اور وجود ایک مکان میں ثابت نہیں تو خروج کیسے متحقق ہوگا۔

جواب۔ اس اشکال سے متعدد جوابات کیے جا سکتے ہیں (۱) لسان نبوت کی فرمودہ ان امثال کو بغیر کسی رد و قدح کے قبول کر لیا جائے اور ان کی حقیقت اللہ تعالیٰ کو تفویض کر دی جائے اور یہی بہتر ہے (۲) خروج الشئ عن الشئ مستلزم للخلو دراصل اس حدیث میں "تشبیہ المعقول بالمحسوس" کے طریقہ پر لفظ خروج محو ذنوب سے کنایہ ہے۔ حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ خرجت بمعنی عفیت یا محیت یا غفرت لہ کل خطیئۃ کے ہیں۔ (۳) خرجت اپنے حقیقی معنی پر حمل ہے۔ اس صورت میں مذکورہ اعتراض سے جواب یہ ہے کہ ذنوب اور خطایا باطن پر بھی اثر کرتے ہیں اور طہارت ان کا ازالہ کرتی ہے جیسا کہ ایک حدیث میں آیا ہے کہ بندہ سے جب کوئی گناہ سرزد ہو جاتا ہے تو اس کے دل پر سیاہ نقطہ لگا دیا جاتا ہے جب انسان توبہ کرے وہ نقطہ مٹا دیا جاتا ہے ورنہ مسلسل گناہوں سے دل پر سیاہ دھبے لگتے رہتے ہیں یہاں تک کہ قلب سیاہ ہو جاتا ہے[۲]۔

خطایا کی اس تاثیر کو قرآن نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے کلا بل ران علی قلوبھم ما کانوا یکسبون۔ الآیہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انہ لیغان علی قلبی فاستغفر اللہ سبعین مرۃً (او کما قال) اگرچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب اطہر نہایت صاف و شفاف اور بے حد نازک اور حساس تھا اس لیے جب اللہ تعالیٰ نے ایک بار آپ سے ایک معاملہ استفسار فرمایا کہ لِمَ اَذِنْتَ لَھُم تو اس کے قبل عفا اللہ عنک فرمایا کہ اچانک اس انداز کے استفسار کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک کو غایت خشیت

---

[۱] عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان امتی یدعون یوم القیمۃ غراً محجلین من آثار الوضوء۔ الخ متفق علیہ مشکوٰۃ کتاب الطہارۃ فصل اول

[۲] ان العبد اذا اذنب ذنباً نکت فی قلبہ نقطۃ سوداء فاذا تاب ونزع واستغفر صقل قلبہ و ان عادت زادت حتی تعلو قلبہ (اخرجہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم عن ابی ھریرۃ) (م)

کی وجہ سے تحمل نہیں ہوسکتا تھا تو پہلے سے عفا اللہ عنک کہہ دیا۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حجر اسود جب جنت سے لایا گیا تو اس وقت وہ سفید چمکدار یاقوت تھا۔ "وکان اشد بیاضًا من اللبن" [1] لیکن مشرکین کے خطایا اور تلبس عصاۃ نے اس کو سیاہ کر دیا۔ ان شرعی نصوص کے پیش نظر خطایا کی تاثیر (اسواد قلب) کا خروج بھی ایک شرعی حقیقت بن جاتی ہے۔ دنیا میں گناہوں کا قلب پر اثر انداز ہونا مخفی ہے۔ لیکن قیامت کے دن ان تمام اعضاء و جوارح پر یہ اثرات نمایاں ہوجائیں گے یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ۔ یہاں حدیث میں بھی لفظ خطیئۃ سے قبل مضاف محذوف ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے خرجت من وجہہ اثر کل خطیئۃ (۴) خروج خطایا سے مراد خطایا ذوالاجسام ہیں ووجدوا ما عملوا کی تفسیر میں بیضاوی اور جلالین نے صراحتًا لکھا ہے کہ آخرت میں بعینہ وہی اعمال پائیں گے جو دنیا میں انہوں نے کئے تھے۔ اس توجیہ پر اشکال وارده سے ہم دو جواب کرتے ہیں۔

سائنسی ایجادات اور فہم حقائق

اعراض کے لئے بھی بقا ثابت ہے موجودہ سائنس نے بھی اس کو تسلیم کر لیا ہے مگر آج کے اس سائنسی دور میں بہت سے اعراض ایسے ہیں جن کو لوگ پہلے غیر قار الذات سمجھتے تھے آج ان کو قار الذات مانا جاتا ہے مثلاً ریڈیو ٹیپ ریکارڈر اور ٹی وی کے ذریعہ انسانی آوازیں اور حرکات تک محفوظ کی جارہی ہیں حتیٰ کہ زمانہ ماقبل کے لوگوں افلاں اور ارسطو کی آواز تک کو ریکارڈ میں لانے کی کوشش آج کل جاری ہے۔ اسی طرح حرارت اور برودت کے درجات آسانی سے معلوم کر لئے جاتے ہیں یہ سب اعراض ہیں جن کو آسانی سے تولا اور ناپا جا رہا ہے۔ سائنس کی اس ترقی نے "الوزن یومئذ ن الحق" کی پیشگوئی اور قرآنی حقیقت کو سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی ہے یہ تو انسانی سائنس کا کرشمہ ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انسان کے گناہ اس کے وجود کے اعضاء اور جوارح کے ریکارڈ میں محفوظ کئے جارہے ہیں تو اسے امر بعید تصور کرنا ایک سچائی اور حقیقت کا انکار ہے۔ بہرحال جس طرح مذکورہ اعراض کا محفوظ کرنا اور تولنا ایک حقیقت ہے اسی طرح انسانی اعضاء سے بھی اصل خطایا کا خروج ایک حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا

(۲) صوفیاء حضرات فرماتے ہیں کہ اس عالم جس کو ہم عالم مشاہدہ کہتے ہیں کہ ماوراء ایک دوسرا عالم بھی ہے جس کو عالم مثال اور اس کے ماوراء ایک تیسرا عالم ہے جس کو عالم ارواح کہتے ہیں جو چیزیں یہاں عالم مشاہدہ میں اعراض اور اوصاف کی صورت میں پائی جاتی ہیں وہی اشیاء عالم مثال میں مخصوص صور مثالیہ میں متحد ہوکر جواہر بن جاتی ہیں۔ جن لوگوں پر ان عوالم کی حقیقت منکشف ہوجاتی ہے تو ان کو عالم مثال کی اشیاء ایسے نظر آتی ہیں جیسے عالم مشاہدہ کی۔

اس لئے حضرات صوفیاء کرام فرماتے ہیں کہ خطایا جو عالم مثال میں جواہرات ہیں حقیقتًا بھی ان ہی کا خروج ہوتا ہے مگر تمام جواہرات کا محسوس ہونا اور مشاہدہ میں آنا ضروری نہیں۔ جیسے عقل جوہر ہے مگر محسوس نہیں ہوتی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت جبرائیلؑ اور وحی کا مشاہدہ ہوتا تھا مگر صحابہ کرامؓ کے مشاہدہ سے یہ چیز بلند تھی

---

[1] قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نزل الحجر الاسود من الجنۃ وھو اشد بیاضًا من اللبن فسودتہ خطایا بنی آدم۔ مشکوٰۃ ص۲۲۷ باب قصۃ حجۃ الوداع ۱۲۔ [2] اس کی تمثیل احادیث میں آئی ہے مثلاً آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ نماز کے ذریعہ خطایا اس طرح جھڑ جاتے ہیں جس طرح پت جھڑ (خزاں) کے زمانہ میں درختوں سے پتے جھڑ جاتے ہیں۔ (م)، ۱۲

اسی طرح خطایا بھی جواہر ہیں جو قائم بالجوارح ہیں مگر ہر ایک کے لئے ان کا دیکھنا آسان ہے اور ضروری

اونحو ھذا اگر اس کا تعلق مع الماء او مع اخر قطر الماء سے ہو تو آو شک کے لئے ہے اور راوی کو شک ہے کہ آپ نے مع الماء فرمایا یا مع اخر قطر الماء فرمایا ہے اور اگر اس کو آخر قطر الماء سے متعلق کریں تو پھر او تنفریع لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ راوی کو بعینہ الفاظ یاد نہیں ہیں مگر مراد یہی ہے جیسے عام طور پر جب حدیث پڑھی جاتی ہے تو آخر حدیث پر یہ اضافہ کیا جاتا ہے کہ او کما قال علیہ الصلوٰۃ والسلام مراد یہ ہوتی ہے کہ معنوی اتحاد تو ہے ہی مگر الفاظ کا حفظ یاد نہیں اس سے انسان اعراب کی غلطی وغیرہ کے گناہ سے بچ جاتا ہے۔ جیسے کہ امام طحاوی نحوہ وہاں لاتے ہیں جہاں معنوی اتحاد ہو اور دونوں کی مراد بھی ایک ہو۔

خرجت من وجھہ کل خطیئۃ
وضو سے گناہوں کا ازالہ اور اشکال کا حل

حدیث کے ان الفاظ کے اطلاق اور عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ جملہ خطایا صغائر ہوں یا کبائر وہ سب وضو سے معاف ہو جاتے ہیں حتی یخرج نقیا من الذنوب۔ جب کہ بعض قطعی نصوص سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے۔ اور یہی مذہب معتزلہ کا ہے اور ان کا استدلال یہ ہے کہ بعض نصوص میں کبائر کی استثناء منصوص ہے اور ان کی معافی بھی توبہ کے ساتھ مشروط ہے۔ مثلاً (۱) ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنہ یکفر عنکم سیئاتکم وندخلکم مدخلاً کریما الآیۃ (۲) ومن لم یتب فاولئك ھم الظلمون الآیۃ (۳) الصلوٰت الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ ورمضان الی رمضان مکفرات لما بینھن ما اجتنبت الکبائر (حدیث متفق علیہ) اس روایت کے پیش نظر معتزلہ کہتے ہیں کہ جب صلوٰۃ خمس جمعہ اور صیام مکفرات کبائر نہیں ہیں تو وضو جو نماز کا وسیلہ اور عبادت غیر مقصودہ ہے اس سے کس طرح کبائر کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ تو زیر بحث حدیث میں خرجت من وجھہ کل خطیئۃ اور حتی یخرج نقیا من الذنوب کی صحیح مراد کیا ہو سکتی ہے۔

جواب (۱) اکثر اہل سنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ توبہ اور حسنات کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کبائر کو معاف فرما ہی دیتے ہیں اور اگر چاہیں تو بغیر توبہ کے بھی کبائر معاف فرمادیں۔ (۱) ان اللہ لا یغفر ان یشرك بہ و یغفر ما دون ذالك لمن یشاء الآیۃ (۲) والذین لا یدعون مع اللہ الٰھا آخر (تا) الا من تاب وامن وعمل عملاً صالحًا فاولئك یبدل اللہ سیئاتھم حسنات (الآیۃ (۳) ان الحسنات یذھبن السیئات (الآیہ) اللہ تعالیٰ نہ صرف سیئات کو معاف فرما دیتے ہیں بلکہ بعض اوقات ان کو حسنات سے بھی بدل دیتے ہیں۔ جیسا کہ حدیث قرطاس میں آتا ہے کہ حشر میں ایک آدمی کے صغائر کا رجسٹر اس کے سامنے لایا جائے گا اور ایک ایک گناہ اس کو سنادیا جائے گا اپنے کثیر گناہوں کو دیکھ کر اس کو یقین ہو جائے گا کہ میں جہنم ہی کا مستحق ہوں مگر باری تعالیٰ اپنے خصوصی فضل و کرم سے اس کو اس کے ایک ایک گناہ کے بدلہ حسنات سے نوازیں گے جب وہ اپنے ساتھ باری تعالیٰ کا اس قدر کریمانہ معاملہ دیکھے گا تو پھر اپنے کبیرہ گناہوں کو یاد کر کے عرض کرے گا کہ میرے تو کچھ اور گناہ بھی ہیں جو اس رجسٹر میں درج نہیں ہوئے تو اللہ تعالیٰ ان کبیرہ گناہوں کے بدلہ بھی اس کو نیکیوں اور حسنات سے نوازدیں گے[۱]۔

مغفرت ذنوب کا معاملہ خالص اللہ کی مرضی پر ہے گناہوں کے بدلہ اللہ تعالیٰ کا یہ فضل و کرم اس کی نظیر بعینہ وہی ہے کہ ہم تو اپنے کھیتوں میں کھاد کی غرض سے غلاظت ڈالتے ہیں مگر خدا تعالیٰ کی قدرت کہ ان سے پھول پھل اگ

---

[۱] صحیح البخاری ج ۱ ص ۳۳۳ ابواب المظالم والقصاص باب قول اللہ لعنۃ اللہ علی الکذبین ۱۲

آتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اس سلسلہ میں جس قدر احادیث بھی وارد ہوئی ہیں ہم ان کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہیں اور ان میں صغائر کی تخصیص کی توجیہ نہیں کرتے مثلاً (۱) والحج المبرور لیس لہ جزاءٌ الا الجنۃ[۱]۔ الحدیث۔ حدیث میں جنت کی جزاء ہر اس شخص کے لئے منصوص ہے جس کو حج مبرور حاصل ہو اور یہ ممکن ہے کہ اس سے صغائر اور کبائر دونوں کا صدور ہوا ہو۔ (۲) السیف محاءٌ الذنوب۔ الحدیث۔ (۳) ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احیاء ولکن لا تشعرون۔ الآیۃ قرآن کی اس قطعی نص میں عمومیت ہے کہ مقتول فی سبیل اللہ خواہ وہ صغائر کا مرتکب ہو یا کبائر کا جب خدا تعالیٰ کے راستے میں شہید ہو گیا تو اس کے لئے مغفرت بھی ہے اور جنت کی دائمی زندگی بھی غرضیکہ کثیر آیات و احادیث اس امر پر دال ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہیں تو کسی نیک عمل کے جزاء میں بغیر توبہ کے بھی کبائر بھی معاف فرما دیں اس لئے متقدمین حضرات نے ذنوب کی تقسیم کے لئے بغیر مغفرتِ ذنوب کا معاملہ خواہ وہ کبائر ہوں یا صغائر اللہ تعالیٰ ہی کو تفویض کر دیا ہے کہ اگر خود رب العزت چاہیں تو کبائر بھی معاف فرما دیں اور اگر نہ چاہیں تو صغائر بھی معاف نہ کریں۔

حضرت گنگوہی کی توجیہ

(۲) حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے یہاں توجیہ کی ہے اور خوب توجیہ کی ہے کہ اس حدیث میں وضو سے گناہوں کے جھڑ جانے کی جو بشارت آئی ہے وہ مطلق اور عام ہے اور یہاں گناہوں کو صغائر اور کبائر میں تقسیم کرنا صحیح نہیں اسی لئے کہ اس حدیث میں متوضی کو العبد المسلم کہا گیا ہے اور حتی یخرج نقیا من الذنوب محض متوضی پر حمل نہیں بلکہ العبد المتوضی پر حمل ہے کسی چیز پر حکم لگاتے وقت اس کا مادہ اشتقاق ضرور ملحوظ ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی متوضی سے وہی شخص مراد ہو سکتا ہے جو اطاعت لا لغرضٍ کرتا ہو جس میں عبدیت کاملہ اور اسلام کامل موجود ہو جو وضو کرتے وقت اطاعت فرمانبرداری ذکر و استغفار اور توبہ و انابت کی کیفیت سے سرشار ہو ایسا عبد یقیناً تائب ہوتا ہے اور یہی کیفیت وہی توبہ مطلوبہ ہے جس سے صغائر و کبائر سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ (۳) اور ایک توجیہ یہ بھی کی جا سکتی ہے کہ کبائر و صغائر کی تقسیم کے بجائے ہم حدیث میں مذکورہ الفاظ کا تتبع کرتے ہیں تو لغت کے اعتبار سے ذنوب کا معنی عیوب ہے اور ذنب عیب کو کہتے ہیں اور یہ تمام گناہوں میں ادنیٰ و اضعف درجہ ہے اب مجازاً چھوٹے بڑے گناہوں پر اس کا اطلاق آتا ہے مگر یاد رہے کہ ہر ذنب (عیب) گناہ نہیں ہوتا۔ جیسے جسم پر کوئی داغ لگ گیا یا داڑھی میں بلغم اٹک گیا۔ جو عیب تو ہے مگر ذنب نہیں ذنوب کے بعد خطایا میں خطیئۃ نادرست کام کو کہتے ہیں جس میں کرنے والے کے قصد کو دخل نہیں ہوتا، مثلاً قتل خطا وغیرہ، یہی وجہ ہے کہ اس پر قصاص نہیں ہے بلکہ دیت ہے۔

سیئات اور معاصی خطایا کے بعد بھی علی حسب الترتیب گناہوں کے مراتب و درجات ہیں اور ان کا تعلق کبائر سے ہے۔ حدیثِ باب میں ذنوب اور خطایا کا ذکر ہے جو لغت کے اعتبار سے صغائر ہیں باقی رہے سیئات اور معاصی حدیثِ باب ان سے ساکت ہے[۲]۔

---

[۱] جمع الفوائد ج ۱ ص ۲۵۹ کتاب المناسک [۲] اور ایک توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ ایسے مواقع پر علی العموم آپ بعض اعمال کی مفرد خاصیت بیان فرماتے ہیں یعنی دیگر موانع و عوارض سے قطع نظر وہ اثر جو تنہا اس فعل پر مرتب ہوتا ہو۔ مثلاً آپ نے کلمہ طیبہ کا مفرد مزاج اور خاصیت یوں بیان فرمایا کہ " من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ۔ مگر یہ ایک شرعی حقیقت ہے کہ دخول جنت تب ہو گا جب دیگر عوارض موانع اور کبائر نہ ہوں ورنہ دونوں کا مخلوط اثر مرتب ہو گا مراد یہ ہے کہ نہ اولاً سیدھا جنت میں جائے گا اور نہ بوجہ گناہوں کے ہمیشہ جہنم میں رہے گا یہاں بھی وضو کی محض مفرد خاصیت اور اس پر مرتب ہونے والا اثر بتایا گیا ہے کہ وہ انسان کو گناہوں سے پاک کر دیتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ متوضی گناہوں پر مصر نہ ہو اور کبائر سے تائب ہو۔ (م)

نظر الیہا بعینیہ اشکال۔ جب باب میں نظر الیہا اور آگے بطشتہا کی ضمیر کا مرجع خطیئۃ ہے جو ایک غیر محسوس چیز ہے نہ تو نظر آسکتی ہے اور نہ اس کا بطش ممکن ہے تو پھر یہاں نظر اور بطش سے تعبیر کرنے کی صحیح مراد کیا ہو سکتی ہے۔

جواب: صنعتِ استخدام کے طریقہ سے یہاں ذکر مسبب کا ہے اور مراد سبب ہے اطلاقًا لاسم المسبب علی السبب مبالغۃً۔

اعضاءِ وضوء میں تخصیص عین کی وجہ عین کو تثنیہ لانے سے اس جانب اشارہ مقصود ہے کہ جب دونوں آنکھوں کی خطائیں معاف ہو سکتی ہیں تو ایک آنکھ کی تو بطریق اولیٰ معاف ہو جاتی ہیں اگر لفظِ عین کو مفرد لایا جاتا تو یہ وہم باقی رہتا کہ خدا جانے دونوں کے خطایا بھی معاف ہوں گے یا نہیں۔

سوال۔ گناہ زیادہ تر ہاتھ پاؤں، کان اور لسان سے ہوتے ہیں یہاں حدیث میں آنکھ اور ہاتھوں کے گناہوں کی تخصیص کیونکر مذکور ہے۔

جواب۔ حدیث باب میں اختصار ہے مصنفؒ نے بھی عام محدثین حضرات کی طرح مدعا کے اثبات کے لئے حدیث کا ایک قطعہ لے کر باقی حصہ چھوڑ دیا ہے یہ اختصار فی الحدیث نہیں بلکہ راوی کا اختصار ہے ۱۲

شرح نخبہ اور مقدمۂ مشکوٰۃ میں ہے کہ حدیث کا جو حصہ غیر متعلق مع المذکور ہو اسے ترک کر دیا جاتا ہے[1] یہی روایت نسائی کے صفحہ پر تفصیل سے مذکور ہے جس میں آنکھوں اور ہاتھوں کے علاوہ دیگر اعضاء و اندام کا بھی تفصیلاً ذکر آیا ہے[2]۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ نظر کی خطایا تمام اعضاء کی خطایا سے کثیر اور سہل ہیں نیز اس جانب بھی اشارہ مقصود ہے کہ وضو کرتے وقت آنکھ کے اندر (جو گویا محلِ گناہ ہے) پانی داخل نہیں ہو سکتا جب کہ دیگر اعضاء و جوارح (محلِ گناہ) پر پانی بہہ کر گناہوں کو لے بہاتا ہے۔ اس حدیث کی اس تصریح سے کہ آنکھ کے اندر پانی نہ پہنچنے کے باوجود بھی اس کے خطایا بہہ جاتے ہیں تو وہ اعضاء جن کو پانی آسانی سے پہنچتا اور اس پر پانی بہتا ہے سے خطایا بطریق اولیٰ جھڑ جاتے ہوں گے۔

مع الماء او اٰخر قطر الماء (۱) او شک کے لئے ہے یعنی راوی کو الفاظ میں شک ہے کہ مع الماء کے الفاظ تھے یا مع آخر قطر الماء کے الفاظ تھے۔

(۲) او بمعنی احد الامرین کے ہے اس توجیہ کے پیش نظر مراد یہ ہے کہ ایسے گناہ جن کا تعلق اعضاء کے ساتھ ضعیف اور کمزور ہے اور وہ گناہ بھی اسہل اور اضعف ہیں وہ تو اول غسل ہی سے دھل جاتے ہیں مگر وہ خطایا جو اقویٰ، اثقل اور سخت ہیں وہ پانی کے آخری قطرہ سے زائل ہو جاتے ہیں۔

ماءِ مستعمل جب اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس پانی سے ہم وضو کرتے ہیں یقیناً اس کے ساتھ گناہ مختلط ہو کر جھڑ جاتے ہیں اب یہ پانی جو وضو کے لئے مستعمل ہوا ہے شرعاً کیا حکم رکھتا ہے اس کے بارے میں اجمالاً اتنا یاد رکھیں کہ ماءِ مستعمل وہ ہے جس کو تقرب کی نیت سے استعمال کیا جائے (جس کو حدیث نے العبد المسلم سے تعبیر کیا ہے) چاہے وضو علی الوضوء کیوں نہ ہو۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ پانی نجس ہے نجاستہ غلیظۃ۔

---

[1] ان وجدت اخر بعضہ متروگا علی اختصارہ او مضمومًا الیہ تمامہ فعن داعی اھتمام اترکہ والحقہ مقدمہ مشکوٰۃ ۱۲ صفحہ ۵

[2] جیسا کہ تفصیلی حدیث امام نسائی کے حوالہ سے صـــ کے حاشیہ میں گزر چکی ہے ۱۲

امام ابو یوسفؒ ماءِ مستعمل کو نجاست خفیفہ کہتے ہیں جو بقدر ربع ثوب معاف ہے۔ امام محمدؒ اس کو طاہر غیر طہور کہتے ہیں۔ امام بخاریؒ طاہر وطہور کا حکم لگاتے ہیں۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کی نظر حد درجہ عمیق ہے آپ تقرب کی نیت سے استعمال ہونے والے پانی کو ماءِ مستعمل کہتے ہیں۔ (بخلاف اس پانی کے جو تنظیف، تطہیر یا تبرید کی غرض سے بغیر نیت تقرب کے استعمال کیا جائے کہ وہ ماءِ مستعمل نہیں ہے) اس مسئلہ میں امام اعظمؒ کا اصل استدلال زیر بحث حدیث سے ہے۔

انسانی بول وبراز کیوں ناپاک ہے امام شعرانیؒ فرماتے ہیں کہ اصل منجس گناہ ہے۔ انسان کا بدن پاک ہے اور طعام بھی لیکن بدن اور طعام اور نظام ہضم کے عمل سے جو چیز (فضلہ) تیار ہوتا ہے وہ ناپاک ہے عقلاً تو اسے بھی پاک ہونا چاہیئے تھا۔ شاید کوئی یہ کہے کہ بدبو اس کے نجس ہونے کی باعث ہے یہ بھی درست نہیں۔ اس لئے کہ کسی چیز کے بدبودار ہونے سے اس کا نجس ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے تو امام شعرانیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ اصل منجس گناہ ہے اور گناہ کا محل قلب ہے جس میں حسد بغض تکبر اور کم سے کم غفلت عن الذکر تو موجود ہی رہتی ہے اور یہ طعام اندر جا کر اس گناہ (جو اصل نجاست ہے) کے ساتھ مختلط متلبس ہو جاتا ہے اس لئے یہ بھی نجس ہو جاتا ہے قاضی عیاضؒ تمام احناف کا اس بات پر اجماع نقل فرماتے ہیں کہ انبیاء کرام کے بول وبراز پاک ہیں اس کی وجہ یہی ہے کہ انبیاء کے قلوب گناہوں سے پاک ہیں اور ان کے طعام کا اختلاط گناہ کے ساتھ آتا نہیں۔

ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں کہ آپؐ کے بول وبراز کو زمین نگل جاتی اور اس جگہ پر عطر سی خوشبو محسوس ہوتی۔

حضرت ام ایمنؓ نے جب آپ کا بول قصداً یا بلا قصد کے پی لیا تھا اور پھر بعد میں آپؐ کو اطلاع دی تو آپؐ نے فرمایا خدا تعالیٰ تیرے بدن کے تمام امراض کو زائل کر دے گا۔

بہرحال آپؐ کے بول وبراز پاک ہیں مگر آپؐ نے تعلیم امت کے لئے عام حالات میں ان کے ساتھ معاملہ وہی کیا ہے جس کا آپؐ نے امت کو حکم دیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا قول ان کی فراست اور کشف پر مبنی ہے امام اعظم ابو حنیفہؒ یہی فرماتے ہیں کہ جب وضو کرنے سے انسان کے خطایا وذنوب (جو اصل نجاست ہیں) پانی کے اختلاط سے بہنے لگتے ہیں اور پانی کے ساتھ مختلط ہو جاتے ہیں تو یقیناً پانی کو بھی نجس کر دیتے ہیں۔ جیسے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کی ایک مرتبہ کسی آدمی کے وضو کے دوران اس کے ماءِ مستعمل پر نظر پڑی تو فرمایا کہ بھائی! ماں، باپ کی نافرمانی نہ کرو۔ جب پوچھا گیا کہ حضرت آپ کو کیسے معلوم ہوا تو امام صاحب نے فرمایا کہ ماءِ مستعمل کے اجزاء میں والدین کے عاق ہونے (نافرمانی) کے اجزاء مختلط نظر آتے ہیں۔ ایسا ہی ایک واقعہ زانی کے ساتھ پیش آیا کہ امام ابو حنیفہؒ نے ماءِ مستعمل کے اجزاء میں زنا کی معصیت کے آثار کو مخلوط دیکھ کر اس کو زنا سے باز رہنے کی تلقین فرمائی۔ پھر بعد میں امام اعظم ابو حنیفہؒ نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ مجھ سے اس کشف ذنوب کا علم مرتفع کرلے۔ وجہ یہ ہے کہ اکرام مسلم ضروری ہے جب کسی انسان کے عیوب منکشف ہوتے رہیں گے تو قلباً جو احترام واکرام ضروری ہے وہ باقی نہ رہے گا کسی انسان کے عیوب اور گناہ کے معلوم ہونے سے دل میں اس کے لئے محبت کے بجائے کراہت ونفرت پیدا ہوگی۔

قول مفتی بہ آج فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے وجہ یہ ہے کہ احکام شریعت کی بنا ظاہر پر ہے اور احکام باطنی امور پر نہیں صادر ہوتے یعنی وضو کے دوران گناہ کا اختلاط پانی کے ساتھ) اس کا تعلق باطنی اور معنوی امور سے ہے۔ چونکہ

باب ماجاء مفتاح الصلوٰة الطھور حدثنا ھناد و قتیبۃ و محمود بن غیلان قالوا نا وکیع عن سفیان وثنا محمد بن بشار نا عبد الرحمٰن نا سفیان عن عبد اللہ بن

اعضاء وجوارح پر بظاہر نجاست موجود نہیں ہے اس لئے پانی کے طاہر ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ جیسا کہ امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ مگر یاد رہے کہ بحسب الدلیل بات امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ کی خوب ہے۔ امام بخاریؒ کا یہ مسلک کہ ماء مستعمل طاہر بھی ہے طہور بھی اس وجہ سے کمزور ہے کہ ایسا مسافر جس کے پاس لوٹا پانی کا موجود ہے اس کو تیمم کرنا جائز ہے۔ اگر ماء مستعمل طہور بھی ہوتا تو پھر اس کے لئے ہر بار ماء مستعمل کو محفوظ کرنے پر پھر اسی سے وضو کرنے کی اجازت ہوتی اور پانی کی موجودگی میں تیمم کے جواز کی کوئی گنجائش نہ ہوتی۔

باب۲ ماجاء مفتاح الصلوٰۃ الطھور

اس ترجمۃ الباب کے قائم کرنے سے مصنفؒ کا مقصد اس امر کو ثابت کرنا ہے کہ صلوٰۃ وضو پر موقوف ہے۔

سفیان یہاں سفیان سے مراد حضرت سفیان ثوریؒ ہیں امام زیلعیؒ نے اپنی تخریج[۴] میں اس کی تصریح کی ہے۔ اصلاً بات یہ ہے کہ سفیان نام کے دو بزرگ معروف ہیں سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ۔ دونوں کا ہم عصر ہونے کے ساتھ ساتھ اساتذہ و تلامذہ میں بھی اشتراک ہے لہٰذا جن مقامات پر دونوں کے ساتھ نسب یا نسبت کی تصریح موجود ہوتی ہے وہاں تو امتیاز آسان ہوتا ہے مگر جہاں یہ تصریح موجود نہ ہو وہاں سفیان کی تعیین میں شارحین کو سخت مشکل پیش آتی ہے۔

محمد بن الحنفیہ عن علیؓ محمدؒ علی کا بیٹا ہے مگر سند میں اس کی نسبت حنفیہ اس کی والدہ کو کی گئی ہے اگر محمد بن علی کہا جاتا تو اشتباہ رہتا اور طلبا یہ سمجھتے کہ شاید یہ بھی حضرت فاطمہؓ کے فرزند اور حسنینؓ کے سگے بھائی ہوں گے۔ اس اشتباہ والتباس کے ازالہ کے لئے مصنفؒ نے محمد بن علی کی نسبت اس کی والدہ الحنفیہ کی طرف کر دی۔

خلافت ابو بکرؓ پر ایک استدلال اہل تشیع کا یہ عقیدہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت غاصبانہ اور ظالمانہ تھی جبکہ بنو حنفیہ کی یہ باندی جس کے بطن سے محمد بن علی پیدا ہوئے حضرت ابو بکرؓ کے دورِ خلافت میں حاصل کی گئی تھی اب اگر بالفرض یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت حق نہ تھی بلکہ غصب تھا تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ حضرت ابو بکرؓ کے دورِ خلافت میں جو کچھ بھی ہوا چونکہ ایک غاصب حکومت کے تحت ہوا اس لئے سب ناحق تھا۔ تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ بنو حنفیہ کی یہ باندی بھی غاصبانہ اور ناحق طور پر حاصل کی گئی تھی تو کیا حضرت علیؓ ایک امر ناحق مغصوبہ عورت کو اپنی ام ولدہ بنانے پر راضی ہوگئے۔ جب خلافت صحیح نہیں تھی تو اس خلافت کے تحت حاصل کردہ غنیمت کس طرح صحیح ہو سکتی ہے؟ مگر حضرت علیؓ کے اس عمل سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کو حق اور اسکے تحت انجام ہونوالے جملہ امور کو بھی حق سمجھتے تھے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اہل تشیع حضرت علیؓ کا حضرت ابو بکرؓ کی مشاورت اور وزارت کے عمل کو اپنے عقیدہ کے مطابق تقیہ پر حمل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے دل سے کبھی بھی حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کو تسلیم نہیں کیا تھا۔ ہم کہتے ہیں چلئے ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مشاورت اور وزارت کی ان ذمہ داریوں میں حضرت علیؓ تقیہ کرتے رہے۔ مگر کیا حنفیہ کی اس باندی کو گھر میں ام ولدہ بنا کر رکھنا اور اس سے توالد بھی تقیہ تھا؟

---

[۴] نصب الرایہ جلد ا صفحہ۳ باب صفۃ الصلوٰۃ ۱۲ [۵] ھو محمد ابن علی بن ابی طالب الھاشمی ابو محمد الامام المعروف بابن الحنفیہ امہ خولہ بنت جعفر الحنفیہ نسب الیھا۔ مات سنۃ ثمانین کذا فی الخلاصہ وقال فی التقریب ثقۃ عالم من الثانیۃ مات بعد الثمانین۔ تحفۃ الاحوذی ج ا صفحہ۳۱ ۱۲

محمد بن عقیل عن محمد بن الحنفیۃ عن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال مفتاح الصلوٰۃ الطھور وتحریمھا التکبیر وتحلیلھا التسلیم قال ابوعیسی ھذا الحدیث اصح شئ فی ھذا الباب واحسن وعبداللہ بن محمد بن عقیل ھو صدوق وقد تکلم فیہ بعض اھل العلم من قبل حفظہ وسمعت محمد بن اسمٰعیل یقول کان احمد بن حنبل واسحاق بن ابراھیم والحمیدی یحتجون بحدیث عبداللہ بن محمد بن عقیل قال محمد وھو مقارب الحدیث وفی الباب عن جابر وابی سعید

اور کیا ایک منصوبہ عورت سے تقیۃً ہم بستری تک کر لینا حضرت علیؓ کے لئے کوئی آسان یا معمولی امر تھا؟ تقیہ تو ڈر کی وجہ سے کیا جاتا ہے۔ تو اس گھریلو اور نجی معاملہ میں حضرت علیؓ کو کونسا ڈر تھا۔ شاید یہ شیعہ حضرات حضرت علیؓ کے اس معاملہ کو متعہ سے تعبیر کریں مگر یاد رہے کہ اس کو متعہ کہنا بھی درست نہیں اس لئے کہ متعہ میں نہ تو نسب ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی اس میں میراث چلتی ہے طلاق وغیرہ بھی متعہ میں نہیں ہوتی۔ حالانکہ حضرت محمد بن الحنفیہ کا نسب بھی ثابت ہے اور انہوں نے میراث بھی حاصل کی ہے۔

قال مفتاح الصلوٰۃ الطھور حدیث باب میں صلوٰۃ کو مقفل مکان سے تشبیہ دی گئی ہے۔ مکان میں دخول تب ممکن ہے جب چابی سے قفل کھولا جائے یہاں قفل عدم طہارت یعنی حدث ہے جس کو طہارت کی چابی سے جب تک نہ کھولا جائے اس وقت تک محل صلوٰۃ میں دخول ناممکن ہے۔

جیسا کہ گذشتہ ابواب میں بھی عرض کیا گیا تھا کہ الطھور ما یتطھر بہ کو کہتے ہیں جو پانی (وانزلنا من السماء ماءً طھورا) اور مٹی (فتیمموا صعیدا طیبا) دونوں پر صادق آتا ہے جب کہ وضو ما یتوضأ بہ کو کہتے ہیں جو صرف پانی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

فاقد الطہورین کا مسئلہ اب یہاں ایک اشکال ہے کہ جب نماز کی کنجی طہور ہے یعنی پانی یا مٹی کا استعمال تو فاقد الطہورین نماز پڑھے گا یا نہیں جب کہ فقدان طہور کے وجہ سے مفتاح صلوٰۃ کا فقدان ہے اور فاقد الطہورین سے مراد وہ شخص ہے جو نہ تو پانی کے استعمال پر قادر ہو اور نہ ہی اسے مٹی میسر ہو (ایسی صورت پہلے زمانہ میں بہت کم ہی پیش آتی تھی مگر آج کل ہوائی جہاز میں اس مسئلہ سے واسطہ پڑتا ہے) جب کہ محدود پانی سے جہاز والے وضو کی اجازت بھی نہیں دیتے اور پانی کا جہاز میں گر جانے سے فنی نقصانات کا بھی خطرہ ہوتا ہے۔

ائمہ کے اقوال اور دلائل فاقد الطہورین کے متعلق امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس پر نماز کا ادا کرنا واجب نہیں بلکہ وہ انتظار کرے گا جب بھی احد الطہورین (مٹی یا پانی) کے استعمال پر قدرت حاصل ہو جائے تب اس پر نماز واجب ہو جائے گی اختصاراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ لا یصلی بل یقضی۔ مثلاً ایک آدمی کو نجاست خانہ میں بند کر دیا گیا (جیسے کہ تحریک آزادیٔ ہند کے زمانہ میں انگریز علماء کو نجاست خانوں میں بند کر دیا کرتے تھے) تو ایسے شخص پر صلوٰۃ لازم نہیں بلکہ اپنی آزادی کا انتظار کرے گا حبس کے ختم ہونے پر نماز بھی اس پر واجب ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ حدیث اذا نھیتکم عن شئ فانتھوا۔ سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث باب سے یہ معلوم ہوا کہ طہارت مفتاح صلوٰۃ ہے جیسے کسی مقفل مکان میں بغیر مفتاح کے داخلہ ناممکن ہے اسی طرح صلوٰۃ میں دخول کے لئے مفتاح صلوٰۃ کا ضروری ہے اس لئے شرعاً بغیر طہارت کے صلوٰۃ ممنوع قرار دے دی گئی ہے۔

نیز پہلے باب کی حدیث میں "لا تقبل صلوٰۃ بغیر طھور" میں طہارت کو صلوٰۃ کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے (جب لا تقبل

بمعنی لانصح کے لیں) اور یہ قاعدہ ہے کہ اذا فات الشرط فات المشروط جب وضو نہ ہوگا تو نماز بھی صحیح نہیں ہوگی۔

۲۔ دوسرا مسلک امام مالکؒ کا ہے فرماتے ہیں کہ ایسا شخص نہ نماز پڑھے اور نہ بعد میں اس کا اعادہ کرے لا یصلی ولا یقضی جیسا کہ بلغاریہ میں عشاء کی نماز نہیں پڑھی جاتی اور وجہ یہ ہے کہ وہاں عشاء کا وقت ملتا نہیں۔ غروب شمس کے ساتھ طلوع شمس ہو جاتا ہے۔ (۳) امام شافعیؒ سے چار قول منقول ہیں۔ (۴) فی الحال اس پر نماز واجب نہیں بعد میں قدرت پانے پر اعادہ واجب ہے استدلال "لاتقبل صلوٰۃ بغیر طہور" سے کرتے ہیں۔

ب۔ احتراماً للوقت فی الحال استحباباً نماز ادا کرے بعد میں قدرت حاصل ہونے پر وجوباً اعادہ ضروری ہے۔

ج۔ فی الحال وجوباً پڑھے بعد میں اعادہ ضروری نہیں۔

د۔ اس وقت میں بھی ادائے صلوٰۃ واجب ہے بعد میں طہارت کے حصول پر قادر ہو جانے کی صورت میں اعادہ بھی واجب ہوگا۔ وہذا اصح الاقوال عندہ۔

۴۔ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ فی الحال وجوباً ادا کریگا بعد میں اس پر قضا نہیں ہے یصلی ولا یقضی۔

۵۔ امام ابو یوسفؒ و امام محمد فرماتے ہیں کہ فاقد الطہورین نماز نہ پڑھے مگر احتراماً للوقت تشبیہ بالمصلین کرنا ضروری ہے نیت اور قراءت کئے بغیر رکوع و سجدہ کرنا ہے جیسے مسافر مفطر جب نصف یوم کے بعد مقیم ہو جائے تو وہ تشبیہ بالصائمین کے پیش نظر کھانا وغیرہ نہ کھائے مگر شرعاً یہ اس کا روزہ نہیں شمار ہوگا سلسے اس روزہ کی قضا کرنی پڑے گی فاقد الطہورین کو بھی جب طہارت کے حصول پر قدرت میسر آجائے تو صلوٰۃ کا اعادہ ضروری ہے۔

صاحبین کا استدلال "اذا امرتکم بشئ فافعلوا ما استطعتم" سے ہے فاقد الطہورین کو اگرچہ حصول طہارت پر قدرت حاصل نہیں مگر تشبیہ بالمصلین کی استطاعت تو رکھتا ہے۔ اس لئے اسے حسب استطاعت تشبیہ بالمصلین کر لینی چاہیئے۔ اخیر عمر میں امام ابو حنیفہؒ سے بھی صاحبین کے مسلک کو رجوع ثابت ہے اور اب فتویٰ بھی صاحبین کے مسلک پر ہے۔

تشبیہ بالمصلین کے فقہی نظائر اس نوعیت کی تشبیہ کے فقہی نظائر سے صاحبین کے مسلک کو مزید تائید و ترجیح اور تصویب حاصل ہو جاتی ہے۔

۱۔ اس بات پر اجماع منعقد ہے کہ اگر ایک حائضہ عورت رمضان میں پاک ہو جائے تو حرمت شہر کی وجہ سے بقیہ یوم کھانے پینے سے احتراز کرے تشبیہاً بالصائم۔ اور یہی حکم صبی جب بالغ ہو، طاہرہ جب حائضہ ہو، صائم کسی وجہ سے جب صوم توڑ دے، سب کو شامل ہے۔

۲۔ اگر افعال حج ادا کرتے ہوئے کسی وجہ سے حج فاسد ہو جائے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ حج کے افعال کو جاری رکھے گو اس سے اس کے ذمہ سے حج ساقط نہیں ہو جاتا۔ مگر تشبیہ بالحجاج اس کے لئے ضروری ہے اسی حج کو پھر وہ دوبارہ اگلے سال ادا کرے۔

حج میں تشبیہ بالحجاج اور صوم میں تشبیہ بالصائمین کے پیش نظر صاحبین جو تشبیہ بالمصلین کا حکم استنباط کرتے ہیں بطور تعدیہ حکم من الاصل الی الفرع اور قیاس کے۔ مگر بعد میں بشرط قدرت اس کی قضا ضروری ہے "دین اللہ احق ان یقضیٰ"۔

بلا طہارت سجدہ فاقد الطہورین کے لئے تشبیہ بالمصلین کی صورت میں بغیر وضو کے سجدہ لازم آتا ہے جب کہ فقہا کی تصریح کے مطابق بغیر وضو سجدہ کرنا ناجائز بلکہ کفر ہے۔

حدیث ہے کہ ہم نے دلائل یہ تصریح کر دی تھی کہ فاقد الطہورین تشبیہ بالمصلین تو کرے گا مگر صلوٰۃ کی نیت اور قرات نہیں کرے گا۔

اور اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ بلا وضو سجدہ اس صورت میں کفر ہے جب اہانۃً للدین ہو اور شریعت کے اس شعار (سجدہ) سے تمسخر ہو جب کہ فاقد الطہورین کا رکوع و سجدہ سے نہ تو اہانت دین مقصود ہے اور نہ تمسخر بلکہ احترام وقت اور احترام امر کے پیش نظر وہ تشبیہ بالمصلین کرتا ہے۔

اسی طرح وہ شخص جس کا دوران صلوٰۃ وضو ٹوٹ جائے اور وہ شرم کے مارے نماز میں شریک رہے اور نیا وضو کئے بغیر سجدے وغیرہ کرتا رہے تو وہ بھی کافر نہیں ہو جاتا اس لئے کہ ان سجدوں سے اس کا مقصود اہانت نہیں بلکہ شرم اور حیا کی وجہ سے ایسا کر رہا ہے جب کہ شرعاً اسے ایسا نہ کرنا چاہیئے۔

تحریمھا التکبیر و تحلیلھا التسلیم حدیث کے ان حصوں کی تشریح آگے مستقل ابواب میں آرہی ہے یہاں ترجمۃ الباب سے صرف مذکورہ حصہ کا تعلق تھا۔

ترجمۃ الباب اور متن حدیث کا تعلق مصنفین حضرات مثلاً حضرت امام بخاریؒ اور خود امام ترمذیؒ بعض اوقات حدیث کے ایک حصہ کی ترجمۃ الباب سے مطابقت اور مناسبت کی وجہ سے تمام حدیث کو اسی ترجمۃ الباب کے تحت درج کر دیتے ہیں تاکہ حدیث کی تکمیل ہو جائے۔ اس باب میں تمام حدیث کے لانے سے اصل مقصود "مفتاح الصلوٰۃ الطہور" ہے جب کہ حدیث کے باقی حصہ سے ترجمۃ الباب ثابت نہیں ہوتا بعض اوقات امام بخاریؒ ایک حدیث لاتے ہیں جو تین صفحات تک پھیلی ہوئی ہوتی ہے مگر وہاں بھی مقصود اس حدیث کا وہ جملہ ہوتا ہے جو ترجمۃ الباب کے مناسب اور ادعا کی دلیل ہو۔

قال ابو عیسٰی ھذا الحدیث اصح شیء فی ھذا الباب واحسن۔ بعض احادیث صحیح ہوتی ہیں اور بعض اصح۔ اسی طرح بعض حسن ہوتی ہیں اور بعض احسن۔ جیسے ایک شخص عالم ہوتا ہے اور ایک اعلم۔ اعلم میں مبالغہ زیادہ ہے اور عام قاعدہ یہ ہے کہ مفضل میں مفضل علیہ موجود ہوتا ہے " زید اعلم من عمر" تو یہاں نفس علم میں زید و عمر دونوں شریک ہیں۔

اصح اور احسن فی الباب کا مطلب امام ترمذیؒ بھی جب ایک حدیث کو اصح و احسن قرار دیتے ہیں تو بظاہر متبادر الی الذہن یہی ہوتا ہے کہ جب امام ترمذی اس کو اصح و احسن کہہ رہے ہیں تو اس کی مراد یہ ہے کہ اس کے علاوہ دیگر احادیث اصح و احسن نہیں ہیں۔

مگر یاد رہے کہ کسی حدیث کے بارہ میں اصح و احسن کا حکم لگانا یہ امام ترمذیؒ کی ایک اصطلاح ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ فی الواقع بھی اصح و احسن ہو جیسے کہ یہ بات ضروری نہیں کہ مفضل و مفضل علیہ دونوں ایک وصف میں شریک ہوں مثلاً تم کہتے ہو "زید اعلم من الجدار او من الحمار" تو یہاں حمار او جدار (مفضل (زید) کے ساتھ وصف علم میں شریک نہیں ہیں۔

اور جیسا کہ باری تعالیٰ فرماتے ہیں اصحاب الجنۃ یومئذٍ خیر مستقرا و احسن مقاما۔ اصحاب الجنۃ کے مقابلہ میں اہل جہنم کے مستقر و مقام میں نہ تو حسن ہے اور نہ ہی خیریت۔ خلاصہ یہ کہ بسا اوقات اسم تفضیل بغیر مفضل و مفضل علیہ کے اشتراک کے صرف تفضیلی معنی پر دلالت کرتا ہے تو امام ترمذیؒ بھی جب ایک حدیث پر اصح و احسن کا حکم لگاتے ہیں تو یہ صیغے اس کی اپنی اصطلاح کے مطابق بغیر کسی مفضل علیہ کے تصور کے محض تفضیلی معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ بخلاف حسن صحیح کے یعنی جب امام ترمذی ایک حدیث کو صحیح و حسن قرار دیں تو اس کا فی الواقع بھی ایسا ہونا ضروری ہے اور وہ یقیناً ویسی ہو گی۔

ایک اشکال یہ ہے کہ امام ترمذیؒ حدیث زیر بحث کو اصح و احسن (اس سلسلہ میں مذکورہ تمہیدی بحث ذہن میں رہے) قرار دیتے ہیں۔

جب گزر گئے راوی عبداللہ بن محمد بن عقیل کے بارے میں اس کے حفظ کی کمزوری پر بھی تصریح فرماتے ہیں جو حدیث کے ضعف پر دال ہے گویا خود امام ترمذی ایک حدیث پر اصح و احسن کا حکم لگا کر اسی حدیث کے ایک راوی کے حفظ کی کمزوری کو متکلم فیہ قرار دے کر حدیث پر ضعف کا حکم بھی لگا دیتے ہیں جو بظاہر تضاد ہے۔

اس کا جواب کسی حد تک تمہیدی گذارش میں واضح کر دیا گیا ہے اور اس نوعیت کا سوال جامع ترمذی میں بہت جگہوں پر پیش آتا ہے تو اصح و احسن کی اصطلاح امام ترمذی کی اپنی اصطلاح ہے جیسے اندھوں کی محفل میں ایک آنکھ والا آدمی موجود ہو تو تم کہتے ہو اندھوں میں آنکھ والا بینا ہے گو تم نے بہت زیادہ تعریف کی اور ایک آنکھ والے کو بینا قرار دے دیا مگر یاد رہے کہ یہ اس کی تعریف آنکھوں والوں کے مقابلہ میں نہیں بلکہ اندھوں کے مقابلہ میں ہے۔ بعینہ امام ترمذیؒ کا اصح و احسن کے حکم لگانے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جب اس عنوان کے متعلق حدیث کی سینکڑوں کتابوں کا تتبع کیا جائیگا اور کثرت سے روایات جمع کی جائینگی تو ان متعلقہ کثیر روایات میں یہ روایت اصح و احسن ہے اور بمنزلہ اس آدمی کے ہے جس کو اندھوں میں ایک آنکھ حاصل ہو جس میں عیب تو آ ہی گیا ایک گونہ کمزوری بھی ہے مگر اندھوں کی نسبت اصح ہے۔ اسی طرح حدیث باب میں عبداللہ بن محمد بن عقیل کی کمزوریٔ حفظ کی وجہ سے گو فی الواقع ضعیف ہے مگر دیگر متعلقہ کثیر احادیث کے مقابلہ میں اصح و احسن ہے خلاصہ یہ ہے کہ جس حدیث کو امام ترمذی صحیح و حسن قرار دیں وہ یقیناً قوی ہوتی ہے مگر جس کو اصح و احسن قرار دیں ضروری نہیں کہ وہ فی الواقع بھی قوی اور ایسے ہی ہو اگر قوی ہے تو فبہا ورنہ مراد وہی ہوگی جو تفصیل سے عرض کر دی گئی۔

وعبد الله بن محمد بن عقیل هو صدوق امام ترمذیؒ ان پر صدوق کا حکم لگاتے ہیں اور ساتھ اس امر کی بھی تصریح کرتے ہیں کہ اگرچہ بعض نے اُن کے حفظ کی کمزوری پر کلام کیا ہے مگر ان کی حفظ کی کمزوری کی وجہ سے ان کا متکلم فیہ ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے ان کا صدوق ہونا متاثر ہو سکے۔

کسی راوی کا ضعف حفظ حفظ میں کمزوری کے دو درجے ہیں ۱۔ اختیاری کمزوری ۲۔ غیر اختیاری کمزوری مثلاً ایک آدمی قصداً جھوٹ بولتا ہے تو وہ جھوٹ بولنے کی وجہ سے قابل اعتماد نہیں رہتا یہ کمزوری اختیاری ہے۔ مگر ایک طالب علم ایسا ہے جس نے ساری عمر جھوٹ نہیں بولا۔ زاہد بھی ہے متقی اور صالح بھی، اسباق میں بھی حاضر رہتا ہے اور محنتی بھی، لیکن تخلیقی طور حافظہ اس کا کمزور ہے۔ تو یہ حافظہ کی کمزوری غیر اختیاری ہے جس کی وجہ سے راوی کو متہم نہیں کیا جا سکتا۔

عبداللہ بن محمد بن عقیل صادق بلکہ صدوق تھے ساری عمر جھوٹ نہیں بولا۔ محدث میں بڑا عیب جھوٹ بولنا ہے۔ جھوٹ کا گناہ محدثین کبھی بھی معاف نہیں کرتے کیونکہ حدیث کا تعلق نقل سے ہے جب کسی نے نقل میں ایک بار بھی جھوٹ کو اختیار کر لیا تو محدثین نے پھر کبھی بھی اس کی طرف دیکھا ہی نہیں۔ صرف روایت ہی نہیں اگر عام گفتگو میں بھی کوئی جھوٹ بول دے تو محدثین کے نزدیک روایت حدیث میں وہ قابل اعتماد نہیں رہتا۔ محدث کا کمال صداقت ہے اور عبداللہ بن محمد بن عقیل صدوق ہے۔ جو مبالغہ کا صیغہ ہے یعنی بہت سچے ہیں مگر بات اتنی ہے کہ تخلیقی طور حافظہ میں قدرے کمزوری تھی اسی لئے قد تکلم فیہ بعض اهل العلم من قبل حفظہ۔ گویا آپ متکلم فیہ تو ہیں ہی مگر بوجہ کذب کے نہیں بلکہ حافظہ کی کمزوری کے حفظ کی کمزوری ضعف تو ہے ہی مگر جرم نہیں۔ مگر یاد رہے کہ ان کے حفظ کی کمزوری کو بھی آج کل کے حافظہ پر حمل نہ کریں بلکہ مبتلا با یہ جا رہا ہے کہ اس کا حافظہ امام زہری سفیان بن عیینہ اور ان جیسے بڑے بڑے حفاظ جو ایک ہی مجلس میں سینکڑوں احادیث کے اسناد و متون سن کر یاد کر لیتے تھے کے درجہ کا نہیں تھا۔ مگر اتنی کمزوری بھی نہ تھی کہ ہم اس پر اعتماد ہی ترک کر دیں وجہ یہ ہے "سمعت محمد بن اسمٰعیل۔ امام محمد بن اسمٰعیل بخاری جیسے محتاط محدث

باب ما یقول اذا دخل الخلاء حدثنا قتیبۃ وھنّاد قالا نا وکیع عن شعبۃ عن

فرماتے ہیں کہ احمد بن حنبل، اسحٰق بن ابراہیم اور حمیدی جیسے حد درجہ محتاط جبال العلم ان کی روایت کو قبول کرتے اور اس سے احتجاج واستدلال بھی کرتے تھے۔ تو اس سے خود بخود اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عبداللہ بن محمد بن عقیل کا حافظہ کس قدر تھا۔ لہٰذا اس کو آج کل کے حافظہ پر قیاس کرنا حد درجہ جہالت ہوگی۔ قال محمد وھو مقارب الحدیث یہ تعدیل کے دیگر کلمات ہیں مثلاً شیخ، ثقہ، امین، حجۃ، حافظ، حاکم کی طرح ثقاہت کا ایک درجہ ہے بعض اسے تعدیل وثقاہت کا تیسرا درجہ اور بعض پانچواں درجہ قرار دیتے ہیں[۵]۔

مقارب الحدیث کے ہم یہاں دو معنی کرتے ہیں۔ (۱) اپنی روایات واحادیث کو دوسرے محدثین کے ذہن کے قریب کر دیتا ہے۔ جو ان کے لئے قابل قبول ہوتا ہے۔ (۲) اپنی احادیث کو دیگر اکابر محدثین جو مجمع القبول ہوتے ہیں کے احادیث ومرویات کے مشابہ کر دیتا ہے مثلاً ایک آدمی دس گز چھلانگ لگاتا ہے اور دوسرے پونے دس تو گویا دوسرے نے اپنے کو پہلے کے قریب کر دیا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ امام زہری، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ جو احادیث بیان کرتے ہیں اور جس طرح ان کی احادیث مقبول وقابل احتجاج واستدلال ہوتی ہیں اسی طرح اس کی احادیث بھی ان کے قریب ہی ہوتی ہیں۔
مقارب مفاعلہ کے باب سے ہے جس میں تقارب جانبین سے ہے گویا ہر دو طرفین مقارب بھی ہیں[۶]
۲۔ یا ان کی روایت درجہ قبولیت کے قریب ہو جاتی ہے

باب اذا دخل الخلاء خلا کا لغوی معنٰی عام ہے ہر خالی مکان کو خلاء کہتے ہیں چونکہ یہاں خلا میں الف لام عہدی ہونے کی وجہ سے عمومیت باقی نہ رہی اس لئے کنایۃً موضع قضاء الحاجت یعنی بیت الخلاء مراد ہے۔ قضاء حاجت کے وقت کشف عورت کی ضرورت کے پیش نظر چونکہ انسان تخلی چاہتا ہے اس لئے اس کا نام بھی خلاء رکھ دیا گیا جب ایک چیز پر تصریح قبیح ہو اور اس کو بطور استعارہ وکنایہ دوسرے الفاظ سے تعبیر کیا جائے اس کو صفت تنزیہ کہتے ہیں بیت الخلاء کے جس قدر نام[۷] بھی احادیث میں آئے ہیں وہ سب اسی قبیل سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے لفظ الغائط میں یہی تعبیر اختیار کی ہے کہ الارض المنحدرہ کو قضائے حاجت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ تستر رہے تو اسے الفاظ سے تعبیر کر دیا۔

باب کی ترتیبی حیثیت یہاں اشکال ہے کہ ابواب الطہارت کا عنوان قائم کرنے کے بعد طہارت کے مسائل ذکر کرنا چاہیئے مگر مصنفؒ نے بجائے مسائل طہارت کے آداب خلا جو ضد طہارت ہیں کا ذکر یہاں چھیڑ دیا بظاہر یہ غیر

---

[۵] علامہ جلال الدین سیوطی نے امام نوویؒ کی رائے کے مطابق تعدیل کے تیسرے درجے میں اور دوسرے علماء کی رائے کے مطابق تعدیل کے پانچویں درجہ میں شمار کیا ہے۔ م [۶] مقارب بالفتح اور بالکسر دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے مگر بالکسر پڑھنا اولے ہے جب بالکسر پڑھیں تو مراد یہ ہے کہ "حدیثہ یقارب حدیث غیرہ" بالفتح پڑھیں تو مراد یہ ہے کہ حدیث غیرہ یقارب حدیثہ"۔ اگرچہ مقارب الحدیث کے تعدیل یا جرح سے ہونے میں اختلاف ہے مگر راجح یہی ہے کہ یہ تعدیل سے ہے جیسے کہ خود امام ترمذیؒ نے متعدد مقامات پر ثقہ مقارب الحدیث، ثقہ وقوی ومقارب الحدیث کے الفاظ سے تصریح کی ہے۔ معارف سے ملخصا۔ ص۴۵ [۷] مثلاً الکنیف، الحش، المرفق، مرحاض، منضع، مستراح، الغائط، المذہب وغیرہ یہ سب مسمّیٰ واحد سے کنایات ہیں۔ (م)

عبد العزیز بن صهیب عن انس ابن مالک قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء قال اللھم انی اعوذ بک قال شعبۃ وقد قال مرۃ اخری اعوذ باللہ من الخبث والخبیث اوالخبث والخبائث وفی الباب عن علی وزید بن ارقم وجابر وابن مسعود قال ابوعیسی حدیث انس اصح شئ فی ھذا الباب واحسن وحدیث زید بن ارقم فی اسنادہ اضطراب روی ھشام الدستوائی وسعید بن ابی عروبۃ عن قتادۃ وقال سعید عن القاسم بن عوف الشیبانی عن زید بن ارقم وقال ھشام عن قتادۃ عن زید بن ارقم ورواہ شعبۃ و معمر عن قتادۃ عن النضر بن انس وقال شعبۃ عن زید بن ارقم وقال معمر عن النضر بن انس عن ابیہ قال ابوعیسی سألت محمدا عن ھذا فقال یحتمل ان یکون قتادۃ روی عنھما جمیعا حدثنا احمد بن عبدۃ الضبی نا حماد بن زید عن عبد العزیز بن صُھیب عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا دخل الخلاء قال اللھم اعوذ بک من الخبث والخبائث ھذا حدیث حسن صحیح

موزوں ہے اور یہی سوال ابوداؤد کی ترتیب پر بھی وارد ہوتا ہے
جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کا مقصود بھی طہارت ہی کے احکام کا بیان کرنا ہے مگر چونکہ طہارت خلاء پر موقوف ہے لہذا موقوف علیہ کا بیان مقدم کر دیا۔ باقی رہا یہ سوال کہ خلاء کے موقوف علیہ ہونے کی دلیل کیا ہے تو جواب یہ ہے کہ طہارتِ شرعی تب حاصل ہوتی ہے جب انسان قضائے حاجت کی غرض سے بیت الخلاء کو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ حدیث میں اس آدمی کی نماز کو مکروہ کہا گیا ہے کہ جس نے قضائے حاجت کی خواہش کے باوجود بھی یعنی حاقن ہوتے ہوئے نماز پڑھی۔ بلکہ فقہ کی کتابوں میں فقہاء حضرات نے یہ تصریح کی ہے کہ حاقن (جس کو شدت سے بول کا تقاضا ہو) حاقب (جس کو براز کا تقاضا ہو) اور حازق (جس کو خروج ریح کا شدید تقاضا ہو) کی نماز مکروہ تحریمی ہے۔ چونکہ لغت میں طہارت کا معنی ازالۃ النجاست ہے۔ طہارت سے قبل نجاست کا ہونا ہی ضروری ہے تاکہ ازالہ متحقق ہو سکے اور نجاست کا تحقق تب ہوتا ہے جب انسان استفراغ کی غرض سے بیت الخلاء کو جاتا ہے گویا بول و براز سے استفراغ کی معتاد صورت خلا کو آنا جانا ہے جو طہارت کا موقوف علیہ ہے۔ اس لئے امام ابوداؤدؒ نے طہارت کے مسائل شروع کرنے سے قبل اپنی سنن میں استنجاء اور خلاء کے مسائل کو بیان فرمایا۔ جب کہ امام ترمذیؒ نے پہلے تین ابواب میں طہارت کے مسائل بیان فرمائے اس کے بعد خلاء کے مسائل کو شروع کر دیا اس کے بعد پھر طہارت کے مسائل کو بیان فرمائے گا۔ اس اعتبار سے گویا امام ابوداؤد کی ترتیب بہتر اور خوب ہے۔ یہی اعتراض وہاں ابوداؤد کی سنن میں اور یہاں امام ترمذی کی جامع پر وارد ہوتا ہے۔ کہ یہاں اصلاً بحث تو طہارت کی ہے۔ خلاء کے مسائل کا اس سے کیا مناسبت ہے کہ امام ابوداؤد نے اولاً ان کا بیان ضروری سمجھا اور یہاں ہر دو جگہ پر یہی جواب دیا جاتا ہے کہ اگرچہ مقصود بالذات طہارت کے مسائل کا بیان کرنا ہے مگر موقوف علیہ طہارت ہونے کی وجہ سے ذکر کیا۔

خروج نجاست کیوں موجب تنجس ہے؟ یہاں ایک عقلی اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب نجاست بدن میں تھی جو نجاست کا ظرف ہے تو اس شخص پر تنجس کا حکم لگانا ایک مناسب بات تھی۔ کیونکہ واقعۃً بھی اس میں نجاست موجود ہے مگر جب نجاست خارج ہو جائے تو گویا نجاست کا برتن خالی ہو گیا اب چاہیئے کہ اس برتن (جسم) کو طاہر

کہیں مگر یہاں تو خروج نجاست کے بعد بدن پر ناپاکی کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔ حالانکہ ناپاکی تو دخولِ نجاست سے ہونی چاہیے خروج نجاست سے جب کہ خروج نجاست تو طہارت کا باعث ہے مثلاً کپڑے کو دھویا اور نجاست خارج ہوئی تو کپڑا پاک ہو گیا۔ یہاں بھی بظاہر عقلی طور پر یہی معلوم ہوتا ہے کہ خروج نجاست کے بعد بدن کو پاک ہونا چاہیے نہ کہ ناپاک۔

مخارج نجاست کے علاوہ دیگر اعضاء کیوں واجب الطہارت ہیں

(۲) ایک اور بات قابل غور ہے کہ خروج نجاست کے بعد محل نجاست کا جس قدر بھی تلوث ہوا ہے مثلاً حشفہ یا حلقۂ دبر نجاست کے لگنے سے ناپاک ہو گئے۔ تو اب صرف ان ہی کو دھونا چاہیے گویا نجاست جس برتن میں تھی اس سے خارج ہو گئی اب اس برتن کو دھو ڈالنا چاہیے تاکہ طہارت کاملہ حاصل ہو جائے۔ مگر شرعاً حکم یہ ہے کہ مکمل وضو کیا جائے گویا ایسے مقامات (اعضاء) کو دھویا جائے جہاں سرے سے نجاست لگی ہی نہیں جب کہ بعض اوقات تو جب محل نجاست قدرِ درہم یا اس سے کم ملوث ہو تو اس کا دھونا بھی فرض نہیں بلکہ بعض حالات میں صرف ڈھیلے کے استعمال پر بھی اکتفا جائز ہے اور خروج ریح کی صورت میں ڈھیلے کی بھی ضرورت نہیں۔ مگر محل نجاست کے علاوہ دیگر اعضاء کا دھونا فرض ہے۔ اشکال یہ ہے کہ نجاست ایک جگہ لگی تھی اس کا اصل برتن ایک تھا اور دھونے کا حکم دوسرے عضو کے لئے فرض قرار دیا گیا۔ گویا جو ملوث نہ تھا اس کا دھونا فرض قرار دیا گیا اور جو ملوث تھا وہاں بعض صورتوں میں رعایت بھی برتی گئی۔

اشکال اول کا جواب

(۱) اسلامی احکام انسانی عقل پر موقوف نہیں ہیں یہ ضروری نہیں کہ شرعی حکم کی اصل علت انسانی عقل کی سمجھ میں آسکے بلکہ بعض احکام ایسے بھی ہیں جو انسانی عقل کی سمجھ سے بالاتر ہیں (احکام کا عقل سے بالاتر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خلاف عقل بھی ہیں)

۲۔ اصل میں خروج نجاست بذاتہٖ منجس نہیں ہے بلکہ خروج نجاست اس بات کی دلیل ہے کہ اوعیۂ نجاست (نجاست کے برتن) کا امتلاء ہو گیا ہے اور ظروف نجاست بھر گئے۔ ہمارے بدن میں بھی بول و براز کے علیحدہ علیحدہ ظروف ہیں۔ اب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ بدن کے پاک و نجس ہونے کا معیار کیا مقرر کریں اگر پاکی کا انحصار خلو عن النجاست پر ہو تو نجاست تو ہر وقت جسم میں رہتی ہے تو بدن کسی وقت بھی پاک نہیں رہ سکے گا۔ اس لیے کہ بدن ہر وقت خون غلاظت اور نجاست سے آلودہ رہتا ہے مثانہ، معدہ اور آنتوں میں کچھ نہ کچھ نجاست ہر وقت موجود رہتی ہے اگر محض وجودِ نجاست کی وجہ سے بدن پر نجاست کا حکم لگائیں تو پھر انسان کا بدن کسی وقت بھی پاک نہ ہو سکے گا ہر وقت نجس ہی رہے گا، ہاتھ نجس، پاؤں نجس، زبان اور آنکھ نجس اور پھر نجاست کی وجہ سے کام ممنوع و مکروہ نتیجۃً حرج عظیم ہو گا۔ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں کیونکہ یہ ناممکن ہی ہے۔ کہ بدن سے نجاست من کل الوجوہ زائل ہو جائے اب ہم نجاست کے اس معیار کو معلوم کریں گے جس کی وجہ سے طہارت فرض ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ہم اُن ظروف کو جن کو اللہ تعالیٰ نے انسان کے وجود میں فضلات اور نجاست کے لئے رکھا ہے دیکھتے ہیں کہ وہ کتنی نجاست کے حامل ہیں اور ان میں نجاست کی مقدار کتنی ہو جس سے نجاست لازم آئے۔ اگر ان ظروف میں کوئی خاص مقدار مثلاً قطرہ، قطرتین، نصف، اس سے بڑھ کر ثلثین کو نجاست کا معیار قرار دے دیں تو اسے بھی لزوم طہارت کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا اس لئے کہ نجاست کے اس معیار کو معلوم کرنا ہمارے لئے آسان نہیں کیونکہ نجاست کے اوعیہ مخفی ہیں اور ہمیں نہ تو علم حضوری حاصل ہے اور نہ حصولی اور نہ ہی ہم ہر وقت کوئی ایسا تھرمامیٹر لگا سکتے ہیں اور نہ ہی ہر وقت ایکسرے ممکن ہیں۔ اور اگر معیار ظرف کا بھر جانا (امتلاء) قرار دیں تو اس کا معلوم ہونا آسان ہے ظرف جب بھر جائے تو چھلک پڑتا ہے تیل کی بوتل بھر جائے تو چھلک پڑتی

ہے پانی سے برتن بھر جائے تو چھلک پڑتا ہے اسی طرح انسان کے اوعیۂ نجاست جب بھر جاتے ہیں تو بہنے کا تقاضا کرتے ہیں اور قضائے حاجت کا احساس ہونے لگتا ہے۔

لہذا اشکال اول سے جواب یہ ہے کہ خروج نجاست سے بدن کے نجس ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا بلکہ یہ تو نجاست کے ظرف کی امتلاء کی علامت ہے اور اوعیۂ نجاست کا امتلاء موجب نجاست ہے یہ بول و براز دال علی النجاست ہیں اس کی نظیر بعینہٖ وہی ہے جو متوفی عنہا زوجہا کی عدت میں ہے جس سے مقصود یہ امر معلوم کرنا ہوتا ہے کہ اس عورت کا رحم اپنے خاوند کے نطفہ کے ساتھ مشغول ہے یا نہیں حقیقت واضح ہو جانے پر نکاح کی اجازت دے دی جاتی ہے یا جس طرح احکام سفر میں تخفیف کی اصل علت مشقت ہے جس کا معیار معلوم نہیں لہذا سفر کو مشقت کے قائم مقام کرکے احکام میں تخفیف کردی گئی۔

طہارت ونجاست اور روح وجسم کا تعلق

دوسرے اشکال سے جواب یہ ہے کہ جب خروج نجاست جو اوعیہ نجاست کے امتلاء کی علامت ہے کل جسم نجس ہو جاتا ہے تو روح بھی اس سے متاثر ہوتی ہے روح اور جسم کے درمیان گہرا تعلق ہے جسمانی تکلیف سے بھی روح متاثر ہوتی ہے جسمانی تکلیف کے وقت تم جو یہ کہتے ہو کہ طبیعت خراب ہے یہ طبیعت کی خرابی بھی روح کا متاثر ہونا ہے۔ روح اگر خوش ہے تو جسم بھی تر وتازہ رہے گا ایسے لوگ بھی ہیں کہ جن کی روح مہمانوں کو کھانا کھلانے پر خوش ہوتی ہے جب وہ اوروں کو کھانا کھلا رہے ہوتے ہیں تو ان کی خوشی کا یہ عالم ہوتا ہے خود کئی کئی روز تک کھانا نہیں کھاتے۔ دیکھئے کھانا نہیں کھا رہے اور جسم کو کچھ بھی نہیں مل رہا مگر اس کے باوجود خوش ہیں اور ان کے کام اور حرکات وسکنات میں کوئی فرق بھی نہیں آتا جب روح پریشان ہوتی ہے تو جسم کو خوب کھانے کھلائے جائیں آسائش وآرام کے اسباب مہیا کئے جائیں۔ مگر روحانی نشاط حاصل نہیں ہوتا۔ روح اور جسم میں تلبس ہے۔ یہ تو مناطقہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جسم اور روح کا آپس میں تعلق ہے مگر وہ حلول کے قائل نہیں بلکہ وہ اس تعلق کو تدبیر و تصرف کا تعلق کہتے ہیں۔ شریعت بھی ہر دو کے گہرے تعلق کی قائل ہے اور روح کا جسم میں حلول مانتی ہے۔

اصلاً عبادت تو روح کرتی ہے اور جسم اس کا تابع ہے جب سارا جسم نجس ہو جاتا ہے تو جسم کی نجاست کا اثر روح پر بھی ہوتا ہے کیونکہ دونوں آپس میں لازم ملزوم ہیں مثلاً جب خروج نجاست ہو جائے یا خروج منی ہو جائے تو اس وقت طبیعت منقبض ہو جاتی ہے۔ یہ طبیعت کا انقباض، روح کا متاثر ہونا ہے پھر جب وضو اور غسل کر لیا جائے تو طبیعت میں تازگی اور نشاط پیدا ہو جاتا ہے۔ اب جب کہ روح ہم سے پوشیدہ ہے وہ ایک جسم لطیف ہے۔ ہوا کی طرح ہم اسے بھی نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ نہ وہ ہمارے قبضہ میں آسکتی ہے اور نہ ہی ہم اسے محسوس طور دیکھ سکتے ہیں جسم کی نجاست کی وجہ سے وہ بھی نجس ہو جاتی ہے لہذا ضروری ہے کہ اس کی طہارت و پاکیزگی بھی کی جائے تاکہ فرحت وسرور اور طبعی نشاط حاصل ہو۔ اب وہ اعضاء واندام جو روح کے خادم ہیں اور جن پر روح کے انقباض ونشاط کا ظہور ہوتا ہے۔ اور جن سے روح متاثر بھی ہوتی ہے شریعت نے ان کے دھو ڈالنے کا حکم دے دیا کیونکہ جسم کی طہارت موجب طہارت روح ہے اور جسم کی نجاست موجب نجاست روح ہے۔

بعض صورتوں میں سارا بدن اور بعض میں مخصوص اعضاء دھوئے جاتے ہیں۔ خروج منی اور حیض ونفاس سے سارے بدن کا غسل ضروری ہے چونکہ یہ تینوں نادر الوقوع ہیں اس لئے یہاں اصل حکم (سارے بدن کا دھونا) کو برقرار رکھا گیا ہے۔ اور عام قضائے حاجت وغیرہ سے چند مخصوص اعضاء کا دھونا یہ بھی شریعت کا احسان ہے کہ جو نجاست روزمرہ بیسیوں مرتبہ ہم کرتے ہیں اس میں تمام بدن کے دھونے کے بجائے وضو کا حکم دے دیا لیس علیکم فی الدین من حرج

"ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج" ورنہ کثیر البول آدمی بیچارہ تو بس غسل ہی کرتا رہتا۔ چونکہ قضائے حاجت کثیر الوقوع ہے اور لوگوں پر حرج کا باعث اس لئے شارع علیہ السلام نے اعضائے رئیسہ کے علاوہ زائد کے غسل کو مستثنیٰ کر دیا۔ اور بدن کے مراکز کے دھو ڈالنے کو گویا تمام بدن کے قائم مقام قرار دے دیا۔ انسان کے بدن کی تمام مشینری کے دو بڑی مرکزی قوتیں اور اس کے دو خادم ہیں ۱۔ قوت علمی ۲۔ قوت عملی۔ روح انسانی بدن میں مثل بادشاہ کے ہے اور یہ دونوں قوتیں ان کی رعایا ہیں۔

۱۔ قوت علمی۔ سر قوت علمی کا مرکز ہے جس میں حس مشترک خیال وہم اور حافظہ اور متصرفہ سب موجود ہیں۔ چہرہ اور اس کے متعلقہ اعضاء اس کے خادم ہیں مثلاً جب بھی آنکھ دیکھتی ہے کان سنتے ہیں ناک سونگھتی ہے تو فوراً دماغ کو مطلع کر دیتے ہیں اور اس خادم چہرہ میں قوائے خمسہ قوت لامسہ قوت ذائقہ قوت شامہ قوت سامعہ اور قوت باصرہ سب موجود ہیں۔ یہ سب دماغ کے خادم اور جاسوس ہیں ہر ایک اپنی ڈیوٹی کے مطابق شئی حاصل کرتا اور دماغ کو حاضر کر دیتا ہے۔

۲۔ قوت عملی۔ اس کا اصلی مرکز رجلین ہیں جو انسان کے متحرک رہنے چلنے پھرنے اور کام کاج کا ذریعہ ہیں حتیٰ کہ موٹر بسیں اور سائیکل سب پچھلے پاؤں کی وجہ سے متحرک رہتے ہیں اور اگلے پاؤں (ہاتھ) ان کے تابع ہوتے ہیں۔ گویا پاؤں قوت عملی کا مرکز ہیں اور ہاتھ اس کے خادم ہیں۔ اب شریعت نے بجائے سارے جسم کے دھونے کے قوت علمی و قوت عملی اور ان کے خادم کو دھونے کا حکم دے دیا۔

ایک فائدہ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین الآیۃ۔ اس آیت میں خادمین کے دھونے کا حکم اول دیا گیا ہے حالانکہ بظاہر عقل یہ کہتی ہے کہ مخدوم و آفیسرز کو تقدیم حاصل ہو اور یہی احترام و ادب کا تقاضا بھی ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ عمل اور کام کرتے وقت بہ نسبت مخدوم و آقا کے خادم ہی زیادہ آگے رہتا ہے۔ مخدوم تو صرف حکم و اشارہ کرتا ہے اس لئے وضو چونکہ عمل ہے اس عمل میں خادم زیادہ مشغول رہے اس لئے اس کو مقدم کر دیا اور فرمایا فاغسلوا وجوھکم۔ وجہ قوت علمی (راس) کا خادم ہے۔ چونکہ قوت علمی قوت عملی سے اشرف ہے اس لئے اس کو مقدم کیا۔ وایدیکم۔ چونکہ قوت عملی قوت علمی سے رتبتہً کم درجہ ہے لہٰذا اس کا خادم (ایدین) بھی قوت علمی کے خادم (وجہ) سے رتبتہً کم ہوگا اس لئے وجہ کے دھونے کے بعد یدین کے دھونے کا ذکر کیا۔ چونکہ آقا و مخدوم "مزدوروں اور عام خدام کی طرح تو کام نہیں کرتے۔ مگر حکم و اشارہ تو کرتے ہیں اس لئے فرمایا" وامسحوا برؤسکم" رؤوس گویا آقا اور آفیسرز ہیں۔ آفیسرز کا کام تھوڑا اور بعض اوقات محض سر ہلانا ہوتا ہے اس لئے ان کو بجائے دھونے کے مسح کرنے کا حکم دے دیا تاکہ افسر کا عمل خفیف ہو۔ وارجلکم۔ پاؤں قوت عملی کا مرکز ہیں جو قوت علمی سے رتبتہً مؤخر اور کم ہے اس لئے ذکر بھی اس کو مؤخر کر دیا۔ عام حالات میں پاؤں کے بھی دھونے کا حکم ہے مگر چونکہ ان کا مقام بھی آقا و آفیسرز کا ہے اس لئے ان کے اصل رتبہ کا لحاظ کرتے ہوئے خفین کے وقت مسح کا حکم دے دیا۔

جب یہ چاروں اعضاء رئیسہ روح کے فرحت و نشاط اور قبض و بسط کے مظہر ہیں جب وضو میں ان کو دھو لیا تو گویا حکماً سارے بدن کا غسل ہو گیا جب سارا بدن پاک ہو گیا گویا روح کی بھی صفائی ہو گئی۔ لہٰذا یہ اعتراض ہی باقی نہ رہا کہ خروج نجاست سے جو محل نجس ہو جاتا ہے بس اس ہی کو دھونا چاہیئے۔ اور دوسرے اعضاء غیر ملوثہ کی طرف تعدی نہیں ہونی چاہیئے۔ کیونکہ اصلاً ہم نے روح اور سارے بدن کی صفائی کرنی تھی۔ خروج نجاست سے گویا اوعیۂ نجاست کا امتلاء معلوم ہوا جو موجب نجاست بدن ہے اور اعضائے رئیسہ کی طہارت موجب طہارت بدن ہے اور طہارت بدن موجب طہارت روح ہے۔

باب مایقول اذا خرج من الخلاء **حدثنا** محمد بن حُمَید بن اسمٰعیل نا مالك بن اسمٰعیل عن اسرائیل عن یوسف بن ابی بُردۃ عن ابیه عن عائشۃ قالت کان النبی صلی الله وسلم اذا خَرَجَ من الخلآء قال غُفرانك **قال** ابوعیسٰی ھٰذا حدیث حسن غریب لا نعرفہ الا من حدیث اسرائیل عن یوسف بن ابی بُردۃ وابو بُردۃ بن ابی موسٰی اسمه عامر بن عبد الله بن قیس الاشعری ولا یعرف فی ھذا الباب الا حدیث عائشۃ

باب مایقول اذا خرج من الخلاء۔ حدثنا محمد بن حمید بن اسماعیل جامع ترمذی کے شارحین تصریح کرتے ہیں کہ امام ترمذی کے اساتذہ میں اور اس زمانہ کے رواۃ میں محمد بن حُمید نام کا کوئی شخص اور راوی نہیں ہے اور اصل میں یہ نام محمد بن اسمٰعیل تھا جو امام بخاریؒ کا نام ہے۔ حمید زائد ہے جو کاتب کی غلطی اور سہو سے لکھا گیا۔ ہمارے پاس ہندوستان کا نسخہ ہے جس کی عبارت آپ کو معلوم ہے جب کہ دیگر مختلف نسخوں میں یہ عبارت قدرے تغیر سے منقول ہے[1]۔

قال غفرانك دو وجہ سے منصوب ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ مفعول بہ ہے یعنی اسئل غفرانك یا اطلب غفرانك اور بعض نے مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب قرار دیا ہے اس صورت میں اس کا عامل محذوف ہے یعنی "اغفر غفرانك"[2]

بعد الفراغ من الخلاء استغفار کی حکمت کہا جا سکتا ہے کہ طلبِ مغفرت تب ہوتی ہے جب پہلے معصیت ہو یعنی طلب مغفرت سبقِ معصیت کا تقاضا کرتی ہے قضائے حاجت نہ تو معصیت ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے معصیت کا صدور ممکن ہے بلکہ انبیاء کرام تو معصوم عن الخطا ہیں۔ نیز عام انسانوں کا بیت الخلاء کو قضائے حاجت کے لئے جانا ایک طبعی تقاضا ہے اگر وہاں ذکر الٰہی سے سکوت اور مجاورت مع الشیاطین آ گئی ہے تو وہ بھی ایک ضرورت اور طبعی تقاضے کی بنا پر۔ اور شارع علیہ السلام کا حکم بھی یہی ہے کہ اس تقاضا کو پورا کرو۔ طبعی امور سے رکنے پر انسان مکلف نہیں۔ لہٰذا یہاں بعد الفراغ من الخلاء پر استغفار کی صورت میں طلب مغفرت کے وظیفہ میں کونسی مصلحت اور مناسبت ہو سکتی ہے تو اس کی توجیہ کئی طرح کی جا سکتی ہے۔ (۱) نفسِ قضائے حاجت اگرچہ معصیت اور خطا نہیں لیکن ایک گونہ قصور اور من وجہٍ خطا کو مستلزم ہے جس کو ہم محرومیٔ ذکر سے تعبیر کر سکتے ہیں اور اسی سے استغفار کیا جاتا ہے۔

اب یہ اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ جس طرح قضائے حاجت اختیاری نہیں اسی طرح ذکر سے محرومی بھی اختیاری نہیں بلکہ ہر دو غیر اختیاری امور ہیں اور جو امور غیر اختیاری ہوں ان سے طلب مغفرت پر انسان مکلف نہیں۔

---

[1] ابن العربی مالکی نے عارضۃ الاحوذی کے متن ص۲۱ میں اس سند کو یوں نقل کیا ہے حدثنا محمد بن اسمٰعیل حدثنا حمید اور بعض نسخوں میں حدثنا احمد بن محمود بن اسماعیل منقول ہے۔ بعض ایسے بھی ہیں جن میں حمید نقل ہی نہیں کیا گیا اور صحیح بھی یہی ہے اس لئے کہ امام ترمذی کے اساتذہ میں نہ تو محمد بن حمید نام کا کوئی راوی ہے اور نہ ہی محمد بن اسماعیل یعنی امام بخاری کے اساتذہ میں کوئی حمید ہے اور نہ ہی اسماء الرجال کی کتب میں کوئی احمد بن محمد بن اسماعیل نام کا کوئی راوی موجود ہے۔ (م) ۱۲

[2] اور یہی صورت اولیٰ بھی ہے اس لئے کہ شیخ رضی نے تصریح کی ہے کہ جب مصادر اپنے فاعل یا مفعول کی طرف بواسطہ حرف جر یا بغیر واسطہ کے مضاف ہوں تو وہاں پر مفعول مطلق کے عامل کو حذف کرنا قیاساً واجب ہے لہٰذا یہاں بھی غفرانک کا عامل قیاساً وجوباً حذف ہے۔ م

۱۔ تو جواب یہ ہے کہ ہر دو امور کا سبب چونکہ کثرتِ اکل و شرب ہے جو امورِ اختیاریہ سے ہے کیونکہ جتنقدر بھی انسان زیادہ کھاتا ہے اس نسبت سے قضائے حاجت کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ صوفیا حضرات تھوڑا کھاتے ہیں اس لئے قضائے حاجت کو بھی کم جاتے ہیں۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں میں اولین بدعت کثرتِ اکل کی پیدا ہوئی صحابہ کرام کے دور میں یہ نہیں تھی مثلاً حضرت ابو عبیدہ اکثر روزہ رکھا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں کسی علاقہ کے حاکم تھے مگر اس کے باوجود بھی حضرت عمرؓ نے انکے طعام کے کشکول میں کئی دن کے خشک روٹی کے ٹکڑے دیکھے تھے جو وہ کھایا کرتے تھے۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ جب مدینہ طیبہ گئے تو دو ہفتہ تک بول و براز کے تقاضا کو دبائے رکھا مقصود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے شہر کی حرمت اور آپ کے نقش پا کا احترام تھا۔ کہ جس مقام پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاؤں مبارک لگے ہوں وہاں بول و براز نہ ہونے پائے۔ اور یہ قضائے حاجت کا تقاضا بھی اسی وجہ سے دبا سکے تھے کہ کھانے پینے کو ترک کر دیا تھا۔ لہٰذا کثرتِ اکل و شرب سے پیدا ہونے والا نتیجہ قضائے حاجت جو محرومی ذکر کو مستلزم ہے کو حکماً اختیاری سمجھ کر استغفار کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔

۲۔ اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ چونکہ یہ وقت اور ہیئت و حالت شیطان کے تلعب، عبث اور تلوث کی ہے لہٰذا اس کے مقابلہ میں طلبِ مغفرت کو ضروری قرار دیا گیا۔

۳۔ طلبِ مغفرت سبقِ گناہ کا تقاضا ہی نہیں کرتی بلکہ جس طرح نیکی کی نورانیت قلب پر اثر کرتی ہے اسی طرح گناہ کی میل اور کدورت بھی قلب پر اثر کرتی ہے۔ طلبِ مغفرت سے غرض یہ ہے کہ جو کدورت اور میل گناہ کی وجہ سے قلب پر جم گئی ہے اس کا ازالہ کیا جائے مثلاً ایک طالب علم اسباق سے غیر حاضر رہا اور دار العلوم نے اس کی غیر حاضری کے جرم کو معاف کر دیا لیکن غیر حاضری سے اس کا جو تعلیمی نقصان ہوا ہے وہ تو بہرحال باقی ہے جرم کی سزا کا معاف ہونا علیحدہ بات ہے اور غیر حاضری سے جو نقصان ہوا اس کی تلافی علیحدہ بات ہے۔ لہٰذا قضائے حاجت کی وجہ سے ذکر سے محرومی کا جرم غیر اختیاری ہونے کے سبب یقیناً معاف ہے لیکن اس کی وجہ سے روحانی ترقی میں جو کمزوری، سستی اور پیچھے رہ جانا ہوا ہے طلبِ مغفرت سے اس کا ازالہ مقصود ہے۔

۴۔ طعام اور جملہ ماکولات (مثلاً ایک گندم کی تیاری میں پوری کائنات مصروف کار ہے پانی، ہوا، زمین، کاشتکار، کسان، بیل اور خدا جانے کہاں پیدا ہوئی وہاں سے یہاں تک رسائی کے جملہ وسائل، پیسنا، پکانا وغیرہ اور ان کے ہضم اور خروج میں باطنی اعضاء و امور کی درستگی اور صحت مثلاً طعام چبانا، ہضم ہونا پھر جگر سے سودا، صفرا اور بلغم میں تبدیل ہونا اور خون کا قلب کو منتقل ہو کر وہاں اس کا مزید صاف ہونا اور پھر قلب سے باریک بخارات بن کر جسم کے مختلف رگوں میں تقسیم ہونا اور روحِ انسانی کا روحِ حیوانی کے ساتھ جڑے رہنا اور خوراک کے عمدہ اجزاء کا بدن کا حصہ اور خون بننا پھر فضلہ کا قضائے حاجت کی صورت میں خارج ہونا اس قدر عظیم اور بڑے احسانات ہیں کہ انسان ان کو شمار نہیں کر سکتا وان تعدوا نعمت اللہ لا تحصوہا تو اس قدر لامتناہی احسانات کے بدلہ میں چاہیئے کہ ہر وقت انسان شکر ہی ادا کرتا رہے مگر قضائے حاجت کے دوران اس شکر کی ادائیگی میں جو تقصیر ہوئی ہے اور کما حقہ ادا نہ کیا جا سکا تو اسی کوتاہی اور اسی تقصیر فی الشکر سے استغفار کیا جاتا ہے۔

شکر کی حقیقت اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ میرا شکر بجا لایا کرو تو حضرت موسیٰ علیہ السلام رونے لگے کہ یا اللہ آپ کا شکر میں کس طرح ادا کر سکتا ہوں۔ اگر قول سے ادا کرتا ہوں تو زبان اور زبان کا پٹھا جس سے زبان حرکت کرتی ہے وہ آپ کی مخلوق اور اگر بدن کے ذریعہ رکوع و سجدہ کرتا ہوں تو وہ بھی آپ کی مخلوق غرض کوئی چیز بھی میرے

پاس ایسی نہیں ہے کہ میں اس کے ذریعہ سے شکر ادا کر سکوں جو کچھ بھی ہیں سب اللہ تعالیٰ کے انعامات ہیں شکر ہیں تو شاکر کو اپنی
طرف سے شکور کا حق بجالانا چاہیئے۔ اور یہاں میرے پاس اپنی کوئی چیز بھی شکر بجالانے کے لئے نہیں ہے تو اللہ تعالےٰ نے
نے جواب میں فرمایا۔ اسے موسیٰ شکر کے ادا کرنے پر اعتراف تقصیر میرے نزدیک شکر ہے کہ بندہ اپنے آپ کو عاجز اور لاچار
سمجھ کر خدا تعالےٰ کے سامنے گڑگڑائے عبد کا اعتراف عجز عن الشکر میرے نزدیک شکر ہے۔

۵۔ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ جب قضائے حاجت کے وقت خروج وجہ نجاست ہوتا ہے اور انسان کی اپنی ظاہری نجاست
پر نظر پڑتی ہے تو اس کا ذہن باطنی نجاست کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور وہ یہ سوچنے لگتا ہے کہ بدن کی ظاہری نجاست جب
اس قدر بدبودار ہے جو میرے بدن میں موجود تھی اور مجھے اس کا خیال اور دھیان نہ تھا تو اس کا خیال منتقل ہوتا ہے کہ میرا باطن
تو اس سے زیادہ خراب ہوگا۔ کیونکہ اصل نجاست تو گناہ ہے جس کا تعلق باطن سے ہے لہذا اس موقعہ پر اسے اپنی باطنی نجاستوں
کا استحضار ہو جاتا ہے اور ذہن ظاہری نجاستوں سے منتقل ہو کر باطنی نجاستوں سے استغفار کرتا ہے۔

گناہ سے عصمت کے باوجود حضورؐ کے استغفار کی حقیقت | باقی رہی یہ بات کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم باوجود
معصوم عن الخطاء ہونے کے طلب مغفرت اور استغفار کیوں کرتے تھے۔ تو محدثین حضرات نے اس کے بھی متعدد وجوہات
بیان فرمائی ہیں۔

۱۔ استغفار کے لئے یہ ضروری نہیں کہ طلب مغفرت ہی کے لئے ہو بلکہ بعض اوقات شکر اور ترقی درجات بھی مطلوب
ہوتے ہیں آپ کا استغفار معاصی سے نہیں تھا بلکہ ترقی درجات کے لئے تھا۔

۲۔ تعلیم امت مقصود تھی اور تعلیم تب ہی زیادہ مؤثر ہوگی جب معلم خود بھی عامل ہو۔

۳۔ چونکہ آپؐ معرفت اور قرب خداوندی کے درجات میں مسلسل آگے بڑھ رہے تھے جب آپؐ کو آج ایک مقام معرفت
معلوم ہو جاتا اور اس کی رفعت دیکھ لیتے تو پچھلے مقامات اور درجات کی حیثیت پر استغفار کرتے تھے حسنات الابرار
سیئات المقربین جیسے ایک تھانیدار جب ڈی آئی جی بن جائے تو اسے کل کی تھانیداری ایک لمحہ بھی نہیں بھائے گی کل
وہ تھانیداری کے جس مرتبہ پر نازاں تھا آج اونچا عہدہ مل جانے پر کل کے تھانیداری کے مرتبہ سے اسی قدر نالاں ہوگا کسی بوڑھی
عورت کے حق میں حاکم شہر نے کوئی فیصلہ کیا تو بوڑھی نے دعا دی کہ خدا آپ کو تھانیدار بنادے۔ حاکم نے کہا بوڑھی اماں
میں نے تو فیصلہ آپ کے حق میں کر دیا اور آپ مجھے تھانیدار بننے کی بد دعا دیتی ہیں۔ بوڑھی نے کہا کہ تھانیدار ہو جانا تو بددعا
نہیں بلکہ ایک اعلیٰ منصب اور بڑی سیادت ہے ہمارے شہر میں سب اسی کی عزت و احترام کرتے ہیں

(۳) ذنوب امت کے لئے استغفار کرتے تھے۔

(۴) یا آپ کا استغفار تواضع و عبدیت پر ہے

(۵) چونکہ آپؐ کو غافلین کی محفل و مجلس سے اجتناب کا حکم تھا ولا تتبع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا (الآیۃ)۔
قضائے حاجت کے لئے جانا اور بیت الخلاء میں بیٹھنا شیاطین کے ساتھ ایک گونہ جلوس تھا اگرچہ بمقتضائے
طبیعت تھا مگر شیاطین غافلین کے ساتھ اس جلوس سے آپؐ استغفار کرتے تھے۔

(۶) چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ وقت ذات و صفات باری تعالیٰ کے مراقبہ میں مشغول رہتے تھے خلاء کے وقت
بھی آپ کا ذکر قلبی جاری رہتا تھا اور آپؐ کو کیفیت حضوری حاصل رہتی۔ استفراغ کے بعد آپؐ کو احساس ہوتا کہ ذکر کے
لئے جس قدر طہارت اور پاکیزگی ضروری ہے وہ یہاں قضاء حاجت میں بوجہ ضرورت کے حاصل نہ ہو سکی جس سے آپ صلی اللہ
علیہ وسلم استغفار فرمایا کرتے۔

(۷) انبیاء کرام تو اللہ تعالیٰ کے سچے عاشق ہوتے ہیں اُن کی دلی تمنا یہی ہوتی ہے کہ ہر وقت ذکر الٰہی میں مشغول رہیں اور محبوب کی مجلس میں بیٹھے ہی رہیں مگر دوسری طرف حکم ہے کہ "بلغ ما انزل الیك من ربك الآیۃ" تعمیل حکم پر بھی خوشی ہوتی ہے مگر محبوب کی محفل کے چھوڑنے پر جو طبعاً قلبی کوفت (بوجہ محرومیٔ مجلس) ہوتی ہے اور فراق کی وجہ سے قلب پر جو سبخ اور کدورت آجاتی ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ازالہ کے لئے استغفار کیا کرتے تھے۔

اشکال اور جواب اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت ہے کہ "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احیانہ"[ل] جو آپ کے ہر وقت ذکر میں مشغول رہنے پر دال ہے لہذا بیت الخلاء میں آپ سے انقطاع ذکر کو منسوب کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ حدیث عائشہؓ میں ذکر سے مراد "ذکر جلی" ہے اور اگر ذکر لسانی بھی مراد لے لیں تو پھر ذکر سے مراد اذکار مخصوصہ اور کل احیانہ سے احوال متواردہ متجددہ مراد ہیں جیسے نوم یقظہ، خلاء، جماع، اور طعام وغیرہ کے حالات اور اوقات اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ "کل طاعۃ ذکر" کے پیش نظر چونکہ آپ کا ہر سانس طاعت تھا اور آپ ہر لمحہ مطیع رہتے تھے لہذا ہر لمحہ ذاکر بھی تھے۔

حسنٌ غریبٌ کا اجتماع قال ابو عیسیٰ ھذا حدیث "حسن غریب" امام ترمذیؒ اپنی جامع میں کثرت سے "حسن غریب" اور کبھی اس کے بالعکس احادیث پر حکم لگاتے ہیں چونکہ حسن کا تعلق راوی کے حفظ وعدالت سے اور غریب کا تعلق راوی کے منفرد ہونے سے ہے اس لئے عند الجمہور امام ترمذی کا یہ حکم "حسن غریب" اجتماع ضدین نہیں بلکہ دونوں جمع ہوسکتے ہیں کیونکہ صحیح بھی غریب ہوسکتی ہے اور حسن بھی۔ غریب کا معنیٰ ہے ناآشنا ہونا اور منفرد ہونا جیسے کہ حدیث میں ہے بدأ الاسلام غریبًا وسیعود غریبًا اس پر نہ کوئی مضائقہ ہے اور نہ اشکال۔

لیکن جب ہم "حسن" کی تعریف میں خود امام ترمذیؒ کی اس تصریح کو دیکھتے ہیں جو آپ نے "علل" میں کی ہے اور جو جمہور کی تعریف سے الگ ہے کہ کل حدیث یروی لا یکون فی اسنادہ من یتہم بالکذب ولا یکون الحدیث شاذًا ویروی من غیر وجہ نحو ذالك فھو عندنا "حدیث حسن"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حدیث کے حسن ہونے کے لئے "تعدد طرق" شرط ہے۔

اور غریب وہ ہے کہ "ما انفرد بہ احد رواتہ"

نتیجۃً اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب امام ترمذیؒ کے نزدیک حسن اور غریب دونوں میں منافاۃ ہے تو پھر ان دونوں کو جمع کیوں فرماتے ہیں؟

(۱) حافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبہ میں اس اشکال سے یہ جواب دیا ہے کہ امام ترمذیؒ نے اپنی "کتاب العلل" میں مطلق حسن بلا قید کی تعریف کی بلکہ اس سے مراد وہی حسن ہے جو غیر مقترن بالغریب ہو مگر جہاں آپ "حسنٌ غریبٌ" کہتے ہیں وہاں "حسنٌ" سے آپ کی مراد جمہور کا اصطلاحی حسن ہوتا ہے۔ جس غریب کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی قباحت نہیں۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ کتاب العلل میں جس حسنؒ کی آپ نے تعریف کی ہے اس سے مراد "حسن لغیرہ" ہے جس کا غریبؒ کے ساتھ اجتماع صحیح نہیں۔ مگر جہاں حسن کے ساتھ غریب کو جمع فرماتے ہیں وہاں حسن سے مراد "حسن لذاتہ" ہوتا ہے۔ جس کے ساتھ غریب کے جمع ہونے میں کوئی قباحت نہیں[۲]۔

[ل] جامع ترمذی جلد ۲ صفحہ ۱۹۶ ابواب الدعوات ۱۲ [۲] علامہ زرکشی فرماتے ہیں کہ غریب دو قسم پر ہے (۱) غریب من جہۃ المتن (۲) غریب من جہۃ الاسناد یہاں غریب سے "غریب من جہۃ الاسناد" مراد ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ حدیث باعتبار متن کے "حسن" اور باعتبار سند کے غریب ہے علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک غریب کے تین معانی ہیں (۱) ما ھو الذی یروی الا من طریق واحد بقیہ حاشیہ آئندہ صفحہ پر

بقیہ حاشیہ آئندہ صفحہ پر

ولا یعرف فی ھذا الباب الاحادیث عائشۃؓ امام ترمذیؒ کا یہ قول محل نظر ہے کیونکہ یہاں بظاہر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب یہ حدیث حضرت عائشہؓ کے علاوہ حضرت انسؓ حضرت ابن عمرؓ حضرت ابوذرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے تو پھر مصنفؒ کا یہ فرمانا کہ لایعرف فی ہذا الباب الاحادیث عائشۃ کیسے درست ہو سکتا ہے

جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کا اس قول سے مقصود یہ ہے کہ اس باب میں حدیث عائشہؓ کے ماسوا جتنی قدر احادیث بھی آئی ہیں سب ضعیف ہیں اور سندِ قوی سے ثابت نہیں۔ مگر زیادہ صحیح اور راجح جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم امام ترمذیؒ نے اپنے علم کے مطابق لگایا ہو گا اس حدیث کے دیگر قوی اسناد آپ تک نہیں پہنچے ہوں گے۔

دخول خلاء کے بعد ذکر لسانی اگر دخول خلاء سے قبل یہ دعا پڑھنی بھول جائے تو اسے بیت الخلاء کے بعد کیا کرنا چاہیئے۔ تو جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہونے یا صحراء میں قضائے حاجت کو بیٹھ جانے کے بعد ذکر لسانی مکروہ ہے البتہ ذکر قلبی کی اجازت ہے۔

جمہور حضرات فرماتے ہیں اذا دخل بمعنی اذا اراد الخلاء کے ہے امام بخاریؒ نے اس حدیث کو اپنی صحیح[5] میں صراحتاً انہی الفاظ میں نقل کیا ہے۔ اور یہاں اراد کا حذف از قبیلہ مجازِ متعارف ہے کما فی قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ[6]

امام مالکؒ ظاہر حدیث کو لیتے ہیں اور ان کے نزدیک بیت الخلاء میں داخل ہونے اور صحراء میں بیٹھنے کے بعد بھی یہ دعا پڑھی جا سکتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اذا دخل بظاہر اس امر پر دال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دخول کے بعد یہ دعا پڑھا کرتے تھے۔ اور ان کا دوسرا استدلال حدیث عائشہؓ سے ہے کان یذکر اللہ عزوجل فی کل احیانہ[7]۔

جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ حدیث عائشہؓ میں ذکر سے مراد "ذکر قلبی" ہے یا لفظ کل بمعنی اکثر کے ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ذکر سے مراد احوال متواردہ کے ادعیہ ماثورہ ہوں۔

اعوذ باللہ من الخبث والخبیث او الخبث والخبائث

بقیہ حاشیہ سابقہ صفحہ۔ کما ہو عند الجمہور یعنی جس کا مدار ایک راوی ہو اور اس کے سوا کسی اور نے اس کو روایت نہ کیا ہو۔ ۲ مایستغرب لزیادۃ تکون فی الحدیث ولا تکون فی المشہور حدیث کے راوی کثیر اور طرق متعدد ہوں مگر کسی طریق کے متن میں کوئی زیادتی پائی جاتی ہو حدیث کو غریب اس زیادتی کی وجہ سے کہتے ہیں۔ ۳ ما یستغرب لحال الاسناد وان کان یروی من اوجہ کثیرۃ۔ یعنی حدیث کے طرق تو متعدد ہوں مگر سند کے کسی ایک طریق میں کوئی زیادتی پائی جاتی ہے تو وہ طریق غریب ہوتا ہے۔ لہٰذا امام ترمذی جہاں حسن اور غریب کو جمع فرماتے ہیں وہاں مراد آخری دو صورتیں ہوتی ہیں جب کہ پہلی قسم کا غریب حسن کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا (معارف السنن) ۱۲ ۴ اس حدیث کی سوائے نسائی کے تمام سنن کے تخریج کی ہے امام احمد اور دارمی نے اپنے سندوں میں اور ابن حبان ابن خزیمہ وابن جارود اور حاکم نے اپنے صحاح میں اس کی تخریج کی ہے اس کے علاوہ ابن ماجہ سنن دارقطنی اور ابن الجوزی کی کتاب العلل میں بھی یہ حدیث متعدد طرق سے آئی ہے۔ م۔

۵ بخاری ج۱ ص۲۶ ۱۲ ۶ جب بھی کسی مامور کو اذا کے ساتھ لایا جائے تو علی العموم اس کی تین صورتیں بنتی ہیں ۱ مامور بہ کو پہلے اور فعل کو اس کے بعد ادا کیا جائے جیسے اذا قمتم الی الصلوٰۃ الخ۔ ۲ مامور بہ اور فعل دونوں ایک ساتھ ذکر کئے جائیں جیسے اذا قرئ القرآن فاستمعوا الآیۃ۔ ۳ مامور بہ فعل کے بعد ادا ہوتا ہو جیسے اذا حللتم فاصطادوا الآیۃ الخ۔ امام مالکؒ کے نزدیک "اذا" تیسرے معنی میں مستعمل ہے مگر جمہور کے نزدیک پہلا معنی مراد ہے وجہ یہ ہے کہ بیت الخلاء گندگی اور نجاست کی جگہ ہے جہاں ذکر و دعا اور تعوذ خلاف ادب ہے۔ م

۷ ابوداؤد کتاب الطہارۃ باب فی الرجل یذکر اللہ علی غیر طہر ۱۲

مقامات نجاستہ میں تعوذ پڑھنے کی حکمت قضاء حاجت کے وقت تستر ضروری ہے عام انسانوں سے تستر تو آسانی سے حاصل ہو جاتا ہے مگر جنات اور شیاطین سے بھی ستر چونکہ ضروری ہے اس لئے آپ نے جنات سے تستر اور ان کی نظر بندی کے لئے امت کو یہ دعا تعلیم فرمائی ہے۔ بیت الخلاء اور اس جیسے گندگی کے دوسرے مقامات پر تعوذ پڑھنے کی وجہ آپ کے اس ارشاد گرامی سے واضح ہے اِنَّ هٰذِهِ الحشوش محتضرة[۱] (الحدیث) مراد یہ ہے کہ مقامات نجاست پر شیاطین پہلے سے موجود اور حاضر رہتے ہیں جیسے ملائکہ کو خوشبو اور صفائی زیادہ پسند ہے جنات اور شیاطین کو بدبو گندگی غلاظت نجاست وظلمت زیادہ پسند ہے غلاظت گاہیں شیاطین کی چھاؤنیاں ہیں۔ ہندوستان میں ہندوؤں کے بعض میلے لگتے ہیں جس میں ہندو کثرت سے شرکت کرتے ہیں اور ہندوؤں کے پنڈت لوگ پاخانوں اور غلاظت کے گڑھے کھود کر ان میں چلے کاٹتے ہیں کیونکہ جسقدر بھی غلاظت اور نجاست سے ملابست زیادہ ہوگی اسی قدر سحر اور جادو زیادہ مؤثر رہے گا۔ نجاست خانوں پر بیٹھنا گویا بچھوؤں کے ڈھیر پر بیٹھنا ہے یہ شیاطین نیچے سے انجکشن کرتے رہتے ہیں۔ اور نجاست خانوں میں شیاطین انسان کی شرمگاہوں سے کھیلتے ہیں یلعب بمقاعد بنی ادم (الحدیث)۔ چونکہ ایسے موقعوں پر کثرت سے شیاطین موجود رہتے ہیں اس لئے آپ نے بلوں اور سوراخوں میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا جو شیاطین کے شر سے بچنے کی اور حفظ ماتقدم کی بھی ایک بہترین صورت ہے۔

قبیلہ خزرج کے سردار سعد بن عبادہ کا قصہ تو مشہور ہے کہ جب وہ قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے اور دیر کردی تو ساتھیوں کو تشویش ہوئی جا کر دیکھا تو مردہ پایا۔ اچانک غیب سے ایک جن کی آواز سنی گئی جس نے حضرت سعدؓ کو قتل کر دیا تھا وہ جن یوں کہہ رہا تھا۔

قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادہ ۔۔۔ رمیناہ بسھمین فلم نخط فؤادہ[۲]

بہرحال مقامات نجاست پر جانے اور قضائے حاجت سے قبل اللہ کی پناہ اور محافظت طلب کر لینی چاہیئے تاکہ ان کے شر اور نقصان سے بچا جاسکے۔

پیدائش کے وقت بھی شیاطین ہر نومولود پر اپنا اثر اور تسلط قائم کرنے کے لئے مختلف حربے استعمال کرتے ہیں مگر حضرت عیسٰی بن مریم شیطان کے حملوں سے محفوظ رہے اور اس کی وجہ بھی ان کی والدہ کی یہ دعا تھی انی اعیذھا بك و ذریتھا من الشیطن الرجیم۔ الآیۃ شیطان کے اس اولین حملہ سے مدافعت کی تدبیر شریعت نے نومولود کے کانوں میں اذان دینا بتلائی ہے۔

دوسری توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ انسان کی طبیعت میں انفعالیت ہے ایسے مواقع پر اہل شر کے ساتھ تصور ہی مصاحبت سے بھی ان کے اثرات سے متاثر ہونے کا قوی اندیشہ ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو تعوذ کی دعا تعلیم فرمائی تاکہ ان کی مصاحبت کی نحوست اور اس سے پیدا ہونے والے اثرات بد سے بچا جاسکے۔

باقی رہی یہ بات کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم باوجود معصوم عن الخطا ہونے کے کیوں استغفار کرتے تھے تو یہ بحث اگلے باب میں مفصل آرہی ہے۔

قال اللھم انی اعوذ بك قال شعبۃ وقد قال مرۃ اعوذ الخ شعبہ فرماتے ہیں کہ میرے استاذ عبدالعزیز بن صہیب نے ایک مرتبہ یوں کہا "اللھم انی اعوذ بك" اور دوسری مرتبہ اعوذ باللہ الخ پڑھا۔ ممکن ہے کہ عبدالعزیز بن صہیب نے مالک بن انس سے روایت بالمعنیٰ کی ہو اور الفاظ کا اختلاف آگیا ہو۔

---

[۱] ابوداؤد باب مایقول اذا دخل الخلاء ۱۲ [۲] الاستیعاب ج ۲ ص ۵۹۹ ۱۲

خبث اور خبائث خبث (بالضم) خبیث کی جمع ہے اور خبائث خبیثہ کی[1] آور بظاہر لفظ اوسے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر راوی کو اس بات میں شک ہے کہ آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خبیث کا لفظ استعمال فرمایا یا خبائث کا۔ مگر صحیح یہ ہے کہ یہاں پر راوی کا شک درست نہیں کیونکہ دیگر روایات میں "الخبائث" ہی آیا ہے۔ جیسا کہ اسی باب کی دوسری روایت سے واضح ہے۔ خبیث مذکر شیاطین اور خبیثات ان کی مؤنثات ہیں۔ اور اس پر دو فائدے مرتب ہوتے ہیں (۱) نجاست خانوں میں عموماً ہر دو جنس مذکر و مؤنث شیاطین جمع رہتے ہیں جو انسان کے مقاعد سے تلاعب کرتے ہیں اس دعا کے پڑھنے سے یہ ہر دو نظر بند ہو جاتے ہیں۔ اور انسان ان سے محفوظ رہتا ہے۔ (۲) چونکہ بیت الخلاء میں ذکر لسانی بند ہو جاتا ہے اور قرآن مجید کی تصریح ومن یعش عن ذکر الرحمٰن نقیض لہ شیطانا فهو له قرین کے مطابق شیطان خواہ مذکر ہو یا مؤنث اس پر تسلط کی کوشش کرتا ہے اور اس کے قلب میں وساوس اور غفلت کے انجکشن لگاتا ہے تو یہ دعا حفظ ماتقدم کا انجکشن ہے جیسے موسمی بخار اور وبائی مرض کے حملہ سے قبل انجکشن سے اس کی مدافعت کی جاتی ہے اسی طرح اس دعا سے بھی شیاطین کے حملہ سے مدافعت ہو جاتی ہے۔

وحدیث زید بن ارقم فی اسنادہ اضطراب زید بن ارقم[2] مشہور صحابی ہیں اور حدیث کی دوسری کتابوں میں زید بن ارقم کی روایت منقول ہے امام ترمذیؒ کو بھی زید بن ارقم کی وہ روایت معلوم ہے اس لئے یہاں اس امر کی توضیح فرماتے ہیں کہ میں نے زید بن ارقم کی روایت پر انس بن مالکؓ کی روایت کو کیوں ترجیح دی لہٰذا فرماتے ہیں فی اسنادہ اضطرابٌ کہ زید بن ارقم کی روایت میں اضطراب ہے۔

اضطراب اور حدیث مضطرب کا حکم لغت میں کسی شئے کا کمزوری کی وجہ حرکت کرنے کو اضطراب کہتے ہیں اور اصطلاحاً روایت حدیث میں راویوں کے الفاظ اور اسماء کے اختلاف کو اضطراب کہتے ہیں۔ روایت میں اضطراب اس امر پر دال ہوتا ہے کہ راوی کو حدیث کا متن یا سند کما حقہ یاد نہیں ہے۔ اضطراب کی دو قسمیں ہیں۔ ۱ اضطراب فی المتن جس کا تعلق الفاظ حدیث سے ہے ۲ اضطراب فی السند جس کا تعلق رواۃ کے وصل، وقف رفع اور ارسال سے ہے یعنی راوی اپنے شیخ کا کبھی ایک نام ذکر کرتا ہو اور کبھی دوسرا کبھی ایک شیخ سے روایت کرتا ہو کبھی دوسرے سے اور کبھی ایک ہی روایت کو مختلف تلامذہ کے سامنے مختلف اساتذہ سے بیان کرتا ہو یعنی ایک تلمیذ کے سامنے ایک شیخ سے روایت کرے اور دوسرے تلمیذ کے سامنے دوسرے شیخ سے روایت کرے بہرحال دونوں قسم کے اضطراب سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ راوی کو سند یا متن خوب یاد نہیں جس سے روایت میں کمزوری آجاتی ہے اور حدیث قابل استدلال نہیں رہتی۔ حدیث مضطرب کا حکم یہ ہے کہ اصلاح و توفیق اور رفع اضطراب کی کوئی صورت نکالی جائے تاکہ اضطراب رفع ہو اور حدیث ضعف کے درجہ سے نکل کر

---

[1] خبث بسکون الباء بھی پڑھا جا سکتا ہے اس اعتبار سے اس کی دو صورتیں ہیں ۱ خبیث کی جمع ہو کیونکہ اہل عرب فُعُلٌ کے وزن پر آنے والی ہر چیز کو کثرت سے سکون عین کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ ۲ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مصدر ہو بمعنی مکروہ کے اور خبائث سے مراد مکروہات۔ معاصی اور مطلق افعالِ مذمومہ ہوں معنی مصدری کے اعتبار سے اگر خبث کلام میں ہو تو مراد شتم ہے اگر علل کی صفت ہو تو مراد کفر ہے اگر طعام سے متعلق ہو تو مراد حرام ہے اور اگر شراب کے بارے میں آیا ہو تو مراد ضار ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خبث سے مراد اشیاء مذمومہ اور خبائث سے مراد ارواحِ خبیثہ ہوں۔ (عارضۃ الاحوذی لابن العربی) ۱۲

[2] ھو زید بن ارقم بن زید بن قیس بن النعمان بن مالک الاغر بن ثعلبۃ الانصاری بن الحارث بن الخزرج۔ اختلف فی کنیتہ اختلافاً کثیرا و روینا عنہ من وجوہ قال غزا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تسع عشرۃ غزوۃ منہا معہ سبع عشرۃ غزوۃ۔ زید بن ارقم ھو الذی رفع الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عبد اللہ بن ابی بن سلول قولہ "لئن رجعنا الی المدینۃ لیخرجن الاعز منہا الاذل" فکذبہ عبد اللہ بن ابی وحلف فانزل اللہ تصدیق زید بن ارقم۔ الاستیعاب ج ۲ ص ۲۳۵ ۱۲

صحت کے درجہ میں آجائے اور اس سے استدلال کیا جاسکے۔ زید بن ارقم کی اس روایت کی سند میں اضطراب ہے۔ اس کی تمام سندوں میں قتادہؒ[۵۱] مدار الاسناد ہیں۔

حضرت قتادہؒ حضرت قتادہؒ تابعین سے ہیں مادر زاد نابینا تھے خدا تعالیٰ نے ان کو بہت بڑے حافظہ سے نوازا تھا۔ ایک روز کسی نے حضرت قتادہؒ کے سامنے حضرت جابرؓ کا صحیفہ پڑھا تو قتادہ نے اس سے کہا کہ مجھ سے سورۃ بقرہ بھی سن لو اور جابر کا صحیفہ بھی یعنی جس طرح سورۃ بقرہ یاد ہے اسی طرح میں نے حضرت جابر کا صحیفہ بھی یاد کر لیا ہے قتادہ حسن بصری کے اجلہ تلامذہ میں سے ہیں ایک روز حضرت سعید بن المسیبؒ کی درسگاہ میں جا شریک ہوئے۔ چونکہ سوالات زیادہ کیا کرتے تھے اس لئے تیسرے روز حضرت سعید بن المسیب نے دریافت فرمایا اے نابینا آپ سوالات تو زیادہ کرتے ہیں سبق بھی کچھ سمجھ بھی لیتے ہو یا نہیں۔ حضرت قتادہؒ نے عرض کیا کہ تین دن کے سارے اسباق و احادیث آپ مجھ سے سن لیجئے سب یاد ہیں جب سنانا شروع کیا تو فرماتے تھے فلاں حدیث آپ نے یوں بیان فرمائی اور یوں استنباط کیا، حسن بصری نے یوں بیان فرمائی اور یوں استنباط کیا میں یہ کہتا ہوں اور یوں استنباط کرتا ہوں، ہر حدیث میں تینوں آراء کا اظہار کرتے رہے سعید بن المسیب نے جب یہ منظر دیکھا تو فرمایا ما رایت مثلک قط۔ اور پھر فرمایا اخرج عنی یا اعمیٰ فقد انزفتنی علمی

اضطراب کی تفصیل اور رفع اضطراب اس حدیث میں اضطراب[۵۲] تین قسم پر ہے جس کا اجمال خاکہ یہ ہے کہ (۱) صحابی کی تعیین میں اختلاف ہے کہ زید بن ارقم ہیں یا انس بن مالک، حضرت قتادہ کے تین شاگرد ہشام، سعید بن ابی عروبہ اور شعبہ کی رائے میں زید بن ارقم ہیں اور معمر نے انس بن مالک کو ذکر کیا ہے۔ (۲) روایت زید بن ارقم میں قتادہ اور صحابی کے درمیان وجود واسطہ اور عدم واسطہ میں اختلاف ہے سعید بن ابی عروبہ نے زید بن ارقم اور قتادہ کے درمیان قاسم بن عوف الشیبانی کے واسطہ سے روایت بیان کی ہے جب کہ ہشام بغیر واسطہ کے روایت کرتے ہیں۔ (۳) وجود واسطہ کی صورت میں تعیین واسطہ میں اختلاف ہے سعید بن عروبہ نے قاسم بن عوف کا اور معمر و شعبہ نے نضر بن انس کا ذکر کیا ہے۔

رفع اضطراب سے قبل متن کتاب پر ایک نظر ڈالئے قال سعید عن القاسم بن عوف۔ سعید قتادہ کا شاگرد ہے اور قتادہ قاسم بن عوف کا مگر یہاں درمیان سے قتادہ کو ماقبل ذکر کرنے کی وجہ سے حذف کر دیا۔

وقال هشام عن قتادة عن زيد بن ارقم یہاں ہشام کے بعد قتادہ کو پھر صراحتًا ذکر کر دیا اور ماقبل کی تصریح پر اس لیے اکتفاء نہ کی کہ شاید طلباء کے ذہن سے قتادہ کا ذھول ہو گیا ہو اور یہ تصریح بما علم کے قبیل سے ہے اور مقصد وضاحت ہے۔ یہاں ہشام اور سعید دونوں تلامذہ اس بات پر متفق ہیں کہ یہ روایت زید بن ارقم کی مسانید سے ہے مگر وجود واسطہ میں اختلاف ہے ہشام نے واسطہ نہیں بیان کیا جب کہ سعید نے واسطہ کا ذکر کیا ہے ورواه شعبة

---

[۵۱] ابو الخطاب قتادة بن دعامة السدوسي البصري الاكمه كان تابعيًا وعالمًا كبيرًا۔ وقال ابو عمرو كان قتادة من انسب الناس كان قد ادرك وعقل وكان يدور البصرة اعلاها واسفلها بغير قائد فدخل مسجد البصرة فاذا العمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا من حلقة الحسن البصري وحلقوا وارتفعت اصواتهم فامهم وهو يظن انها حلقة الحسن فلما صار معهم عرف انها ليست هي فقال: انما هؤلاء المعتزلة۔ ثم قام عنهم فمذ يومئذٍ سموا "المعتزلة" وكانت ولادته سنة ستين للهجرة وتوفي سنة سبع عشرة ومائة بواسط۔ مضيات الاعيان لابن خلكان ج ۲ ص ۱۲ ۱۲۵۔ [۵۲] یہ روایت چار طریقوں سے مروی ہے ۱۔ ہشام عن قتادة عن زيد بن ارقم .... ۲۔ سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن القاسم بن عوف الشيباني عن زيد بن ارقم ۳۔ یروی شعبة عن قتادة عن النضر بن انس عن زيد بن ارقم ۴۔ معمر عن قتادة عن النضر بن انس عن ابيه انس ۱۲ ش

و معمر یہ دونوں اور اس سے قبل سعید نفس رابطہ میں تو متفق ہیں مگر تعیین واسطہ میں اختلاف ہے ان دونوں نے نضر بن انس کو اور سعید نے قاسم بن عوف الشیبانی کو ذکر کیا ہے۔

وقال شعبۃ عن زید بن ارقم اس عبارت سے کوئی اشتباہ نہ ہو کیونکہ مصنفؒ نے حسب سابق ماقبل کی تصریح کی وجہ سے قتادہ اور نضر بن انس کو حذف کر دیا ہے گویا اصل عبارت یوں ہے فقال شعبۃ عن قتادۃ عن النضر بن انس عن زید بن ارقم ۔ فقال معمر عن النضر بن انس عن ابیہ یہاں بھی قتادہ کو ماقبل کی تصریح کی وجہ سے حذف کر دیا ۔ عن ابیہ کی ضمیر کا مرجع نضر ہے اور نضر کے والد انس ہیں ۔

گویا شعبہ اور معمر کا مابہ الاشتراک واسطہ کی تعیین میں اتفاق ہے۔ اور مابہ الامتیاز صحابی کی تعیین ہے جنہیں شعبہ نے زید بن ارقم اور معمر نے انس بن مالک قرار دیا ہے۔

قال ابو عیسیٰ سالت محمداً عن هذا فقال یحتمل ان یکون قتادۃ روی عنهما جمیعاً یہاں سے امام ترمذیؒ صرف ایک اضطراب کو حل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ میں نے جب اپنے شیخ امام بخاریؒ سے اس اضطراب کا حل پوچھا تو انہوں نے فرمایا یحتمل ان یکون قتادۃ روی عنهما جمیعاً عنهما کی ضمیر کے مرجع میں شارحین کو بڑی مشکل پیش آئی ۔

۲ - ملا دوازدہؒ[1] نے ضمیر کا مرجع زید بن ارقم اور نضر بن انس کو قرار دیا ہے الحق للقریب ۔ مگر یہ توجیہ صحیح نہیں ۔ وجہ یہ ہے کہ زید بن ارقم کوفہ کے باشندہ ہیں اور قتادہؒ بصرہ کے رہنے والے ہیں قتادہؒ کی پیدائش ۶۱ھ میں ہوئی اور زید بن ارقم ۶۵ھ میں وفات ہوئے ۔ زید بن ارقم کی وفات کے وقت قتادہ کی عمر زیادہ سے زیادہ پانچ سال کی ہوسکتی ہے اور ظاہر بات ہے کہ اسی عمر میں حدیث کا ضبط آسان نہیں نیز بصرہ سے کوفہ کی مسافت بھی کافی ہے اتنی چھوٹی عمر میں اتنا لمبا راستہ طے کرنا عقلاً امر بعید ہے۔

یہ صحیح ہے کہ قتادہ تابعین میں سے ہیں مگر ابن حجر اور حاکم کی تصریح کے مطابق ان کی ملاقات صرف ایک صحابی حضرت انسؓ سے ثابت ہے انہوں نے بغیر حضرت انس کے اور کسی صحابی سے سماع نہیں کیا ۔

۳ - بعض حضرات نے عنهما کی ضمیر کا مرجع زید بن ارقم اور قاسم بن عوف الشیبانی کو قرار دیا ہے مگر یہ بھی مذکورہ بالا اشکال (کہ قتادہ کی حضرت زید سے لقاء اور سماع ثابت نہیں) کے بناء پر صحیح نہیں ۔

۴ - تیسری توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ عنهما کی ضمیر کا مرجع زید بن ارقم اور انس بن مالک کو قرار دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ حضرت انسؓ سے بلا واسطہ اور زید سے بالواسطہ روایت کرتے ہیں ۔ مگر یہ توجیہ بھی قوی نہیں اس لئے کہ اگرچہ قتادہ کی ان سے ملاقات ثابت ہے مگر سماع ثابت نہیں اور حدیث کی کسی کتاب میں بھی قتادہ کی یہ حدیث حضرت انسؓ سے ثابت نہیں ۔

۴ - چوتھی توجیہ یہ ہے اور غالباً امام بخاریؒ کی مراد بھی یہی ہے کہ عنهما کی ضمیر کا مرجع قاسم بن عوف اور نضر بن انس ہیں ۔ اس لئے کہ قتادہ نے ان دونوں سے اس روایت کے علاوہ اور بھی بہت سی روایات نقل کی ہیں۔ اس توجیہ سے اتصالِ سند کے لئے امام بخاری کی ثبوت لقاء اور امام مسلم کی امکان لقاء کی شرط بھی پوری ہوجاتی ہے[2]۔

---

[1] یہ حضرت شیخ الحدیث مدظلہ کی اپنی مخصوص اور لطیف اصطلاح ہے علی العموم محشی حضرات حاشیہ کے اختتام پر ۱۲ لکھ دیتے ہیں جس کو فارسی میں دوازدہ کہتے ہیں جہاں محشی مجہول ہو وہاں حضرت مدظلہ اس کی رائے کو ملا دوازدہ کی رائے سے تعبیر فرماتے ہیں ۔ (مر)

[2] اور اسی توجیہ سے چاروں روایات صحیح اور تینوں اضطرابات میں تطبیق ہوجاتی ہے ۔ ۱۲

گویا امام بخاریؒ نے اضطراب کی دوسری قسم (جو قتادہ کے شیخ میں تھی) کو رفع کر دیا اور یہ فرمایا کہ ممکن ہے کہ قتادہ نے یہ حدیث نضر بن انس سے بھی روایت کی ہو اور قاسم بن عوف سے بھی اور پھر بعد میں اپنے تلامذہ کے سامنے ہر دو طریق سے روایت بیان کرتے رہے ہوں۔

صحابی کی تعیین میں اضطراب کو امام بیہقی امام احمدؒ کے قول سے رفع فرماتے ہیں۔ عن معمر عن قتادۃ عن النضر بن انس عن ابیہ انس وھو وہم[1]۔ اور بات یہ ہے کہ اوہام اضطراب نہیں ہوتے۔ باقی رہا یہ اضطراب کہ آیا قتادہ اور صحابی کے درمیان واسطہ ہے یا نہیں اس کو رفع کرنے کی نہ امام بخاریؒ نے توجہ فرمائی اور نہ امام ترمذیؒ نے اس لئے کہ ان دونوں آئمہ کے لئے یہ امر جلی اور واضح تھا۔ مگر ہم جیسے لوگوں کے لئے ایسے امور بھی جلی اور غیر مبہم نہیں ہوتے۔ چونکہ ہر دو حضرات جبال العلم اور فن حدیث کے ماہر تھے۔ اس لئے اصلی علت کو سمجھ چکے تھے۔ کہ جس روایت میں واسطہ ندکو نہیں تو زیادہ سے زیادہ وہ روایت مرسل اور منقطع کہلائے گی جب کہ مراسیل سے تو احادیث کی کتابیں بھری پڑی ہیں اور کسی حدیث کا مرسل ہونا اضطراب نہیں اسلئے انہوں نے اس اضطراب کے دفع کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

امام ترمذی اور محدثین کی کمال دیانت مناطقہ صرف احتمال کو کافی سمجھتے ہیں اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال جب کہ محدثین حضرات صرف احتمال پر اعتماد نہیں کرتے بلکہ "تیقن" کو مدار قرار دیتے ہیں اس لئے جن امور میں محدثین کو یقین حاصل نہیں ہوتا وہاں وہ فیصلہ صادر نہیں فرماتے۔ جب کسی روایت کی سند یا متن میں اضطراب آجائے اور محدثین میں کوئی اسے رفع کر دے تو اس کے بعد اضطراب، اضطراب نہیں رہتا اور بات ختم ہو جاتی ہے۔ اب یہاں بظاہر یہ اشکال ہوتا ہے کہ امام ترمذی کے شیخ امام بخاریؒ نے جب امام ترمذیؒ کے استفسار پر ویحتمل الخ سے اضطراب کو دفع کر دیا تو پھر اس کے بعد امام ترمذیؒ کو "فی اسنادہ اضطراب" کی تصریح کی کیا ضرورت تھی اور اس قدر عظیم محدث کے فیصلہ کے بعد بھی اضطراب کو کیوں برقرار رکھا اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل امام ترمذیؒ کا ایسا کرنا ہی ان کے کمال دیانت کا زبردست ثبوت ہے۔ امام بخاریؒ نے اضطراب کو جو دفع فرمایا وہ تیقن کے الفاظ کے بجائے یحتمل کے صیغہ کے ساتھ تھا۔ احتمال تو مناطقہ کے نزدیک حجت ہو سکتا ہے مگر محدثین کے ہاں تیقن کی ضرورت ہے۔ اس لئے امام ترمذیؒ کو بھی امام بخاریؒ کے ویحتمل الخ پر اطمینان نہ ہوا اور انہوں نے "وفی اسنادہ اضطراب" کو برقرار رکھا۔

یہاں یہ اصول بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ اہم مباحث اور مسائل میں شوافع حضرات احناف کے متعلق بھی یہی کہتے ہیں کہ جب ان سے بات نہیں بنتی تو ویحتمل سے تاویل کرتے ہیں۔ مگر یاد رہے کہ صاحب فتح الباری (شافعی) اور امام نوویؒ جیسے محققین بھی بعض اوقات یحتمل سے اپنے مسلک کے ثبوت کی کوشش کرتے ہیں جیسے کہ قلتین کی بحث میں سند کے اضطراب کو صاحب فتح الباری ویحتمل سے رفع کرتے ہیں تو وہاں احناف یہی جواب دیتے ہیں کہ محض احتمال ایک قوی استدلال نہیں۔ امام بخاریؒ جیسے عظیم محدث جب یحتمل سے ایک اشکال حل فرماتے ہیں تو ان کے تلمیذ امام ترمذی کو اس پر تشفی نہیں ہوتی اس لئے وہ اضطراب کو باقی مانتے ہیں۔

حدثنا احمد بن عبدۃ الضبی الخ امام ترمذیؒ کے عادات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جب کسی روایت کے الفاظ میں تردد ہو (جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث میں "او" تردد کے لئے آیا ہے) تو اس روایت کو دوسرے طریق سے بھی نقل کر دیتے ہیں تاکہ تردد رفع ہو جائے۔ چونکہ انس بن مالک کی روایت میں کوئی تردد نہ تھا۔ اس لئے امام ترمذیؒ نے اس کو بھی درج کر دیا۔

---

[1] سنن الکبریٰ للبیہقی ۱۲

باب فی النہی عن استقبال القبلۃ بغائط او بول **حدثنا** سعید بن عبد الرحمٰن المخزومی نا سفیان بن عُیَیْنَہ عن الزہری عن عطاء بن یزید اللیثی **عن** ابی ایّوب الانصاری قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ بغائط ولا بول ولا تستدبروھا ولکن شرّقوا او غرّبوا قال ابو ایّوب فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض قد بنیت مستقبل القبلۃ فننحرف عنھا ونستغفر اللّٰہ **وفی** الباب عن عبد اللّٰہ بن الحارث ومَعقِل بن ابی الھَیْثم ویقال معقل بن ابی معقل وابی اُمامۃ وابی ھریرۃ و سَھل بن حُنَیف **قال** ابو عیسٰی حدیث ابی ایّوب احسن شیٔ فی ھذا الباب واصح وابو ایّوب اسمہ خالد بن زید والزھری اسمہ محمد بن مسلم بن عبید اللّٰہ بن شھاب الزھری وکنیتہ ابو بکر **قال** ابو الولید المکی قال ابو عبد اللّٰہ الشافعی انما معنی قول النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم لا تستقبلوا القبلۃ بغائط ولا بول ولا تستدبروھا انما ھذا فی الفیافی فاما فی الکُنُف المبنیّۃ لہ رخصۃ فی ان یستقبلھا وھکذا قال اسحاق وقال احمد بن حنبل انما الرخصۃ من النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی استدبار القبلۃ بغائط او بول فاما استقبال القبلۃ فلا یستقبلھا کانہ لم یر فی الصحراء ولا فی الکنیف ان یستقبل القبلۃ

باب فی النہی عن استقبال القبلۃ بغائط او بول

پچھلے ابواب میں قضائے حاجت کے قولی آداب کا بیان تھا اب فعلی آداب ذکر کئے جاتے ہیں۔ چونکہ ہیئت جلوس لقضاء الحاجت ظاہری طور بلکہ طبعًا مکروہ اور ناپسندیدہ ہے لہٰذا اس ہیئت اور وضع میں اس امر کا بھی خیال رکھا جانا چاہیئے کہ شعائر اللہ کی توہین نہ ہونے پائے۔ ومن یعظم شعائر اللّٰہ فانھا من تقوی القلوب (الآیۃ) ومن یعظم حرمات اللّٰہ فھو خیر لہ عند ربہ (الآیۃ) چونکہ ہم شعائر اللہ کی تعظیم پر مامور ہیں اس لئے ایسی وضع نہ اختیار کی جائے جس سے شعائر اللہ کی بے ادبی ہو۔

الغائط موضع قضاء الحاجت کو کہتے ہیں لغت میں المکان المنخفض المطمئن من الارض مراد ہے۔ مگر اب اس کا اطلاق (از قبیلۂ تسمیۃ الحال باسم المحل) پر بھی ہوتا ہے اور مطلق نجاست خارجہ پر بھی گویا معنی حقیقی اور مجاز متعارف دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ حدیثِ باب میں پہلے الغائط سے (بیت الخلاء) اور دوسرے سے نجاست خارجہ مراد ہے۔

قبلہ قبلہ وھو ما یتوجہ الیہ۔ یہاں قبلہ معہود یعنی کعبۃ اللہ مراد ہے۔ ولکن شرقوا او غربوا بظاہر حدیث کے یہ الفاظ لا تستقبلوا القبلۃ سے معارض ہیں۔ وجہ ظاہر ہے کہ جب بھی ہم مشرق یا مغرب کو منہ کریں گے لامحالہ استقبال و استدبار لازم آئے گا جو ممنوع ہے۔

لیکن دراصل یہ خطاب بالاجماع اہل مدینہ کو ہے اس لئے کہ اہل مدینہ کا قبلہ جنوب کی سمت میں واقع ہے اور اہل مدینہ مکہ سے جانب شمال میں ہیں مدینہ میں رہنے والا اگر جنوب کو منہ کرے تو استقبال قبلہ لازم آتا ہے اور اگر شمال کو منہ کرے تو استدبار قبلہ لازم آتا ہے۔ اس لئے اہل مدینہ کے لئے شمال و جنوب کو استقبال و استدبار ممنوع قرار دیا گیا۔ لہٰذا شرقی ممالک کو اس کا حکم نہیں ہے جس پر اشکال کیا جا سکے۔ چونکہ اصل علت احترام قبلہ ہے اس لئے قبلہ جس جانب بھی ہوگا قضائے حاجت کے وقت ادھر منہ یا پشت کرنا ممنوع ہے۔

مراحیض مرحاض کی جمع ہے مراد اس سے بیت الخلاء ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ رحضؔ سے ہے جسکے معنیٰ دھونے کے آتے ہیں چونکہ بیت الخلاء اور مغتسل میں نجاست کو دھو یا جاتا ہے اس لئے اب کنایۃً بیت الخلاء اور مرحاض پر بھی اس کا اطلاق آتا ہے۔ نیز رحضؔ کا معنیٰ پسینہ بھی آیا ہے۔ جیسے کہ متنبی نے کہا ہے ؎

لم تحك نائلك السحاب وانما حمت به فصبيبها الرحضاء

(بارش نے تیری عطا کی نقل نہیں اتاری بلکہ بارش تیری کثرت جود وسخا کو دیکھ کر شرم وحسد کی وجہ سے مبتلائے بخار بخار ہوگئی ہے تو اس کی بہتی ہوئی بارش اس کا پسینہ ہے)

فننحرف عنها ضمیر کے مرجع کے اعتبار سے اس کے دو معنیٰ کئے جاسکتے ہیں۔ (۱) ضمیر کا مرجع اگر قبلہ ہو تو مراد یہ ہے کہ ہم بیت الخلاء میں بیٹھتے وقت ممکن حد تک سمتِ قبلہ سے انحراف کرتے تھے مگر چونکہ ان مراحض کی وضع ہی ایسی تھی کہ کامل انحراف نہیں ہوسکتا تھا لہٰذا ہم استغفار کرتے تھے کیونکہ کمال انحراف ہم کو حاصل نہیں تھا۔ (۲) اور اگر ضمیر مراحیض کو راجع کی جائے تو مراد یہ ہوگی کہ ہم مراحیض سے لوٹ آتے تھے اور وہاں تخلی نہیں کرتے تھے اور اس فعل شنیع (یعنی بنائے مراحیض نحو القبلہ) سے استغفار کرتے تھے۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہم یہ استغفار ان مراحیض کے بانیوں کے لئے کرتے تھے اس پر یہ اشکال لازم آتا ہے کہ ان مراحیض کے بانی تو کفار اور مشرکین تھے اور ان کے لئے استغفار ممنوع ہے مَاكَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْٓا اُولِيْ قُرْبٰى مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُمْ اَصْحٰبُ الْجَحِيْمِ۔ رفع اشکال کے لئے متعدد توجیہات کی جاسکتی ہیں (۱) ممکن ہے کہ یہ مراحیض ایسے لوگوں نے بنائے ہوں جو شہری آبادی اور بنیان میں استقبال قبلہ کو مکروہ نہ سمجھتے ہوں۔ (۲) چونکہ یہ مراحیض ظہور اسلام سے قبل بنائے گئے تھے اور ان کے بانی ظہور اسلام سے قبل فوت ہوگئے تھے۔ اور ظہور اسلام سے قبل کے لوگوں پر کفر کا حکم نہیں لگایا جاسکتا لہٰذا ان کے لئے استغفار بھی ممنوع نہیں۔ (۳) چونکہ پاخانہ میں پاؤں رکھنے کے دونوں قدمچے قبلہ رخ تھیں اور ان پر بیٹھنا بوجہ مجبوری تھا اس صورت میں قبلہ سے انحراف کامل ناممکن تھا کیونکہ پھر خروج نجاست کے لئے موضع نجاست باقی نہیں رہتا تھا اس مجبوری کی وجہ سے احترام قبلہ میں ہم سے جو کوتاہی ہوجاتی تھی ہم اس کوتاہی پر استغفار کرتے تھے۔ اور اور یہی توجیہ سب سے زیادہ راجح اور صحیح ہے۔ (۴) انحراف قبلہ کے بعد ہمیں اپنی کوتاہی کا احساس ہوتا تھا یا اس کے بنانے والوں نے جو بہت بڑی غلطی کی تھی اس کو دیکھ کر ہمیں اپنے گناہ یاد آجاتے اور ہم اپنے گناہوں سے استغفار کرتے تھے۔ جیسے علی العموم گزرگاہ میں انسان جب کسی کو کوئی برا کام کرتے دیکھتا ہے تو بے اختیار اس کے منہ پر لاحول ولاقوۃ الا باللہ یا استغفار جاری ہوجاتا ہے تو یہ استغفار، یا تو گناہ کرنے والے کی جرأت گناہ سے یا اپنے گناہ کے یاد آجانے سے کیا جاتا ہے۔

مذاہب اور ادلہ مذاہب انما معنىٰ قول النبى صلى الله عليه وسلم امام ترمذیؒ اپنے طریق کار کے مطابق یہاں مسئلہ زیر بحث (استقبال قبلہ واستدبار) کے بارے میں فقہاء کے مذاہب اور اقوال اجمالاً بیان فرمائے ہیں۔ اس سلسلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں۔ (۱) استقبال قبلہ واستدبار قبلہ مطلقاً ناجائز ہے چاہے صحرا ہو یا بنیان اور آبادی ہو یہی مذہب جمہور صحابہ تابعین امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے اور عند الاحناف مفتیٰ بہ قول بھی یہی ہے۔ (۲) استقبال واستدبار مطلقاً جائز ہے خواہ بنیان میں ہو یا صحراء میں۔ یہ مذہب امام داؤد ظاہری اور غیر مقلدین کا ہے[لہ]۔ (۳) استقبال قبلہ مطلقاً ناجائز ہے خواہ صحراء میں ہو یا بنیان میں۔ اور استدبار مطلقاً جائز ہے یہ مسلک امام احمدؒ کا ہے۔ (۴) استقبال واستدبار ہر دونوں صحراء میں مطلقاً ناجائز ہیں۔ بنیان میں مطلقاً جائز ہیں۔ یہ مسلک امام

لہ ربیعۃ الرائے اور عروۃ بن زبیر کا بھی یہی مسلک ہے۔ ۱۲

شافعیؒ اور امام مالکؒ اور اسحاق بن راہویہ سے منقول ہےؒ

ادلہ احناف حضرات استقبال و استدبار کے مطلقاً عدمِ جواز پر استدلال کے لئے حضرت ابوایوب انصاری کی روایت کو اصل الاصول قرار دیتے ہیں اور دیگر موافق روایات (حضرت سلمان فارسی اور ابوہریرہؓ کی روایات) سے تائید اور مخالف روایات میں مناسب تاویل کر کے انہیں تائید میں پیش کرتے ہیںؒ۔

۲۔ داؤد ظاہری اور عروہ بن زبیر و ربیعہ بن حدیث جابر سے مطلقاً جواز پر استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث جابر حدیث ابی ایوب کے لئے ناسخ ہے۔

۳۔ امام احمدؒ استدبار کے مطلقاً جواز پر حدیث ابن عمرؓ سے استدلال کرتے ہیں۔ اور حدیث ابن عمر کو حدیث ابو ایوب کی عموم نہی کا ناسخ قرار دیتے ہیں۔ چونکہ اصل علت حرمت قبلہ ہے استقبال قبلہ کی صورت میں بول کی دھار کا رخ قبلہ کو ہوتا ہے لہٰذا امام احمدؒ آبادیات اور صحرا ہر دو میں استقبال کو مطلقاً ممنوع قرار دیتے ہیں اور استدبار کی صورت میں چونکہ بول کا رخ قبلہ کو نہیں ہوتا۔ براز کا رخ زمین کو ہوتا ہے لہٰذا قبلہ کی بے حرمتی لازم نہیں آتی اس لئے استدبار امام احمد کے

لہ امام شعبی اور ابن عمرؓ سے بھی یہی مسلک منقول ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مذاہب بھی کتب میں منقول ہیں جو غیر مشہور ہیں مثلاً ملہ بنیان یعنی آبادی میں صرف استدبار جائز ہے۔ یہ مسلک امام ابو یوسفؒ کا ہے ۲۔ جیسے کعبۃ اللہ کا استقبال و استدبار مطلقاً ناجائز ہے اسی طرح بیت المقدس کا بھی یہی حکم ہے یہ مسلک ابن سیرین اور ابراہیم نخعی سے منقول ہے (۳) استقبال و استدبار مطلقاً مکروہ تحریمی ہے مگر ان کی یہ تحریم اہل مدینہ کے ساتھ خاص ہے یہ مسلک ابوعوانہ سے منقول ہے۔ مسئلہ زیر بحث میں آئمہ کرام و فقہاء عظام کے اختلاف کی اصل وجہ اس سلسلہ میں مروی روایات کا اختلاف ہے جن کو قارئین کے افادہ کی غرض سے حاشیہ میں درج کر دیا جاتا ہے (۱) اس باب کی پہلی روایت جو حضرت ابوایوب انصاریؓ سے منقول ہے اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ بغائط و لا ببول ولا ... تستدبروھا (۲) عن عبد اللہ بن عمرؓ قال رقیت یومًا علی بیت حفصۃؓ فرایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی حاجتہ مستقبل الشام مستدبر الکعبۃ۔ (باب ماجاء من الرخصۃ فی ذلک ترمذی)، (۳) عن جابر بن عبد اللہ قال نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلۃ ببول فرایتہ قبل ان یقبض بعام یستقبلھا (ترمذی باب ماجاء من الرخصۃ فی ذالک) (۴) معقل بن معقل سے روایت ہے نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلتین ببول او بغائط (ابوداؤد باب کراھیۃ القبلۃ) (۵) ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ ذکر عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوم یکرھون ان یستقبلوا بفروجھم القبلۃ فقال اوھم قد فعلوھا استقبلوا بمقعدتی القبلۃ (ابن ماجہ باب کراھیۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ) (۶) حضرت سلمان فارسی سے منقول ہے لقد نھانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلۃ بغائط او بول۔ (ترمذی باب الاستنجاء بالحجارۃ) حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ انما لکم بمنزلۃ الوالد اعلمکم فاذا اتی احدکم الغائط فلا یستقبل القبلۃ۔ (مسلم نسائی ابوداؤد ابن ماجہ) (م) ⁘ ⁘ ⁘ ⁘ ⁘ ⁘

ٮ۲ہ مثلاً معقل بن ابی معقل کی صحیح مرفوع حدیث (جو حاشیہ میں نقل کی جا چکی ہے) اور حضرت حذیفہ کی یہ مرفوع حدیث جس کو ابن خزیمہ اور ابن حبان نے نقل کیا ہے " من تفل تجاہ القبلۃ جاء یوم القیامۃ و تفلہ بین عینیہ۔ احناف کے مسلک کے قوی مستدل ہیں۔ اگر کہا جائے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک منع تفل کی حدیث مختص بالصلوٰۃ ہے لہٰذا اس سے استقبال و استدبار کے لئے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ احناف مطلق کو اطلاق پر اور مقید کو تقیید پر باقی رکھتے ہیں لہٰذا حدیث منع تفل کو مقید بالصلوٰۃ کرنے کی حاجت ہی نہیں۔ (م)

ہاں آبادی وصحراء دونوں میں مطلقاً جائز ہے ۔ امام احمد بن حنبل سلمان فارسی کی حدیث لقد نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلۃ اور معقل بن معقل کی حدیث نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلتین سے استدلال کرتے ہیں کہ ہر دو احادیث میں فقط استقبال سے نہی آئی ہے جس سے استدبار کی نہی لازم نہیں آتی۔

حضرت ابوایوب انصاریؓ حضورؐ کے مشہور صحابہؓ سے ہیں۔ حضور کی ہجرت کے بعد تاحیات آپ سے وابستہ اور ساتھ رہے ہجرت مدینہ کے وقت جب اہل مدینہ اور مدینہ کے ہر محلہ کی یہ خواہش اور آپؐ سے درخواست تھی کہ آپ ان کے ہاں قیام فرمائیں تو آپؐ نے فرمایا کہ میں بغیر کسی وجہ کے کسی کو بھی ترجیح نہیں دے سکتا، میری اونٹنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مامور ہے اس کو آزاد چھوڑ دو جہاں کے لئے اس کو خدا کی طرف سے حکم ہوگا وہاں یہ خود ٹھہر جائے گی اور وہی جگہ میری قیامگاہ ہوگی۔ اونٹنی اولاً ابوایوب انصاریؓ کے گھر کے سامنے بیٹھ گئی اور اٹھ کر ابوایوب انصاری کے گھر کے در کی چوکھٹ پر اپنا سر رکھ دیا۔ ابوایوب انصاری کی یہ قیام گاہ دراصل یمن کے بادشاہ کی تعمیر کردہ تھی جب وہ مدینہ آیا تھا تو اس وقت کے علماء نے اسے بتایا تھا کہ یہ مدینہ آخری نبیؐ کی ہجرت گاہ ہے جب اُسے معلوم ہوا تو اس نے آخری نبی کی قیامگاہ کی غرض سے یہ مکان تعمیر کرکے ابوایوب انصاری کے اجداد میں سے کسی کو یہاں ٹھہرا کر مکان اس کے حوالہ کیا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے نام ایک خط لکھا کہ جب آپ ہجرت کرکے مدینہ آجائیں تو یہ گھر آپ کا ہے اور آپ ہی کے لئے تعمیر کیا گیا ہے۔

بہرحال آپؐ نے ابوایوب انصاری کے گھر کی نچلی منزل میں قیام فرمایا تھا کہ آنے جانے والے کو سہولت رہے۔ اور ابوایوب انصاری کو اوپر کی منزل میں رہنے کی تلقین فرمائی۔ مگر جب رات ہوئی تو ابوایوب انصاری اور ان کی اہلیہ کے دل میں بے ادبی کا یہ تصور کہ پیغمبر نیچے ہوں اور ہم اوپر حد درجہ شاق گذرا۔ تمام رات کمرے کے کونے میں کھڑا ہو کر گزار دی صبح کو آپ سے اوپر کی منزل میں رہنے کی درخواست کی تو آپ نے قبول فرمالی[1]۔

حدیث ابی ایوب انصاری کے وجوہ ترجیح (۱) قال ابوایوب فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض فننصرف عنہا ونستغفر اللہ جب ہم اس عبارت پر غور کرتے ہیں قدمنا، وجدنا، فننحرف اور نستغفر اللہ سب متکلم مع الغیر کے صیغے ہیں اور یہ بھی واضح ہے کہ شام کو جہاد کی غرض سے آنے والے صحابہ کوئی ایک یا دو نہیں تھے بلکہ ان کی تعداد تو ہزاروں تھی اور انہوں نے شام کے گھروں کو بطور غنیمت قبضہ کیا۔ غرض یہ ہے کہ صحابہ کی ایک کثیر جماعت تھی اور سب کا یہی عمل تھا اور اس عمل پر کسی بھی صحابی نے نکیر نہیں کی۔

۲۔ ابوایوب انصاری کی حدیث متفق علیہ ہے نیز علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے اس باب میں

---

[1] عن محمد بن سیرین قال: نبئت ان ابا ایوب شہد مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بدرًا۔ ثم لم یتخلف عن غزوۃ غزاہا فی کل عامٍ الیٰ ان مات بارض الروم رضی اللہ عنہ فلما ولی معاویۃ یزید علی الجیش الذی یبعثہ الی القسطنطنیۃ جعل ابوایوب یقول، وما علیّ ان امیر علینا شاب فمرض فی غزوتہ تلک فدخل علیہ یزید یعودہ، وقال اوصنی: قال اذا مت فکفنونی ثم مر الناس فلیرکبوا ثم لیسیروا فی ارض العدو حتی اذا لم تجد وامساغًا فادفنونی قال؛ ففعلوا ذلک قال ! وکان ابوایوب یقول قال اللہ عزوجل: انفروا خفافا وثقالًا فلا اجدنی الا خفیفًا او ثقیلا۔۔۔۔۔

الاستیعاب ج ۴ ص ۱۶۰۶ ۱۲

وارد تمام احادیث سے احسن و اصح ہے جس پر خود امام ترمذیؒ نے "حدیث ابی ایوب احسن شیٔ فی ہذا الباب و اصح" کے الفاظ سے اصحیت کی تصریح کردی ہے

۳۔ یہ روایت صحاح ستہ کی تمام کتب[1] میں موجود ہے اور نص محکم ہے جس میں جانب مخالف کا کوئی احتمال نہیں جبکہ احادیث رخصت میں دیگر بہت سے احتمالات بھی موجود ہیں[2]۔

۴۔ ابوایوب انصاری کی حدیث نہیں (لا تستقبلوا القبلۃ) استقبال و استدبار میں ایک کلیہ ہے جو ساری امت کو خطاب ہے اور دوسرے باب کی "حدیث" نہانا ان تستقبل القبلۃ اور حدیث ابی ہریرہ انا لکم بمنزلۃ الوالد سب اقوال میں عام ہیں اور کلیہ ہیں جب کہ مخالفین کے مستدلات جزئیات ہیں تو جزئیہ اور کلیہ کے تعارض کے وقت ترجیح تو کلیہ ہی کو دیں گے اس لئے کہ وہ اصل حکم ہے مثلاً عام کلیہ ہے کہ نماز کے لئے وضو کریں اب ایک مریض کو شرعاً جو تیمم کی اجازت دے رکھی ہے۔ ایک تندرست اس کے دیکھا دیکھی یہ کہے کہ مجھے بھی تیمم کرنے کا حق حاصل ہے تو یہ درست نہیں اس لئے کہ عام کلیہ یہی ہے جو وضو کرنے کا ہے ہاں بوجہ عذر کے مریض اس سے مستثنیٰ ہے۔ الغرض ایک حکم کلی کی تشریع ہوتی ہے۔ جو ہر اعتبار سے قطعی الدلالۃ ہے اور جزئیات پر اس کو ترجیح حاصل ہے۔

۵۔ حضرت ابی ایوب انصاریؓ کی حدیث قولی ہے جب کہ مخالف روایات فعلی ہیں جن میں بہت سے احتمالات ہو سکتے ہیں لہٰذا محدثین کے اصول کے مطابق قولی اور فعلی روایات کے تعارض کے وقت قولی احادیث کو ترجیح حاصل ہوتی ہے کیونکہ قول سے مقصود تشریع ہوتی ہے جب کہ فعل کبھی عادت کی بنا پر اور کبھی عذر کی بنا پر بھی صادر ہوتا ہے تو جس طرح شرع کو عادت پر ترجیح ہے اسی طرح قول کو فعل پر ترجیح ہے۔

۶۔ حضرت ابوایوب انصاری کی روایت نہی کی ہے نہی حرمت کا تقاضا کرتی ہے جب کہ مخالف روایات افعال ہیں فعل اباحت کا تقاضا کرتا ہے حرمت اور اباحت کا تقابل ہو تو ترجیح حرمت کو حاصل ہے۔ حرام و حلال کے تعارض میں ترجیح حرام کو حاصل ہے کیونکہ دفع مضرت جلب منفعت سے مقدم ہے اور حرام سے اپنے آپ کو بچانا فرض ہے۔

۷۔ حضرت ابوایوب انصاری کی حدیث عقلاً و فقہاً بھی موید ہے اگر غور کیا جائے تو یہ مسئلہ بالبداہۃ واضح ہو جاتا ہے۔ کہ آبادیوں، عمارتوں اور صحراؤں میں کوئی خاص وجہ امتیاز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر آبادی میں دیواریں مکانات اور تعمیرات مکہ معظمہ اور اس شخص کے درمیان حائل ہیں اور یہ وجہ جواز ہے تو جنگلوں صحراؤں اور کھلی فضا میں اس سے کئی گنا بڑے بڑے پہاڑ ٹیلے، درخت اور سطح زمین کی ارتفاع اور محراب وغیرہ حائل ہیں تو وہاں بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہیئے۔

حدیث جابر کی بحث

امام ترمذیؒ چونکہ شافعی المذہب اور فن مناظرہ کے امام ہیں۔ اور آگے دوسرے باب سے اپنے مسلک کی تائید کرنا چاہتے ہیں اس لئے اولاً خالی الذہن طلبار کے لئے تمہیداً قال ابوالولید المکی سے حدیث ابی ایوب انصاری کے بارہ میں امام شافعیؒ کی تاویل پیش کردی، تاکہ احناف کے مستدل کا جواب ہوتا چلا جائے۔

---

[1] بخاری۔ کتاب ۴ باب ۱۱ و ۱۲۔ کتاب ۸۔ باب ۲۹ مسلم کتاب ۲۔ حدیث ۵۷۔ ۶۱۔ ترمذی کتاب ۱ باب ۶ و ۱۲، نسائی کتاب ۱ باب ۱۸ و ۲۱۔ ابن ماجہ کتاب ۱ باب ۱۶۔ ۱۸۔ [2] مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۰۵ باب استقبال القبلۃ عند الحاجہ میں ابوعوانہ سہل بن حنیف اور سہل بن سعد سے بھی مروی روایات سے ابوایوب انصاری کی روایات کی تائید ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کی یہ مرفوع حدیث کہ "من تفل تجاہ القبلۃ جاء یوم القیمۃ و تفلہ بین عینیہ" سے بھی قیاساً استقبال و استدبار کی ممنوعیت ثابت ہے کہ جب قبلہ کی جانب تھوکنے پر وعید آئی ہے۔ تو یہ تو بطریق اولیٰ ممنوع ہے (م)۔

باب ماجاء من الرخصۃ فی ذلک **حدثنا** محمد بن بشار ومحمد بن المثنی قالا نا وھب بن جریر نا ابی عن محمد بن اسحٰق عن ابان بن صالح عن مجاھد **عن** جابر بن عبداللہ قال نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلۃ ببول فرأیتہ قبل ان یقبض بعام یستقبلھا **وفی** الباب عن ابی قتادۃ وعائشۃ وعمار **قال** ابوعیسٰی حدیث جابر فی ھذا

انما ھذا فی القبلۃ یعنی استقبال واستدبار کی ممنوعیت کا حکم امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق صحراء سے متعلق ہے صحراء میں اس کی اجازت ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہاں حدیث بھی مطلق ہے اور صحابہ کا عمل بھی۔ لہٰذا قبلہ فی کی قید کا اضافہ کرنا درست نہیں۔ ایک طرف امام شافعیؒ اور امام اسحٰق ہیں جب کہ دوسری طرف ابوایوب انصاری جو حضورؐ کے صحابی اور عظیم فقیہ ہیں ان کے علاوہ ہزاروں صحابہ کا عمل ہے ہمیں تو بہرحال لازمًا ابوایوب انصاری اور ہزاروں صحابہ کے عمل کو اختیار کرنا ہے اور ظاہر بات ہے کہ راجح بھی وہی ہے۔ امام ترمذیؒ دوسرے باب میں دو احادیث ایک حضرت جابر سے اور دوسری ابن عمرؓ سے نقل کر کے شوافع کی تائید کرنا چاہتے ہیں۔ اور ان ہی ہر دو روایات سے غیر مقلد امام احمدؒ اور امام شافعیؒ اپنے مسلک کا استدلال کرتے ہیں۔

باب ماجاء من الرخصۃ فی ذلک

محمد ابن اسحٰق مگر یاد رہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں محمد بن اسحاق متکلم فیہ ہے اور اس کے بارہ میں محدثین کا اختلاف ہے بعض اس کی تصویب اور بعض تضعیف کرتے ہیں۔ محمد بن اسحٰق مغازی اور تاریخ کے امام ہیں۔ امام بخاریؒ بھی مغازی میں ان کا قول نقل فرماتے ہیں مگر ان کے قول پر ترجمۃ الباب قائم نہیں کرتے۔

امام مالکؒ سے منقول ہے کہ اگر مجھے خانہ کعبہ اور حجر اسود کے وسط میں کھڑے ہو کر قسم کھانی پڑے تو میں ضرور کہدونگا کہ محمد بن اسحٰق دجال اور کذاب ہیں۔ جب کہ بعض حضرات نے آپ کی مکمل تصویب و توثیق کی ہے[1]۔ مگر اس سلسلہ میں قول فیصل یہ ہے کہ محمد بن اسحاق مدلس ہیں سراسر متروک بھی نہیں اور نہ ہی ایسے ہیں کہ اُن کی ہر روایت کو قبول کیا جائے۔ اگر ایک راوی نے بعض مقامات پر اپنے شیخ کا نام لیا اور کسی ایک جگہ پر اس کا ذکر نہ کیا تو اس نوعیت کے ارسال سے کوئی نقصان اور قباحت لازم نہیں آتی۔ اور اگر ایک راوی کی مستقل یہ عادت ہو کہ اپنے غیر معروف اساتذہ کا نام لینا ہی نہیں تو یہ راوی مدلس ہے اور مدلس کا عنعنہ معتبر نہیں ہے کیونکہ مدلس کے عنعنہ میں اتصال و انقطاع ہر دو محتمل ہیں۔ البتہ اگر مدلس حدثنی، اخبرنی اور سمعت کے صیغے کے ساتھ روایت بیان کرے تو وہ معتبر ہوگی۔

حضرت جابرؓ کی روایت محمد بن اسحٰق، ابان سے بصیغہ عن سے نقل کرتے ہیں چونکہ وہ خود مدلس ہیں اس لئے ان کا عنعنہ قبول نہیں۔ مگر امام ترمذیؒ اس حدیث کو حسن کیوں کہہ گئے ہیں گو امام ترمذی کا یہ دعویٰ بہت اونچا ہے مگر پھر بھی یہ حدیث ابوایوب انصاری کی صحیح اور احسن روایت سے مقابلہ نہیں کرسکتی کیونکہ ابوایوب کی روایت حسن صحیح ہے اور یہ صرف حسن ہے۔ ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ کو محمد بن اسحاق کی وجہ سے اس حدیث کی کمزوری معلوم ہوا اس لئے انہوں نے تائید مذہب کی غرض سے اسی روایت جابرؓ کو حضرت قتادہ سے بھی نقل کردیا۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ خود امام ترمذیؒ نے اس بات کی بھی تصریح کردی کہ

---

[1] شعبہ نے انہیں امیرالمومنین فی الحدیث کہا ہے امام بخاری اور ابن المبارک نے آپ کی توثیق فرمائی ہے (میزان الاعتدال ج۳ - ۲۴)

وروی عن الشافعی رضی اللہ عنہ انہ قال: من اراد ان یتبحر فی المغازی فھو عیال علی ابن اسحاق

ابن خلکان جلد ۴ - ص۲۷۶ ۱۲

الباب حدیث حسن غریب وقد روی ھذا الحدیث ابن لَھِیعۃَ عن ابی الزبیر عن جابر عن ابی قتادۃ انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبول مستقبل القبلۃ اخبرنا بذٰلک قتیبۃ قال انا ابن لَھِیعۃَ وحدیث جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصح من حدیث ابن لھیعۃ وابن لھیعۃ ضعیف عند اھل الحدیث ضعفہ یحیی بن سعید القطان وغیرہ ثنا ھناد ثنا عبدۃ عن عبید اللہ بن عمر عن محمد بن یحیی بن حبّان عن عمہ واسع بن حبان عن ابن عمر قال رقیت یوما علی بیت حفصۃ فرأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی حاجتہ مستقبل الشام مستدبر الکعبۃ ھذا حدیث حسن صحیح

روایتِ جابر عن قتادۃ میں ابن لہیعہ ہے جو ضعیف ہے

قد روی ھذا الحدیث ابن لھیعۃ سے بظاہر امام ترمذیؒ پر یہی اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب مصنفؒ کا ابن لہیعہ سے بلاواسطہ تلمذ ہوا نہیں تو ابن لہیعہ سے روایت کی اصل سند کیا ہوگی۔ خود امام ترمذیؒ اس کا جواب دینا چاہتے ہیں اور امام ترمذی کا یہ کمال ہے کہ حتی الوسع کوئی بات بھی بغیر سند کے نہیں کرتے اس ساتھ والی دوسری سطر میں اس پر تصریح کردی کہ اخبرنا بذالک قتیبۃ الخ یعنی میرے اور ابن لہیعہ کے درمیان کا واسطہ قتیبہ ہیں۔

ابن لہیعہ متقی پرہیزگار اور بہت بڑے محدث تھے بدقسمتی سے زندگی کے آخری اوقات میں ان کا کتب خانہ جل گیا تھا تو وہ درس حدیث اپنے حافظہ کے بھروسہ پر دیا کرتے تھے۔ جب کہ بڑھاپے کی وجہ سے ان کے حافظہ میں بھی کمزوری آگئی تھی جس کی وجہ سے روایات میں اختلاط ہو جایا کرتا تھا[1]۔

بہرحال حدیث جابر ہر دو سندوں کے اعتبار سے کمزور ہے۔ اسی لئے امام احمدؒ بھی استقبال قبلہ کو ہر جگہ ممنوع قرار دیتے ہیں۔ اب جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ حدیث جابرؓ ابو ایوب انصاریؓ کی روایت کی ناسخ ہے ان کا یہ قول کیونکر درست ہو سکتا ہے اس لئے کہ ناسخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ بلحاظ قوت سند کے وہ اگر منسوخ سے بڑھ کر نہ ہو تو کم از کم منسوخ کے مساوی ہو ما ننسخ من اٰیۃ او ننسھا نأت بخیر منھا او مثلھا حضرت جابر کی روایت اپنے دونوں سندوں کے اعتبار سے نہ تو اس سے بڑھ کر ہے اور نہ مساوی، بلکہ ادنیٰ درجہ میں ہے۔ پھر حضرت جابر کی روایت کا مدلول ابو ایوبؓ کی روایت کے مدلول کی طرح واضح بھی نہیں ہے۔ لہٰذا جابر کی روایت کو ابو ایوب انصاری کی روایت کا ناسخ قرار دینا درست نہیں ہو سکتا۔ حدیث جابرؓ میں ضعف اور ناسخ ہونے کی صلاحیت مفقود ہونے کے علاوہ مزید بحث بھی کی جا سکتی ہے اور بوجہ فعل ہونے کے اس میں اور بھی کئی احتمال ہو سکتے ہیں۔ فرأیتہ قبل ان یقبض بعام بھی مجہول ہے کہ یہ رؤیت اسی نہی سے قبل تھی یا بعد اس کے علاوہ کئی احتمالات ایسے ہیں کہ حدیث کے مستدل ہونے کی حیثیت ہی ختم ہو جاتی ہے۔

لفظ فا کی بحث اس کے باوجود بھی اگر کوئی فرأیتہ کی فا کو زیر بحث لائے اور کہے کہ فا تعقیب کے لئے ہے تو تفصیلات بالا کی بنا پر اسے جواب کی ضرورت ہی نہیں مگر اس قدر یاد رہے کہ لفظ فا سے بھی ان کا استدلال درست نہیں کیونکہ فا جس طرح واقعۃً نفس الامر میں تعقیب کے لئے آتی ہے اسی طرح تعقیب ذکری کے لئے بھی آتی ہے جیسے عام

---

[1] حافظ ذہبی نے ابن لہیعہ پر بہت طویل کلام کیا ہے لکھتے ہیں قال ابن معین ضعیف لا یحتج بہ میزان الاعتدال ج ۲ ص ۶۷۵ وقال ابن حبان کان صالحًا ولکنہ کان یدلس عن الضعفاء۔ تحفۃ الاحوذی ج ۱ ص ۲۱۔ ۱۲

طور دوران گفتگو کہا جاتا ہے کہ "پھر یوں ہوا، اس کے بعد یوں ہوا، پھر یوں ہوا" اب اگر ایک چیز ذکر اور بیان میں مؤخر ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ واقعۃً نفس الامر میں بھی وہ مؤخر ہے۔ بعض اوقات فا تفصیل کے لئے آتی ہے جیسے کہ ترمذی کے دوسرے باب میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ "اذا توضأ العبد المسلم او المومن فغسل وجهه" یہاں فا تفصیل کے لئے مستعمل ہے، اور قرآن میں بھی متعدد مقامات پر تفصیل کے لئے استعمال ہوئی ہے مثلاً للذین یؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاءوا (الآیۃ) یہاں فا تفصیل یا تعقیب ذکری کے معنی میں مستعمل ہے حماسہ کا شعر ہے

ورایں شیخاً فلا تعوج ظهره یمشی فیقعس اویکب فیعسر

دراصل ٹھوکر پہلے لگتی ہے اور گرنا بعد میں ہوتا ہے تو یہاں اگر ہم یہ کہیں کہ فا کا مابعد جیسے ذکراً مؤخر ہے وقوعاً بھی ایسا ہی ہے اور جو ماقبل ہے واقعۃً بھی ایسا ہی ہے تو معنیٰ ہی نہیں بنے گا۔ تو بات یہ ہے کہ یکبّ کی تقدیم یعسر پر لفظی اور ذکری ہے۔ لہٰذا قرائنہ الخ کے لفظ فا سے یہ استدلال کرنا کہ نہی پہلے تھی اور ہم نے نہی کے بعد آپؐ کو مستقبل کعبہ دیکھا اس لئے حدیث جابرؓ حدیث ابی ایوب انصاریؓ کی ناسخ ہو سکتی ہے تو یہ ایک سطحی استدلال و اعتراض ہے۔ درحقیقت یہاں فا تعقیب ذکری اور تفصیل و تشریح کے لئے آئی ہے۔

روایت ابن عمرؓ امام ترمذیؒ دوسری حدیث حضرت ابن عمرؓ کی لائے ہیں جو سند کے اعتبار سے حضرت جابرؓ کی روایت سے قوی ہے جس سے استدبار کعبہ کا آپؐ سے ثبوت ہے اور جس سے غیر مقلدین استقبال و استدبار کے مطلق جواز پر امام شافعیؒ صرف کنف میں جواز پر اور امام احمدؒ استدبار کے مطلقاً جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ احناف حضرات نے حدیث ابن عمرؓ سے متعدد جوابات کئے ہیں۔

(۱) حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث ایک خاص واقعہ ہے جس کے لئے کوئی عموم نہیں۔ اور چونکہ معلوم السبب بھی نہیں ہے اس لئے اس میں دیگر کئی احتمالات ہو سکتے ہیں۔ (۲) اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر بھی حمل کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ حقیقت محمدیہ حقیقت کعبہ سے افضل ہے۔ اور چونکہ افضل مفضول کے احترام کا مکلف نہیں اس لئے آپؐ ممانعت کے حکم سے مستثنیٰ ہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ آپؐ کے فضلات پاک تھے۔

قاضی عیاض نے حضرت عائشہؓ سے روایت نقل کی ہے[1] اور آپؐ کا جسد اقدس لحد کی جس زمین سے ملاتی ہے اس زمین کی وہ مٹی عرش و کرسی اور کعبہ سے افضل ہے تو حقیقت محمدیہ تو بطریق اولیٰ حقیقت کعبہ سے افضل ہے لہٰذا آپ پر احترام لازم نہیں تھا۔ البتہ آپؐ تعلیماً للامۃ لوگوں کے سامنے استقبال و استدبار نہیں کرتے تھے۔ خلوت میں بوجہ افضلیت آپ اس کے مامور نہ تھے لہٰذا آپؐ نے استقبال استدبار سے احتراز نہ فرمایا۔

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے جہت کے تعیین میں وہم ہوا ہے کیونکہ اس حالت و ہیئت میں دوسرے کو غور سے دیکھنا حیاءً و طبعاً خلاف — عادت اور غیر معمول ہے جس کی مثال آپ اپنے عام ماحول میں دیکھتے ہیں کہ اگر کسی کی نظر دوسرے انسان، یا شیخ یا استاد پر ایسی حالت و ہیئت میں پڑ بھی جائے تو وہ فوراً اپنی نظر ہٹا لیتا ہے چہ جائے کہ حضرت ابن عمرؓ کی نظر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر پڑے اور پھر اس کو غور کرنے کا موقعہ بھی ملے جب کہ حضور اقدس کی محفل میں صحابہ کا اپنے بارے میں یہ قول "کان علی روسنا الطیر" اس بات کا مظہر ہے کہ صحابہؓ عام محفل میں بھی حضورؐ کو آنکھ اٹھا

---

[1] عن عائشۃ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخائط دخلت فی اثرہ فلا اریٰ شیئاً الا کنت اشم رائحۃ الطیب فذکرت ذلک لہ۔ فقال: اما علمت ان اجسادنا تنبت علی ارواح اهل الجنۃ فما خرج منها شیء ابتلعتہ الارض۔ خصائص کبریٰ (۱-۷۵-۷۱) ۱۲

کر نہیں دیکھ سکتے تھے چہ جائیکہ ابن عمرؓ اس ہیئت و حالت میں دیکھیں اور پھر جہت اور سمت کی تعیین پر بھی غور کر سکیں۔

(۴) کعبۃ اللہ کے معاین کے لئے قضاء حاجت میں عین کعبہ کا استقبال و استدبار ممنوع ہے۔ جہت کو رخ کرنا ممنوع نہیں جب آپؐ مسجد نبوی کی تعمیر کر رہے تھے تو آپؐ کے لئے بیت اللہ اور مسجد نبوی کے درمیان حائل ساری رکاوٹیں اٹھادی گئی تھیں۔ اور آپؐ نے بیت اللہ کے محاذات میں مسجد نبوی تعمیر فرمائی۔ لہٰذا آپؐ کو اس وقت بھی عین کعبہ اور جہت کعبہ کا اندازہ تھا اور آپ کا رخ جہت کعبہ کو تھا نہ کہ عین کعبہ کو اور معاین کے لئے توجہ الی ذات الکعبہ ممنوع ہے غیر معاین کے لئے توجہ الی جہۃ الکعبہ ممنوع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم معاین کے حکم میں ہیں تو ان کے لئے توجہ الی جہۃ الکعبہ ممنوع نہیں۔

عنایت اللہ مشرقی کا یہ کہنا کہ عام ہندوستانی مسلمان ذات کعبہ کے طرف تعمیر مساجد اور دوران صلوٰۃ متوجہ نہیں ہیں کوئی اعتراض اور اشکال نہیں کیونکہ ایسے لوگ جو کعبہ کے معاین نہیں ذاتِ کعبہ کو توجہ کے مکلف نہیں جب کہ مسلمانان اہل الہند کو توجہ الی جہت الکعبہ حاصل ہے جس کے وہ مکلف ہیں

الغرض "اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال" کی وجہ سے اتنے احتمالات کے پیش نظر حدیث ابن عمرؓ سے ایک قطعی استدلال کرنا صحیح نہیں چہ جائیکہ اسے حدیث ابی ایوب کے لئے ناسخ قرار دیا جائے۔[۱]

حضرت ابن عمرؓ کی فعلی روایت شوافع حضرات مروان الاصفر کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں مروان اصفر نے حضرت ابن عمرؓ کا ایک فعل نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ سفر کے دوران حضرت ابن عمرؓ کو دیکھا کہ اونٹ اپنے سامنے بٹھا کر قبلہ رخ ہو کر پیشاب کر رہے تھے۔ میں نے عرض کی کہ حضرت! کیا اس امر سے نہی نہیں آئی ہے؟ تو آپ نے فرمایا "انما نهى ذلك فى القضاء فاذا كان بينك و بين القبلة شئ يسترك فلا باس به"[۲]

بظاہر اس سے شوافع حضرات کی بات تو بن جاتی ہے لیکن حضرت ابن عمر کی اس فعل کا اصل منشا ان کی وہی اپنی روایت ہے کہ "رقيت يوما على بيت حفصة" الخ لیکن خود شوافع حضرات مروان اصفر کی اس روایت کو من کل الوجوہ معمول بہا نہیں بناتے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کے فعل پر پورا عمل نہیں کرتے۔ اگر فضاء میں قبلہ اور مستقبل قبلہ کے درمیان کوئی حائل مثلاً اونٹ وغیرہ بٹھا دیا جائے تو اب بھی شوافع حضرات صحراء میں اس کیفیت کو ناجائز کہتے ہیں جو ابن عمر کے فعل سے بظاہر جائز معلوم ہوتی ہے اور اگر صحراء میں بھی ابن عمر کے اس فعل سے استقبال قبلہ مطلقاً جائز سمجھا جائے تو پھر سرے سے "لا تستقبلوا القبلة" پر عمل کی کوئی صورت ہی باقی نہیں رہتی۔[۳]

---

[۱] اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حدیث ابن عمرؓ حدیث ابی ایوب انصاری کے لئے ناسخ ہے ان کا یہ کہنا بھی اس لئے صحیح نہیں کہ ایسا ماننے سے تمام امت کا عدم علم لازم آتا ہے کیونکہ جب نہی اور ممانعت عن استقبال قبلہ و استدبارہا کو اپنے اس فعل سے آپؐ نے منسوخ کرنا تھا تو بحیثیت شارع کے آپؐ کے اس فعل سے عام صحابہؓ کو بھی مطلع ہونا ضروری تھا۔ مگر یہاں تو آپؐ کا یہ فعل پوشیدہ اور دیگر کئی احتمالات کا حامل ہے جس کو صرف ابن عمرؓ ہی دیکھ سکے۔ اور بحیثیت شارعؑ کے آپ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ناسخ کی تفصیلات سے امت کو آگاہ کریں مگر اس سلسلہ میں نہ تو کوئی فعل آپ سے علی الاعلان ثابت ہے اور نہ ہی نسخ کا کوئی قول آپؐ سے مروی ہے یہ اس بات کی صاف دلیل ہے کہ حدیث ابی ایوبؓ کا حکم منسوخ نہیں ہے۔ (م)۔ [۲] ابو داؤد کتاب الطہارت باب کراہیۃ الاستقبال القبلۃ عند قضاء الحاجت ۲ [۳] دوسرے متعدد وجوہ سے بھی حدیث مروان الاصفر سے استدلال ضعیف ہے مثلاً یہ حضرت ابن عمر کا اپنا فعل اور اجتہاد ہے اور صحابی کا اجتہاد روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں بالخصوص جہاں دوسرے صحابہ سے اسکے مخالف آثار مروی ہوں (۲) ابو داؤد کی یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس میں حسن بن ذکوانؒ کو جو مدار الاسناد میں یحییٰ بن معینؒ امام نسائیؒ ابن عدی اور امام احمدؒ وغیرہ نے ضعیف کہا ہے (م)

حدیث عائشہؓ سے جواب استقبال قبلہ کے جواز کے قائلین نے حدیث ابی ایوب انصاری کے منسوخ ہونے کے لئے ابن ماجہ کی روایت عراک عن عائشہ سے بھی استدلال کیا ہے اور ایک قولی حدیث منسوخ کرنے کے لئے ایک قولی حدیث کو ناسخ قرار دیا ہے۔ یہ روایت ابن ماجہ میں خالد بن ابی الصلت کے طریق سے منقول ہے کہ عن عراك بن مالك عن عائشة قالت ذكر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم يكرهون ان يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال اوهم قد فعلوها استقبلوا بمقعدتي القبلة۔ احناف فرماتے ہیں کہ ناسخ کے لئے منسوخ سے قوی ہونا یا کم از کم اس کے مساوی ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ ناسخ کی دلالت علی مفہوم المعنیٰ صریح ہو اور ناسخ منسوخ سے متاخر بھی ہو۔ جب کہ حدیث عراک عن عائشہؓ نہ تو نہی کے روایات سے قوی ہے اور نہ مساوی اور نہ ہی متاخر ہے کہ اسے نہی کے روایات کا ناسخ قرار دیا جاسکے۔ محدثین حضرات نے اس کو منکر، منقطع اور موقوف قرار دیا ہے اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی احناف یہی کہتے ہیں کہ اس حدیث کے لئے حدیث ابی ایوب انصاری ناسخ ہے مسئلہ اس کے بالعکس نہیں کما زعم الخصم اور نہ ہی ایسا ممکن ہے کیونکہ جب آپؐ کے سامنے ایک ایسی قوم (جماعت صحابہ) کا ذکر ہوا کہ وہ اپنے فروج سے استقبال قبلہ کو ناپسند کرتے تھے تو آپؐ نے ان کے اس استقبال قبلہ کی ناپسندیدگی پر تعجب کرتے ہوئے فرمایا کہ اوهم قد فعلوها ہمزۂ استفہام تعجب کے لئے ہے ہم اس کی تعبیر یوں کرسکتے ہیں کہ اچھا انہوں نے یہ بزرگی شروع کردی کہ استقبال قبلہ عند الحاجہ مکروہ جانتے ہیں۔ حالانکہ میں نے تو ممانعت نہیں کی۔ پھر از خود انہوں نے خود کو کیوں مشقت میں ڈال دیا ہے۔ اگر آپؐ نے پہلے ہی سے استقبال قبلہ کی نہی فرمائی تھی تو یہ صحابہؓ کا نبیؐ کے امر کے مطابق عمل ہوتا۔ جو تعجب کا باعث ہونے کے بجائے قابل تحسین تھا۔ مگر چونکہ صحابہؓ نے اپنی رائے سے یا الہاماً اس امر کو ناپسند اور مکروہ قرار دیا اور آپ کو ان ــــ کی وجہ سے پوری امت کا مشقت میں پڑنے کا اندیشہ تھا۔ جیساکہ مشقت علی الامت کے خوف سے آپؐ نے سواک کا وجوبی امر نہیں فرمایا لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك۔ اس لئے آپ نے نہی سے قبل بیان جواز کے لئے فرمادیا کہ" استقبلوا بمقعدتي القبلة۔ اس کے بعد نہی کے احکام نازل ہوئے اور صحابہ کے اجتہاد کی تائید ہوئی جیسے کہ متعدد مواقع پر صحابہ کرام کے اجتہادات کے مطابق وحی کا نزول ہوتا رہا ہے قرآن میں چوبیس[۲۴] مقامات ایسے ہیں کہ جہاں وحی الٰہی حضرت عمر فاروقؓ کے اجتہاد کے مطابق نازل ہوئی ہے عبداللہ بن ابی کا جنازہ اور جنگ بدر کے قیدیوں کو سزا دینے کے واقعات میں حضرت عمرؓ کی رائے کی وحی الٰہی سے تصویب و تائید تو زیادہ مشہور ہے بہرحال سیاق حدیث اور الفاظ حدیث سے یہ خود بخود معلوم ہوجاتا ہے کہ حدیث عراک عن عائشہؓ نہی کے روایات سے قبل کی ہے اور حدیث ابی ایوب سے منسوخ ہے۔

یہ بحث تو اس صورت میں تھی کہ جب ہم حدیث عراک عن عائشہؓ کی صحت کو تسلیم کرلیں مگر حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کی صحت کو تسلیم کرنا ہی صحیح نہیں اس لئے کہ اس حدیث[۱] میں دو انقطاع ہیں۔ (۱) عراک کا سماع عائشہؓ سے ثابت نہیں اور (۲) خالد بن ابی الصلت کا سماع عراک سے ثابت نہیں۔ امام بخاریؒ کی تصریح کے مطابق یہ حدیث مرسل ہے۔ وقال البخاري خالد بن ابي الصلت عن عراك مرسل۔ خالد بن ابی صلت کو علامہ ذہبی نے منکر، ابن حزم ظاہری نے مجہول اور علامہ شیخ عبدالحق دہلویؒ نے معلول قرار دیا ہے۔ امام بخاریؒ کے نزدیک یہ حدیث متناً ضعیف اور سنداً

---

[۱] اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے اور یہ حدیث تین طرق سے منقول ہے۔ (۱) عن خالد الحذاء عن عراك عن عائشة (۲) عن خالد الحذاء عن رجل عن عراك عن عائشة (۳) عن خالد الحذاء عن خالد بن ابي الصلت عن عراك عن عائشة۔ محدثین حضرات نے رفع اضطراب کے لئے آخری سند کو صحیح اور برقرار رکھا ہے۔ (تحفہ)

مضطرب ہے۔ عراک مدلس ہے اور مدلس کا عنعنہ حجت نہیں۔ امام ابوحاتم نے اس حدیث کو حضرت عائشہؓ پر موقوف قرار دیا ہے۔ چونکہ حدیث عائشہؓ منکر[1] منقطع اور موقوف ہے اس لئے اس حدیث کو حدیث ابی ایوب انصاری (جو صحیح معروف متصل اور مرفوع ہے) کا ناسخ قرار دینا درست نہیں اور نہ ہی اس کے مقابلہ میں لانا صحیح ہو سکتا ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کا استدلال اور جواب

حدیث معقل بن معقل[2] (قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستقبل القبلتين ببول او غائط) اور حدیث سلمانؓ (نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستقبل القبلة بغائط او ببول) سے امام احمد بن حنبلؒ نے جو یہ استدلال کیا ہے کہ چونکہ ان ہر دو احادیث میں صرف استقبال قبلہ سے نہی آئی ہے استدبار کا ذکر بھی نہیں۔ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس عدم ذکر کی وجہ یہ ہے کہ عقلاً نجاست کا رخ زمین کی طرف ہے لہذا استدبار میں بے ادبی نہیں اس لئے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

تو حضرات حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اولاً تو حدیث معقل بن معقل ضعیف ہے اور خود امام احمد بن حنبلؒ نے اس کو حدیث ابن عمرؓ سے منسوخ قرار دیا ہے۔ اور اگر اس حدیث پر غور کریں تو درحقیقت وہ احناف ہی کی مؤید ہے۔ کیونکہ استقبال کعبہ مستلزم ہے استدبار بیت المقدس کو اور استقبال بیت المقدس مستلزم ہے استدبار کعبہ کو جب ہر دو کو استقبال ممنوع ہو تو لامحالہ استدبار بھی ممنوع ہو گیا۔ لہذا اس حدیث سے درحقیقت استدبار قبلہ کی نہی ثابت ہے نہ یہ کہ اس سے استدبار کعبہ کے جواز پر استدلال کیا جا سکے۔ اور حضرت سلمانؓ کی حدیث سے استدبار قبلہ کے جواز پر استدلال اس لئے صحیح نہیں کہ حضرت سلمانؓ سائل کی طلب اور اس کی تشفی کے مطابق جواب دیتے تھے موقعہ اور حالات کی مناسبت سے اگر تفصیل کی ضرورت ہوتی تو تفصیل سے جواب دیتے اور اگر سائل معاند ہوتا اور اس کا مقصود بھی طعن وجرح ہوتی تو بقدر ضرورت جواب دیتے۔ چونکہ یہاں پر ——— سائل معاند ہے اس لئے جواب میں اختصار ہے۔ استقبال کا ذکر بطور نمونہ کر دیا مقصد اسلام کی خوبی بیان کرنا ہے تعلیم نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ عدم ذکر الشئ سے عدم وجود الشئ لازم نہیں آتا جب کہ حضرت ابو ایوب انصاری کی روایت میں اس کی تفصیل موجود ہے کیونکہ وہاں مخاطب اور سامع صحابہ کرام ہیں اور تفصیل کی ضرورت تھی اس لئے آپؐ نے تفصیل بھی کر دی۔ امام احمد بن حنبلؒ علی العموم ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں لیکن یہاں انہوں نے روایت قوی کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ قضائے حاجت کے لئے بیٹھنے والے کی ہیئت استدبار کی صورت میں ایسی نہیں ہوتی کہ جس سے نجاست کا رخ قبلہ کی سمت ہو اور جس سے بے ادبی لازم آئے بلکہ اس صورت میں تو نجاست کا رخ زمین کو ہوتا ہے لہذا سوء ادب لازم نہیں آتا۔

احناف حضرات ہیئت قعود کا اعتبار کرتے ہیں اور اصل علت احترام قبلہ قرار دیتے ہیں جو سرے سے تقسیم قبول نہیں کرتا اور اس کا ملحوظ رکھنا بنیان وصحراء اور ہر زمان ومکان میں یکساں طور پر لازمی ہے۔

---

[1] ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی مجلس میں عراک بھی بیٹھے تھے تو آپ نے فرمایا کہ میں نے کبھی بھی استقبال قبلہ واستدبار نہیں کیا تو عراک نے ان کو یہ حدیث سنا دی مگر عمر بن عبدالعزیزؒ نے عراک کی حدیث پر توجہ نہیں کی فتح الملہم (۱-۴۲۵) بلکہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ تو اس سلسلہ میں اس قدر سخت تھے کہ وہ قبلہ کی طرف تھوکنے سے مطلقاً (چاہے صلوٰۃ میں یا خارج صلوٰۃ) سختی سے منع فرمایا کرتے تھے۔ عمدۃ (۲-۲۹۹) [2] معقل بن معقل کی روایت سے ابن سیرین اور ابراہیم نخعی نے بیت المقدس کا استقبال واستدبار کے ناجائز ہونے کا استدلال بھی کیا ہے۔ لیکن جمہور حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں قبلتین سے دونوں قبلہ علی سبیل البدلیۃ مراد ہیں ایسا نہیں کہ بیک وقت دونوں قبلوں کا استقبال واستدبار ممنوع ہو بلکہ بیت المقدس جب قبلہ تھا تو اس وقت اس کیلئے وہی حکم تھا جو اب بیت اللہ کا ہے راویؒ نے اس کو قبلتین سے تعبیر کیا ہے۔ اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث اہل مدینہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہاں پر ایک قبلہ کا استقبال دوسرے کے استدبار کو مستلزم ہے جب کہ اصلاً بیت المقدس کا نہیں بلکہ بیت اللہ کا استقبال واستدبار ممنوع ہے۔ (۲)

باب النهی عن البول قائما **ثنا** علیّ بن حُجرٌ انا شریک عن المقدام بن شریح عن ابیہ **عن** عائشۃ قالت من حدثکم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یبول قائما فلاتصدقوہ ما کان یبول الا قاعدًا **وفی** الباب عن عمر و بریدۃ **قال** ابوعیسٰی حدیث عائشۃ احسن شیئ فی ھذا الباب واصح وحدیث عمر انما روی من حدیث عبدالکریم بن ابی المخارق عن نافع عن ابن عمر عن عمر قال رانی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابول قائما فقال یاعمر لاتبُل قائما فما بلت قائما بعد وانما رفع ھذا الحدیث عبدالکریم بن ابی المخارق وھو ضعیف عند اھل الحدیث ضعّفہ ایوب السختیانی وتکلم فیہ وروی عبیداللہ عن نافع عن ابن عمر قال قال عمر ما بلت قائما منذ اسلمتُ وھذا اصح من حدیث عبدالکریم وحدیث بُرَیدۃ فی ھذا غیر محفوظ ومعنی النھی عن البول قائما علی التأدیب لا علی التحریم وروی عن عبداللہ بن مسعود قال ان من الجفاء ان تبول وانت قائم

باب النھی عن البول قائما

ظہورِ نبوت سے قبل عرب کا ستر و حجاب نبوت سے قبل زمانہ جاہلیت میں عربوں کے اندر شرم و حیا مفقود ہو چکی تھی کشف عورت کا کوئی لحاظ نہ تھا مردوں شادی شدہ عورتوں اور نابالغ بچوں کے لئے پردہ اور ستر عورت نام کی کوئی چیز ضروری نہیں تھی البتہ بالغ غیر شادی شدہ عورتوں کا بعض اعضاء (عورت غلیظہ) کا ستر کرنا مروج تھا۔ اور اگر قضائے حاجت کی ضرورت پیش آتی تو عرب کے جہلاء ستر و حجاب کئے بغیر کھڑے کھڑے پیشاب کر دیا کرتے تھے اپنے کو چھینٹوں اور غلاظت سے بچانے کا کوئی اہتمام نہ تھا۔ یہی وجہ تھی کہ کفار جب بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو قضائے حاجت کیلئے بیٹھا ہوا دیکھ لیتے تھے تو انہیں آپ کا یہ جلوس ایک عجیب چیز نظر آتا تھا اور ایک دوسرے سے کہتے۔ یبول کما تبول المرأۃ۔ عورت تو ویسے بھی مرد سے زیادہ حیادار ہوتی ہے مگر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تو دوشیزہ سے بھی زیادہ حیادار رہتے۔ تو کافروں کو حضورؐ کے اسی اہتمام ستر سے اچھبا ہوتا تھا۔ کفار کے اس قول کے جواب میں وحی نازل ہوئی۔ یاایھا الذین امنوا لاتکونوا کالذین اٰذوا موسٰی فبراہ اللہ مما قالوا وکان عند اللہ وجیھا (الآیۃ)

بنی اسرائیل کی تہذیب ننگا نہانا اور ستر نہ کرنا بنی اسرائیل کی خود ساختہ تہذیب میں بھی کوئی عار کی بات نہیں تھی حضرت موسٰی علیہ السلام بنی اسرائیل کے عام لوگوں سے چھپ کر ایک طرف نہاتے، ستر کرتے تو بنی اسرائیل کے لئے ان کا یہ عمل ناگوار تھا اس لئے انہوں نے حضرت موسٰی علیہ السلام پر طعنہ زنی کی اور الزام لگایا کہ حضرت موسٰی اُدرا جیسے فتق اور ہرنیاں قسم کی بیماری بھی ہوتا ہے، ہیں یہ پیغمبر اس قسم کے عیبوں سے پاک ہوتے ہیں۔ اللہ تعالٰے کو بنی اسرائیل کا یہ الزام ناگوار گزرا۔ ایک دفعہ جب حضرت موسٰی علیہ السلام نے اسرائیلیوں سے ایک طرف ہو کر نہانے کی غرض سے کپڑے اتارے اور ایک پتھر پر رکھ دیئے تو امر الٰہی سے پتھر حضرت موسٰی علیہ السلام کے کپڑوں سمیت بھاگ پڑا۔ پتھر آگے ہے اور حضرت موسٰی پیچھے پیچھے یہ کہتے تھے کہ ثوبی یا حجر ثوبی یا حجر کی آواز لگاتے چلے جارہے ہیں یہاں تک کہ پتھر بنی اسرائیل کے مجمع میں جا پہنچا اور انہوں نے حضرت موسٰی کو صحیح سالم اور بے عیب پایا تو انہیں اپنے تراشے ہوئے الزام کی حقیقت معلوم ہو گئی۔

مغربی تہذیب کے اثرات مگر افسوس ہے کہ اس دور میں مسلمان محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ اختیار کرنے کے بجائے مغربی تہذیب کو اختیار کرنے اور پرانی جاہلیت کی بے حیائی کو اپنے لئے کوئی عار محسوس

نہیں کرتے۔ جدہ جب ایک مرتبہ مجھے وضوء کی حاجت ہوئی اور میں وہاں ایک طرف وضو کرنے بیٹھا۔ تو میرے قریب ہی ایک دوسرا آدمی جو غالباً مصری تھا بڑی بے باکی سے ستر وحجاب کئے بغیر چادر اٹھا کر بیٹھ گیا۔ جب میں نے کچھ کہا، تو بجائے شرم وحیا کے اپنے فعل کی تحسین وجواز پر مجھ سے بحث چھیڑ دی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

پردہ انسانی فطرت کا خاصہ ہے حالانکہ پردہ تخلیق آدم سے انسانی فطرت کا لازمہ اور خاصہ ہے شرعاً تحت السرۃ الی الرکبۃ عورت ہے جس کا ستر ہماری شریعت میں فرض ہے اور قرآن کریم نے اس کی تعبیر سوات سے کی ہے۔

لیبدی لھما ماوٗری عنھما من سوا تھما (الآیۃ)۔

جنت میں بول وبراز کا تقاضا نہیں ہوگا حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام دونوں جنت میں رہ رہے تھے ان کو وہاں بول وبراز کا تقاضا نہیں ہوتا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ بول وبراز طعام کا فضلہ ہے جب کہ جنت میں فضلہ ہے ہی نہیں۔ وہاں کے ہر قسم کے طعام غذائے اصلیہ ہیں گویا ڈائمن ہے جوں ہی کھایا فوراً خون بن گیا وہاں نہ بول ہے نہ براز، نہ حیض ہے نہ نفاس نہ ناک کا بلغم اور نہ کھانسی کا۔ فضلہ جات میں سے وہاں کچھ بھی نہیں ہے۔ دنیا میں زمین سے پیدا ہونے والی غذاؤں میں غذا کے اجزائے اصلیہ کم اور فضلہ جات کے اجزاء زیادہ ہوتے ہیں پھر بطن کی مشینری کے عمل سے فضلہ جات کے اجزاء پیشاب کے راستے خارج ہو جاتے ہیں اور باقی غذا جگر کو منتقل ہو جاتی ہے پھر وہاں کے عمل سے بلغم سودا اور صفرا علیحدہ علیحدہ ہو کر اپنے اپنے محل کو منتقل ہو جاتے ہیں اور خون دل کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ پھر دل کی مشینری میں اس کو مزید جوش ملتا ہے اور وہاں اس کی خوب چھانٹی ہو جاتی ہے جو فاسد خون ہوتا ہے اس کو علیحدہ کر دیا جاتا ہے اور صاف شدہ عمدہ خون بھاپ (جو روح حیوانی کا مرکب ہے) کی شکل میں وجود کے شریانوں (باریک ترین رگوں) کے راستہ ضرورت کی جگہوں کو منتقل ہو جاتا ہے۔

بہر تقدیر حقیقت یہ ہے کہ دنیا میں مٹی فضلہ ہے اس لئے یہاں پیدا ہونے والی غذاؤں میں بھی فضلہ جات شامل ہوتے ہیں۔

اس لئے شیاطین حضرت آدم علیہ السلام کو شجرۂ ممنوعہ کے کھانے کا وسوسہ ڈالا فوسوس لھما الشیطٰن (الآیۃ) وجہ یہ تھی کہ شجر ممنوعہ میں عنصر ارضی کا غلبہ تھا جسے کھا کر انہیں قضائے حاجت کا تقاضا ہو اور اسی سبب سے وہ اپنی شرمگاہ ظاہر کر دیں لیبدی لھما ماوٗری عنھما من سوا ٰتھما (الآیۃ) اور جوں ہی شجر ممنوعہ کھایا تو فضلہ کے خروج کا تقاضا پیدا ہوا اور ابداء سوات کی نوبت آئی فبدت لھما سوا ٰتھما وطفقا یخصفان علیھما من ورق الجنۃ (الآیۃ) فوراً جنت کے پتوں سے اپنے بدن کو چھپانا شروع کر دیا۔ ان کے اس عمل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ مقام عورت ہے اور اس کا چھپانا ضروری ہے۔ خلاصہ یہ کہ چونکہ ستر عورت، پیشاب کی چھینٹوں اور نجاست سے طہارت واجتناب ضروری تھا اور یہ مقصد کھڑے ہو کر بول کرنے سے بہت کم حاصل ہوتا تھا اور رشاش کی وجہ سے تلویث کا احتمال زیادہ تھا اس لئے شارع علیہ السلام نے بول قائماً کی نہی فرمادی۔

ما کان یبول الا قاعداً اس باب میں جس قدر روایات بھی آئی ہیں سب ضعیف ہیں اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی روایت بھی بوجہ ایک راوی قاضی شریک[1] (کوفہ کا قاضی بننے کے بعد ان کے حفظ میں تغیر آگیا تھا) کے بالاتفاق ضعیف ہے۔ مگر اس کے باوجود بھی امام ترمذیؒ جو یہ فرماتے ہیں کہ وحدیث عائشۃ احسن شیئٍ فی ھذا الباب مراد یہ ہے کہ اس باب میں وارد

---

[1] ھو شریک بن عبد اللہ النخعی الکوفی القاضی بواسط ثم الکوفۃ ابو عبد اللہ صدوق یخطی کثیراً تغیر حفظہ منذ ولی القضاء بالکوفۃ وکان عادلاً فاضلاً عابداً شدیداً علی اھل البدع من الثامنۃ مات سنۃ سبع او ثمان وسبعین۔ تقریب التہذیب ج ۱ ص ۳۵۱ ۱۲

تمام احادیث کی بہ نسبت حضرت عائشہؓ کی حدیث کا اسنادی ضعف کم ہے۔

امام ترمذیؒ کی اس تصریح سے اس سوال کا بھی جواب ہوگیا کہ جب اس باب میں عمر و بریدہ سے بھی روایات منقول ہیں تو ان سب کو چھوڑ کر حدیث عائشہؓ کو بطورِ استدلال باب میں لانے کی وجہ ترجیح کیا ہے؟

دفع تعارض | ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ بیٹھ کر بول کیا کرتے تھے جب کہ دوسرے باب "باب ما جاء فی الرخصۃ من ذلک" میں حضرت حذیفہؓ کی حدیث میں آپؐ سے بول قائمًا بھی ثابت ہے بظاہر ہر دو روایات میں تعارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ (۱) حضرت عائشہؓ نے آپؐ کی عام عادت مستمرہ بیان فرمائی ہے بلفظ یبول مضارع کا صیغہ ہے اور اس پر کان داخل ہے مضارع پر جب کان داخل ہو جائے تو اس کا مدلول استمرار ہوتا ہے فلا تصدقوہ سے ام المؤمنینؓ کا مقصد بھی یہی ہے کہ بول قائمًا آپ کی عادت مستمرہ نہ تھی۔ آپ مطلق نفی نہیں کرتیں۔

حضرت حذیفہؓ کی روایت کا مصداق اور مدلول نہ تو عادت ہے اور نہ استمرار "تین مرتبہ سے زائد جب ایک کام کیا جائے تو عادت ہے گویا یہاں قضیہ مطلقہ عامہ ہے یعنی زندگی میں ایک آدھ مرتبہ بول قائمًا ثابت ہے جس کو عادت نہیں کہا جا سکتا حضرت عائشہ بھی یہ بتلانا چاہتی ہیں کہ اگر کوئی بول قائمًا آپؐ کی عادت مستمرہ بتائے تو اس کی تصدیق مت کرو۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت حذیفہؓ کی روایت کی بھی تصدیق نہ کرو۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کو گھر کے اندر کی حالت و ہیئت کا علم تھا اس لئے اس نے اپنی معلومات کی حد تک حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بول قائمًا کی نفی کی ہے جس سے مطلق نفی لازم نہیں آتی۔ اور حضرت حذیفہؓ رجال سے ہیں انہوں نے سفر میں غزوہ تبوک سے واپسی کے وقت بول قائمًا کی ہیئت کو دیکھا اور محفوظ کر لیا۔ گویا بول قائمًا گھر سے باہر کی حالت پر محمل ہے۔

(۳) یا یہ کہ نہی عن البول قائمًا سے نہی تنزیہی مراد ہے تحریمی نہیں۔ جیسے کہ خود امام ترمذیؒ نے بھی تصریح کی ہے "ومعنی النہی عن البول قائمًا علی التادیب لا علی التحریم۔"

(۴) یا یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل بول قائمًا سے مقصود بیان جواز اور بیان تشریع ہے کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا جو فعل بھی نہی تنزیہی کے خلاف ہو اس سے مقصود تعلیم امت اور بیان جواز ہوتا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس میں کراہیت باقی نہیں رہتی جب کہ عام امت کے لئے اس فعل کی حیثیت مکروہ تنزیہی کی رہتی ہے۔ مگر یاد رکھیں کہ مکروہ تنزیہی کا ارتکاب شارع علیہ السلام تشریع کے لئے کرتے ہیں تو ان کا یہ فعل ویسا ہی مستحسن ہوگا۔ جیسے دیگر افعال۔ البتہ امت کے لئے وہ فعل مکروہ تنزیہی ہوگا۔

(۵) پانچواں جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا مقصد فلا تصدقوہ بغیر عذر ہے اور بوجہ عذر کے بول قائمًا ممنوع نہیں۔

عبد الکریم بن ابی المخارق[ا۵] امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ عبد الکریم بن ابی المخارق اہل الحدیث کے نزدیک ضعیف ہیں اور ایوب السختیانی نے بھی آپ کو ضعیف قرار دیا ہے "تکلم فیہ" یعنی ان کے حافظہ یا کسی دوسرے امر میں محدثین حضرات نے گفتگو کی ہے بعض نے انہیں روافض میں سے قرار دیا ہے لیکن سند کی اس بحث میں الجھنے کی ضرورت نہیں ہے ہمارا تو محدثین پر اعتماد ہے۔

---

۵۱ آپ کی کنیت ابو امیہ ہے اور آپ کے ضعف پر محدثین کا اجماع ہے۔ (تقریب التہذیب ج ۲ ص ۵۱۶) معمر کہتے ہیں مجھے ایوب نے کہا "لا تحمل عن عبد الکریم ابی امیہ فانہ لیس بشیء" (میزان جلد ۲ ص ۶۴۶) امام مالک نے بھی اپنے احکام کی کوئی روایت نقل نہیں کی البتہ فضائل کی روایت اپنے مؤطا میں درج کی ہے۔ (م)

باب ماجاء من الرخصة فی ذلک **حدثنا** هناد نا وکیع عن الاعمش عن ابی وائل عن حذیفة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی سباطة قوم فبال علیہا قائما فاتیتہ

وحدیث بویدة فی هذا غیر محفوظ یعنی بریدہ کی حدیث غیر محفوظ[1] ہے، محدثین کی اصطلاح میں غیر محفوظ اس کو کہتے ہیں کہ ایک ثقہ راوی نے اوثق کی مخالفت کی ہو۔

ومعنی النهی عن البول قائما علی التادیب لا علی التحریم یہاں سے مصنفؒ اس اشکال سے جواب کرتے ہیں کہ "لا تبل" نہی ہے جو تحریم کا تقاضا کرتی ہے اور حضرت حذیفہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے بول قائما کیا ہے لہذا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک حرام فعل کا ارتکاب کریں۔ لہذا امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں نہی تادیب کے لئے ہے۔ جو حضرت عائشہ کی روایت سے التزاما ثابت ہے اور جس پر حضرت حذیفہؓ کی روایت سے استدلال کیا گیا ہے۔

ان من الجفاء ان تبول وانت قائم حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ روایت، روایت نہی کے محمول علی التادیب ہونے کی دوسری دلیل ہے۔

جفا خشونت طبع کو کہتے ہیں جسے دوسرے الفاظ میں گنوار پن یا بے تہذیبی سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ حضرت عبداللہ ابن مسعود نے بغیر عذر کے بول قائما کو جفا سے تعبیر کیا ہے جو درحقیقت اس فعل کی علت ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ بول قائما کی نہی کا حکم تحریمی نہیں ہے بلکہ گنوار پن اور بے تہذیبی ہے۔

باب ۹ ماجاء من الرخصة فی ذلک۔

بیان مذاہب ترجمۃ الباب حدیث کے الفاظ فبال علیہ قائما سے مستنبط ہے۔ جمہور علماء فرماتے ہیں کہ بوجہ عذر بول قائما جائز ہے اور بغیر عذر کے مکروہ ہے "تنزیہا لا تحریما" امام اعظم ابوحنیفہؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ اگر احتمال تلویث نہ ہو تو مکروہ تنزیہی ہے اور اگر تلویث کا احتمال ہو تو تحریمی۔ امام مالکؒ کے نزدیک بغیر عذر کے جائز ہی نہیں اور امام احمد بن حنبلؒ بغیر عذر کے بھی جائز قرار دیتے ہیں۔

تشبہ بالکفار مگر یاد رہے کہ جب تک بول قائما کفار کے شعار کے طور مروج نہیں تھا تو اس کا حکم مکروہ تنزیہی کا تھا۔ اور آج جب کہ وہ کفار کا شعار بن چکا ہے لہذا اگر بول قائما سے کفار و فجار سے تشبیہ مقصود ہو تو مکروہ تحریمی ہے لقولہ تعالی ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار (الایة) وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم "من تشبہ بقوم فهو منهم۔ الحدیث۔ متقدمین کی رائے تو یہی ہے کہ اگر بول قائما میں احتمال رشاش وتلویث نہ ہو تو مکروہ تنزیہی ہے مگر اب ہمارے اکابر مطلق بول قائما پر مکروہ تحریمی کا فتوی صادر کرتے ہیں۔

---

[1] علامہ عینی نے شرح بخاری (عمدۃ القاری) میں امام ترمذیؒ کے اس قول پر اعتراض کیا ہے کہ مسند بزار میں یہ حدیث صحیح سند کے ساتھ منقول ہے۔ قال حدثنا نصر بن علی حدثنا عبداللہ بن داؤد حدثنا سعید بن عبید اللہ حدثنا عبد اللہ بن بریدہ عن ابیہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان من الجفاء ان یبول الرجل قائما (الحدیث) لہذا امام ترمذی کا حدیث بریدہ کو غیر محفوظ کہنا محل نظر ہے۔ جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اس فن کے ماہر اور زیادہ قابل اعتماد ہیں ان کو کوئی ایسی خامی نظر آگئی ہوگی۔ جس کی وجہ سے امام ترمذیؒ نے ان کو غیر محفوظ کہا ہے۔ . . . . . (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۳) ۱۲

بوضوء فذهبت لِاَتاخّرعنه فدعانی حتی کنتُ عند عقبیه فتوضأ ومسح علی خفیه قال ابوعیسٰی وھکذا روی منصور وعُبَیدۃ الضبی عن ابی وائل عن حذیفۃ مثل روایۃ الاعمش وروی حماد بن ابی سلیمان وعاصم بن بَہْدَلۃ عن ابی وائل عن المغیرۃ بن شعبۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وحدیث ابی وائل عن حذیفۃ اصح وقد رخّص قوم من اھل العلم فی البول قائمًا،

تبدیلی حالات کی رعایت فتویٰ صادر کرتے وقت زمانہ اور اس کے بدلتے ہوئے حالات کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ بعض خاص صورتوں میں زمانہ اور حالات کے بدلنے سے فتاویٰ بھی بدل جاتے ہیں مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتیں مساجد میں حاضر ہوا کرتی تھیں اور نماز باجماعت ادا کرتی تھیں مگر آپ کی وفات کے بعد بعض صحابہ کرام نے جب عورتوں کے حالات کو دیکھا کہ اب وہ مساجد میں جاتے وقت زیب و زینت بھی کرتی ہیں جو کئی مفاسد کا پیش خیمہ ہوسکتی ہیں تو وہ فرماتے کہ اگر یہ عورتیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہوتیں تو آپ ان کو مساجد میں حاضر ہونے کی قطعًا اجازت نہ دیتے۔ چونکہ انگریزوں کا خصوصًا اور اب یورپی تہذیب کا عمومًا یہ شعار بن چکا ہے کہ کھانا کھڑے ہوکر کھاتے ہیں۔ اور پھر کھڑے کھڑے حیوانوں کی طرح پیشاب کرتے ہیں لہٰذا ان کا شعار ہونے کے پیش نظر بوجہ مشابہت بالکفار کے بول قائمًا مکروہ تحریمی ہے۔ **سُباطہ** مبذلہ اور کناسہ کو کہتے ہیں یعنی ایسی جگہ جہاں گندگی اور کوڑا کرکٹ پھینکا جائے۔ **قبال علیہ قائمًا** یہاں تین امور سے بحث ہے (۱) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم عمومًا جب بھی قضائے حاجت کی ضرورت محسوس کرتے تو شہر سے باہر نکل کر صحرا میں دور تک تشریف لے جاتے البعد فی المذہب یہی آپ کی عام عادت مبارک تھی مگر اس واقعہ سباطہ میں آپ کا عدم البعاد عام عادت مبارک کے خلاف ہے۔ (۲) کھڑے ہوکر پیشاب کرنا بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارک نہیں تھی۔ (۳) سباطۂ قوم پر پیشاب کرنا ملک غیر میں تصرف ہے جو ان کی اجازت کے بغیر جائز نہیں اور حدیث اجازت یا عدم اجازت سے خاموش ہے۔

خلاف معمول فعل کے وجوہات پہلے اشکال سے قاضی عیاضؒ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ آپ مصالح مسلمین میں مشغول تھے مجلس طویل ہوگئی بول کی حاجت محسوس ہوئی دور جانا ممکن نہ تھا اور جانے سے حرج و ضرر لازم آتا تھا۔ اس بنا پر آپ سباطۂ قوم پر تشریف لے گئے اور بول سے فراغت حاصل کی[۱]۔

(۲) ممکن ہے بول کا شدید تقاضا ہو اور دور جانا مناسب نہ ہو۔

(۳) البعاد فی المذہب براز کے لئے ہے اور بول کے لئے دور جانے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس میں ستر اور فراغت آجاتی ہیں۔

(۴) دور جانے سے مقصود تستر ہوتا ہے اور یہاں آگے سباطہ سے تستر ہو رہا تھا۔ اور حضرت حذیفہ کا پیچھے کھڑا کردینے سے مزید اہتمام سے تستر کا مقصد حاصل ہوگیا۔

فائدہ۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حذیفہ کو قریب بلانے اور ان کو تستر کا ذریعہ بنانے سے اس جانب بھی اشارہ ہوگیا کہ اپنے قریبی اور بے تکلف ساتھی یا خادم کو ایسے موقعہ پر قریب بلاسکتے ہیں اور اس سے اس نوعیت کی خدمت بھی لی جاسکتی ہے۔

نیز قضائے حاجت کے دوران بولنا ادب[۲] کے خلاف ہے۔ اس لئے تو فدعانی کو مسلم کی روایت میں اشارہ سے تعبیر

---

[۱] حکاہ النووی فی شرح المسلم (۱ - ۱۳۳)، [۲] ابن العربی مالکیؒ عارضۃ الاحوذی میں خلاء کے ۳۰ آداب بیان کئے ہیں۔ ۱۲

کیا گیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا حذیفہ کو بلانا آواز سے نہیں بلکہ اشارہ سے تھا۔

دوسرے اشکال کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ (۱) آپ کا بول قائماً "بیان جواز اور تعلیم امت کے لئے تھا۔ نیز عدم تغلیظ نہی پر تنبیہ بھی مقصود تھی کہ یہ فعل مکروہ تنزیہی ہے تحریمی نہیں۔ (۲) چونکہ آپ کو کوئی جسمانی عذر اور تکلیف تھی اور بیٹھنے سے معذور تھے اس لئے بول قائماً کی حاجت ہوئی[۱]۔ (۳) سباطۂ قوم کی وضع کچھ ایسی تھی کہ آپ کے سامنے والا حصہ بلند اور پیچھے والا حصہ گہرا تھا یعنی سطح ڈھلوانی تھی اگر بیٹھتے تو بول لوٹنے کا احتمال تھا اور رخ بدلتے تو کشف عورت لازم آتا۔ گویا وہ جگہ مخروطی شکل تھی جہاں بول کرتے وقت کھڑے بغیر کوئی چارہ ہی نہ تھا۔ (۴) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آپنے حصول استشفاء عن وجع الصلب کی غرض سے بول قائماً کیا۔ چونکہ آپ کی کمر میں درد تھا اور عرب میں اس کا علاج کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مروج تھا۔ اور اب بھی بعض لوگ کہتے ہیں کہ درد کمر کے لئے سال میں ایک مرتبہ بول قائماً مفید ہے گویا دوسری توجیہ میں لاجل العذر اور یہاں لاجل الاستشفاء کا فرق ہے۔ (۵) یہ بھی ممکن ہے کہ بوجہ کثرت نجاست کے بیٹھنے کی جگہ نہ ہو۔

باقی رہا تیسرا اشکال، تو اس سے جواب یہ ہے کہ۔

(۱) سباطۂ کی اضافت قوم کی طرف تملیک کا نہیں بلکہ اختصاص و استعمال کی وجہ سے ہے جیسے کہ عام طور پر مذبلہ اور کناسہ وغیرہ کسی کی ملکیت نہیں ہوتے۔ مگر کسی محلہ یا قوم کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور ان کے قریب ہونے کی وجہ سے وہ اس کا استعمال بھی کرتے ہیں اور وہ بوجہ استعمال کے ان کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

(۲) سباطہ کی حیثیت رفاہ عامہ کی تھی ایسے موقعہ پر اجازت عادۃً ہوا کرتی ہے اس کی نظیر بعینہٖ وہی ہے کہ ایک شخص ایسی زمین سے جس کا مالک موجود نہ ہو ڈھیلا یا پتھر اٹھائے اور اس سے مالک کی ملکیت کو ضرر نہ پہنچے تو عادۃً و عرفاً ایسا کرنے کی عام اجازت ہوتی ہے جیسے ہمارے ہاں خشک علاقہ میں گری پڑی بیر کے اٹھانے سے مالک ناراض نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کو ضرر پہنچتا ہے اسی طرح کابل میں گرے پڑے توت اور اخروٹ کے اٹھانے میں بھی اجازت متعارفہ کے پیش نظر عادۃً و عرفاً کوئی ممنوعیت نہیں اور مدینہ میں گرے پڑے چھوہارے بھی اجازت متعارفہ کے پیش نظر اٹھانا کوئی قباحت نہیں۔

مخلص احباب کی اشیاء کے استعمال کا جواز (جب کہ احباب بھی آپ کے استعمال کرنے پر خوش ہوتے ہوں) نصاً ثابت ہے (او صدیقکم الآیۃ)

جب کہ صحابہؓ تو آپ پر جان دینے کے لئے تیار تھے ڈھیلے کے استعمال کی اجازت تو یقیناً حاصل تھی۔

وحدیث ابی وائل عن حذیفۃ اصح اس حدیث کو ابو وائل حذیفہ سے بھی روایت کرتے ہیں اور مغیرہ بن شعبہ سے بھی بعض حضرات نے ہر دو احادیث کو علیحدہ علیحدہ واقعہ قرار دیا ہے حدیث مغیرہ میں بول قائماً کا ذکر نہیں اور مسح علی الخفین مذکور ہے یہ حدیث اور واقعہ غزوۂ تبوک سے واپسی کا ہے۔ ابن خزیمہ نے دونوں روایات کی تصحیح کی ہے اور فرمایا کہ۔ یہ ممکن ہے کہ ابو وائل نے ہر دو صحابہ حذیفہ اور مغیرہ سے سماع کیا ہو اور پھر دونوں سے روایت بیان کرتے ہوں۔ مگر امام ترمذیؒ من حیث الترجیح ابو وائل عن حذیفہ کو اصح قرار دیتے ہیں ابو وائل عن مغیرہ سے وجہ ترجیح یہ ہے کہ ابو وائل عن حذیفہ کے دو مؤید ہیں منصور اور عبیدہ۔ اور دونوں حذیفہ سے روایت کرتے ہیں۔ اگرچہ ابو وائل عن مغیرہ کے بھی دو مؤید ہیں حماد اور عاصم۔ لیکن دونوں متکلم فیہ ہیں۔ اس لئے وہ منصور اور عبیدہ کے درجہ کے نہیں ہیں۔

---

[۱] ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بال قائماً من جرح کان بمابضہ۔ بیہقی بحوالہ شرح مسلم للنووی ص ۱۳۲ ۱۲

باب فی الاستتار عند الحاجۃ **حدثنا** قتیبۃ نا عبد السلام بن حرب عن الاعمش عن انس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد الحاجۃ لم یرفع ثوبہ حتی یدنو من الارض **قال** ابو عیسٰی ھٰکذا روی محمد بن ربیعۃ عن الاعمش عن انس ھذا الحدیث **وروی** وکیع والحمانی عن الاعمش قال قال ابن عمر کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد الحاجۃ لم یرفع ثوبہ حتی یدنو من الارض وکلا الحدیثین مرسل **ویقال** لم یسمع الاعمش من انس بن مالک ولا من احد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد نظر الی انس مالک قال رأیتہ یصلی فذکر عنہ حکایۃ فی الصلوٰۃ والاعمش اسمہ سلیمان بن مهران ابو محمد الکاھلی وھو مولی لھم قال الاعمش کان ابی حمیلا فورثہ مسروق

باب فی الاستتار عند الحاجۃ

اس باب میں بھی قضائے حاجت کے آداب کا بیان ہے اور یہاں مصنفؒ استتار عند الحاجۃ مهما امکنؒ ثابت کرنا چاہتے ہیں یوں تو ستر عورت ہر وقت واجب ہے مگر قضائے حاجت کے وقت ضرورتِ کشف عورت کے پیش نظر شریعت نے اجازت دی ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی تاکید کردی ہے کہ بقدر ضرورت کشفِ عورت اختیار کیا جائے الضرورۃ یتقدر بقدر الضرورۃ اس لئے ممکن حد تک قضائے حاجت کے وقت استتار مستحسن ہے۔ مگر یاد رہے جہاں لوگ ہوں وہاں ستر عورت واجب ہے اور لوگوں کی موجودگی میں کشف عورت حرام ہے بشرطیکہ ساتر بھی مہیا ہو ایسی جگہ جہاں ساتر نہ ہونے کی وجہ سے ستر عورت ممکن نہیں وہاں کشفِ عورت بھی حرام نہیں۔ الضرورات تبیح المحظورات۔

صحابہ کرام پر حیا کا غلبہ تھا جب صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے آپؐ سے تخلیہ میں کشفِ عورت کے بارہ میں دریافت کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" واللہ احق ان یستحیی منہ عام لوگوں کی نسبت اللہ تعالیٰ کا زیادہ حق ہے کہ اس سے حیا کی جائے خدا تعالیٰ سے کوئی چھپ نہیں سکتا۔ مگر خدا تعالیٰ ہمارے اندر حیا کی کیفیت چاہتے ہیں۔ جیسا کہ ہمارا عمل مثلاً آنکھیں میچی کرنا تہبند باندھنا ستر کرنا ہمارا یہ سارا معاملہ خدا تعالیٰ کے ساتھ حیا کا ہے صحابہ کرامؓ کو تو ہر وقت خدا تعالیٰ کا استحضار رہتا تھا جس کی وجہ سے ہر لمحہ ان پر حیا غالب رہتی تھی یہی وجہ تھی کہ قضاء حاجت اور جماع کے وقت بھی ممکن حد تک تستر اختیار کرتے تھے۔ بعض صحابہ ایسے بھی تھے جو حیا کی وجہ سے قضائے حاجت کے وقت بھی کامل انحناء کرتے تھے اور جھکے لیٹے رہتے تھے۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اس قدر تکلف سے منع فرما دیا۔

اور وحی نازل فرمائی کہ الا انھم یثنون صدورھم لیستخفوا منہ الاحین یستغشون ثیابھم یعلم مایسرون وما یعلنون الآیۃ

اذا اراد الحاجۃ مراد یہ ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت کے لئے قعود کا ارادہ فرماتے تھے تو اس وقت تک اپنے جسم سے کپڑا دور نہ کرتے جب تک کہ نصف اسفل زمین کے قریب نہ ہو جاتے تاکہ ممکن حد تک ستر کی محافظت آجائے اور کشفِ عورت سے بچا جا سکے۔

دراصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام پر الحیاء شعبۃ من الایمان[1] کے پیش نظر حیا حد درجہ غالب ہتی

---

[1] نسائی ج ۲ ص ۲۳۱

تھی حتیٰ کہ قعود للحاجۃ کے وقت بھی حیا کی وجہ سے ممکن حد تک ستر کا اہتمام فرماتے جیسا کہ حدیث باب سے واضح ہے۔

امام طیبی فرماتے ہیں حدیثِ باب سے قعود للحاجہ کی صورت میں اہتمام ستر کا حکم عام ہے جو صحرا اور بنیان ہر دو میں یکساں طور پر ضروری ہے۔ **وکلا الحدیثین مرسل** امام ترمذیؒ دونوں حدیثوں (حدیث انس اور حدیث ابن عمر) کو مرسل قرار دیتے ہیں۔

حدیث مرسل | محدثین حضرات کے ہاں مرسل دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے (۱) معنی خاص (۱)۔ تابعی یا تبع تابعی روایت بیان کرتے وقت درمیان سے صحابی کے واسطے کو حذف کر دے اور یوں کہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او فعل کذا او عند معاینۃ الرسولِ فعَلَ مسلم مکلف کذا۔ (۲) معنی عام جس کی سند سے مطلق راوی ترک کر دیا گیا ہو۔ چاہے راوی ایک ہو یا دو ہوں صحابی ہو یا تابعی تو اس معنیٰ عام کے اعتبار سے مرسل، منقطع، معلق اور مرسل اصطلاحی سب کو شامل ہے۔ مگر یاد رہے کہ مرسل معنیٰ اول میں زیادہ مشہور ہے۔

چند مزید اصطلاحات | اسی مناسبت سے یہ بھی ملحوظ رہے جیسا کہ شرح نخبہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ اگر ابتداء سے راوی اپنے استاد کو حذف کر دے تو اسے اصطلاح میں معلق کہتے ہیں اور اگر وسط میں راوی حذف ہو تو منقطع اور اگر آخر میں صحابی کو حذف کر دیا گیا ہو تو وہ مرسل کہلاتی ہے۔ یہاں مصنفؒ نے دونوں حدیثوں کو اس معنیٰ عام کے اعتبار سے مرسل قرار دیا ہے۔ عبدالسلام اور محمد بن ربیعہ نے اس روایت کو حضرت انس کے مسندات سے اور وکیع رحمانی اس روایت کو ابن عمر کے مسندات سے شمار کرتے ہیں۔

مگر ہر دو روایات میں اعمش اور صحابی کے درمیان واسطہ (تابعی) حذف ہے کیونکہ اعمش کا لقا کسی صحابی سے ثابت نہیں لہٰذا دونوں احادیث منقطع ہوئیں اور مصنفؒ کا دونوں حدیثوں کو مرسل کہنا اس لئے صحیح ہے کہ مرسل اپنے معنیٰ عام کے اعتبار سے منقطع کو بھی شامل ہے اور عند المحدثین منقطع پر مرسل کا اطلاق صحیح ہے۔

مرسل خفی و مرسل جلی | مرسل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرسل خفی۔ (۲) مرسل جلی۔ جب ایک صحابی کسی حدیث کو روایت کرے اور یہیں قرائن سے معلوم ہو جائے کہ یہ صحابی خود اس واقعہ میں شریک نہ تھا اور نہ ہی اس نے خود اس کو مشاہدہ کیا ہے تو لامحالہ بات یہی ہوتی ہے کہ وہ صحابی اس واقعہ یا روایت کو دوسرے صحابی ہی سے نقل کرتا ہے۔ اس کو مرسل خفی کہتے ہیں مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ ہجرت کے ساتویں سال ایمان لائے۔ مگر روایت اس زمانہ کی بھی نقل کرتے ہیں جس میں وہ ایمان نہیں لائے تھے۔ یا حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ ایسی احادیث روایت کریں جس کا تعلق ان کے ماقبل کے زمانہ سے ہو۔ تو قرائن سے خود یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ راوی نے اس واقعہ یا حدیث کو دوسرے صحابی سے سنا ہوگا۔ چونکہ صحابہ سب عدول ہیں اس لئے ان کے ارسال سے مضرت کا احتمال نہیں ویسے راوی کو معلوم کرنے اور اس کے ارسال و عدم ارسال کی تحقیق اس غرض سے کی جاتی ہے تاکہ راوی کا حافظہ، زہد، عدالت وغیرہ معلوم ہو جائے۔ اگر ارسال کرنے والا راوی ثقہ ہوگا تو اس کی روایت کی حیثیت مستند ہو جائیگی اور سند بھی قوی شمار ہوگی۔

بہرحال جب ایک صحابی دوسرے صحابی کو سند سے حذف کر دے تو ایسی مراسیل حجت ہے اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ امام بخاریؒ اپنی صحیح میں سب سے پہلے جو حدیث لائے ہیں وہ نزول وحی کے ابتدائی مراحل سے متعلق ہے اور حضرت عائشہ سے مروی ہے حالانکہ اس وقت تو حضرت عائشہؓ پیدا بھی نہیں ہوئی تھی۔ اگر وسطِ سند میں صحابی کے علاوہ کوئی دوسرا راوی حذف کر دیا گیا ہو تو ایسے مراسیل میں اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک غیر صحابی کے مراسیل حجت نہیں جبکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اس میں قدرے تفصیل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ارسال کرنے والا ثقہ ہو جرح و تعدیل کا خوب ماہر ہو اور یہ بھی

معلوم ہو کہ وہ غیر ثقہ سے کبھی بھی روایت نہیں کرتا۔ تو اس کا ارسال حجت ہے۔ اور جو ان شرائط پر پورا نہ اترے اس کا مرسل حجت نہیں ہے۔

لم یسمع الاعمش عن انس یہاں سے مصنفؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ حضرت اعمشؒ کا سماع حضرت انسؓ سے ثابت نہیں۔

صحابی اور تابعی کی اصطلاحی تعریف مگر اس پر یہ سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ جب اعمش نے انس سے روایت ہی نہیں کی تو ان کو تابعی کہنا کیونکر صحیح ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی صحابی اور تابعی کی تعریف سے ہوئی ہے کہ انہوں نے صحابی کی تعریف میں بھی یہ اضافہ کیا ہے کہ اس نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بھی کی ہو اور تابعی کی تعریف میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اس نے صحابی کی رؤیت کے علاوہ اس سے روایت بھی کی ہو مگر صحابی اور تابعی کی تعریف میں یہ اضافہ درست نہیں کیونکہ صحابی یا تابعی ہونے کیلئے ملاقات شرط ہے روایت کرنا شرط نہیں۔ اگر کسی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو (چند شرائط کیساتھ جنکی تفصیل آگے آرہی ہے) عرفات یا منیٰ میں دور سے دیکھ لیا تو وہ صحابیت کے شرف سے مشرف ہو گیا اسی طرح جس نے صحابی کو دیکھ لیا خواہ اس سے روایت کی ہو یا نہ کی ہو وہ تابعیت سے مشرف ہو گیا چونکہ حضرت اعمشؒ نے بھی ایک روز حضرت انسؓ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھ لیا تھا۔ جیسا کہ خود مصنفؒ نے بھی تصریح کی ہے۔ کہ وقد نظر الی انس بن مالک قال رأیتہ یصلی فذکر عنہ حکایۃ فی الصلوٰۃ جس سے حضرت اعمش کو بھی تابعی ہونے کا شرف حاصل گیا۔

الغرض حضرت اعمش تابعی ہیں اور تابعی کی تعریف یہ ہے کہ "من لقی الصحابی فی حالۃ الاسلام و مات علیہ۔ اور صحابی تعریف یوں ہے کہ "من لقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حالت الاسلام ومات فی الاسلام) اور جو لوگ صحابی کی تعریف "من رای النبی" سے کرتے ہیں ان کی یہ تعریف اس لئے ناقص ہے کہ اس سے نابینا صحابی جن کو رویت حاصل نہیں ہو سکتی خارج ہو جاتے ہیں جب کہ لقاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم تو نابینا صحابہ کو بھی حاصل رہی ہے۔ لقاء سے مراد مجلس میں ایسی شرکت ہے اگر دونوں میں کوئی مانع مثلاً عدم بصارت موجود نہ ہوتی تو رویت بھی ہو جاتی۔ دوسری بات یہ کہ ہم صحابی کی تعریف میں "لقی محمداً" کہنے کے بجائے لقی النبی اس لئے کہتے ہیں کہ نبوت سے قبل آپ کو سینکڑوں افراد نے دیکھا مگر ہم ان کو صحابی نہیں کہہ سکتے۔ صحابیت اس شخص کی متحقق ہوگی جس نے آپ کو نبی کی حیثیت سے دیکھا ہو۔ اور یہ بھی یاد رہے کہ نبوت سے بھی اشاعت دین کا زمانہ مراد ہے ورنہ نبی تو آپ اس وقت بھی تھے جب حضرت آدم بین الماء والطین تھے۔ کنت نبیاً وآدم بین الماء والطین "نبوت سے مراد ظہور نبوت کا زمانہ ہے۔ چونکہ ورقہ بن نوفل نے بھی آپ کو اشاعت دین کے زمانہ سے قبل دیکھا اس لئے اس کو بھی صحابیت کا شرف حاصل نہ ہو سکا۔ اور لقاء نبی کے لئے یقظہ شرط ہے خواب میں آپ کی زیارت کرنے والے کو صحابی کہنا درست نہیں۔ لقاء النبی میں یہ بھی ضروری ہے کہ دیکھنے والے نے آپ کو جسد عنصری کے ساتھ دیکھا ہو۔ عالم مثال کا دیکھنا یا روح کے تمثل کا دیکھنا اس سے خارج ہو گیا۔ شب معراج میں انبیاء نے جو آپ سے ملاقات کی تھی تو انبیاء کی وہ ملاقات جسد عنصری کے ساتھ نہیں تھی بلکہ سارے انبیاء عالم ارواح میں تھے۔ البتہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام صحابی ہیں اس لئے کہ انہوں نے جسد عنصری کے ساتھ آپ کی ملاقات کی تھی۔
نیز صحابیت کے لئے لقاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ملاقات کرنے والا سن رشد و تمیز کو پہنچا ہوا ہو۔ اگر چار پانچ ماہ کا کم سن بچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کر لیتا ہے تو ہم صرف ملاقات سے اس کو صحابی نہیں کہہ سکتے

و مات علیہ. یعنی صحابیت کے لئے موت علی الاسلام بھی شرط ہے ابوجہل وغیرہ تو سرے سے اسلام میں داخل ہی نہ تھے

اس کے علاوہ وہ لوگ بھی خارج ہو گئے جو اسلام لانے کے بعد مرتد ہو گئے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمان ہوئے وجہ یہ ہے کہ ارتداد سے اعمال ضائع ہو جاتے ہیں چونکہ صحابیت بھی ایک عمل ہے لہذا بوجہ ارتداد کے وہ بھی ضائع ہو گیا۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ دیکھنے والے نے بھی آپ کو حالت حیات ہی میں دیکھا ہو بعد الوفات جن لوگوں نے تدفین سے قبل آپ کی زیارت کر لی تھی اور حالتِ حیات میں انہیں یہ سعادت حاصل نہ ہو سکی تو وہ بھی صحابیت کے شرف سے محروم رہے۔ اس کے علاوہ جن ملائکہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقاتیں کی ہیں ان کو بھی صحابی کہنا درست نہیں وجہ یہ ہے کہ صحابیت ایک عمل ہے اور ملائکہ اعمال کے مکلف نہیں۔ البتہ ایسے جنات جن کو حضور اقدس کی رویت (اور یہاں بھی صحابیت کے تمام شرائط ملحوظ خاطر رہیں) حاصل ہوئی ہو کو صحابیت کا شرف حاصل ہے اور صحابہ جنات میں بعض ایسے بھی ہیں جو اب تک حیات ہیں۔ چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جن وانس کے پیغمبر ہیں اس لئے آپؐ کی رویت سے جنات کو بھی صحابیت کا شرف حاصل ہو جاتا ہے۔ البتہ تابعیت کے لئے لقاء معتاد ہونا ضروری ہے لہذا ایک انسان ایک جن صحابی سے جب ملاقات کرے تو اس کو تابعی کہنا درست نہیں وجہ ظاہر ہے کہ لقاءِ معتاد اپنی نوع کے ساتھ ہوتی ہے غیر نوع کے ساتھ نہیں البتہ یہ ملاقات بھی خیر و برکت سے خالی نہیں۔

شاہ ولی اللہؒ کی ایک جن سے ملاقات حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی ایک جن صحابی قاضی شمہورس سے ملاقات ہوئی تھی۔ ہمارے اکابر فرماتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ کے ایک جن صحابی سے ملاقات کی برکت سے ان کے علوم میں ترقی اور برکات کا ظہور ہوا۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ جامع مسجد میں تشریف فرما تھے کہ ان کے پاس سے سانپ کا گذر ہوا شاہ صاحبؒ نے اس کو قتل کر دیا۔ تھوڑی دیر کے بعد پولیس آئی اور حضرت شاہ ولی اللہؒ کو پکڑ کر شاہی دربار میں لے گئی۔ دربار میں شاہ صاحب پر ایک شخص کی طرف سے یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ شاہ صاحب نے اس کے بھائی کو قتل کر دیا ہے مدعی نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ بھی پیش کر دیئے۔ حاضرین مجلس نے بادشاہ کے دریافت کرنے پر یہی مشورہ دیا کہ قرآن کے حکم کے مطابق اس سے قصاص لیا جائے اس کے بعد جب بادشاہ نے ایک طرف بیٹھے ہوئے شخص قاضی شمہورس سے دریافت کیا کہ پیش آمدہ مسئلہ میں آپ کی کیا رائے ہے تو اس نے جواب میں فوراً کہا کہ "سمعت رسول اللہ علیہ وسلم من تزیّٰ بزیّ غیرہ فدمہ ھدر (او کما قال علیہ الصلوٰۃ والسلام) قاضی شمہورس نے کہا کہ مقتول جن نے سانپ کی صورت اختیار کی تھی اور وہ اسی حالت میں قتل کیا گیا اس لئے اس کا قصاص اور خون بہا نہیں ہے لہذا بادشاہ نے شاہ ولیؒ اللہ کو بری کر دیا اور حکم دیا کہ اس کو فوراً اپنے مقام پر پہنچا دیا جائے۔

الکاھلی وھو مولیٰ لھم بنو کاہل عرب کا ایک قبیلہ ہے جب حضرت اعمش کو الکاہلی کہا گیا تو بظاہر یہ معلوم ہوا کہ واقعۃً وہ نسباً بھی کاہلی ہیں اور عرب ہیں۔

ولاء کے اقسام اس وہم کے ازالہ کے لئے امام ترمذیؒ نے تصریح فرما دی کہ وھو مولیٰ لھم کہ وہ اصلاً عرب سے نہیں بلکہ بنو کاہل سے ولاء عتاقت کا تعلق ہے ولاء کی بھی متعدد قسمیں ہیں مثلاً (۱) ولاء نسب (۲) ولاء عتاقت (۳) ولاء موالات۔ (۴) ولاء تلمذ۔ مثلاً ہم دیوبندی کہلاتے ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم دیوبند ہی کے رہنے والے ہیں بلکہ چونکہ ہمیں دیوبند کے اساتذہ سے ولاء تلمذ حاصل ہے اس لئے ہم بھی دیوبندی کہلاتے ہیں۔

امام ترمذیؒ نے وھو مولیٰ لھم میں یہ دعویٰ کیا کہ اعمش کی نسبت بنو کاہل کی طرف نسب کی وجہ سے نہیں بلکہ مولی العتاقہ یا مولی الموالات ہونے کی وجہ سے ہے۔

قال الاعمش کان ابی حمیلاً فورثہ مسروق مصنفؒ یہ جملہ اپنے دعویٰ (وھو مولیٰ لھم) کی دلیل کے طور پر

لائے ہیں۔ کہ امام اعمش خود فرمایا کرتے کہ میرا باپ حمیل تھا۔ حمیل اس بچے کو کہتے ہیں جسے دار الحرب سے دار الاسلام لایا جائے حمیتی اتت بہ امرأۃ من دار الحرب الی دار الاسلام۔ امام ترمذیؒ کا مقصد یہاں اتنا ہے کہ اعمش کے والد کو عجمی ثابت کیا اور بنو کاہل نے اس کو آزاد کیا۔ اس کی نظیر بعینہٖ امام بخاریؒ کا جعفی کہلایا جانا ہے کیونکہ ان کے دادا مغیرہ یمان جعفی کے ہاتھوں مسلمان ہوئے۔ لہٰذا ولاء اسلام کی وجہ سے امام بخاریؒ بھی جعفی کہلاتے ہیں۔

اعمش | بظاہر (یہاں" ولا تنابزوا بالالقاب" کے پیش نظر) یہ اشکال ہوتا ہے کہ محدثین حضرات جب شیوخ حدیث کو ان القاب سے یاد کرتے ہیں یہ تو بظاہر قرآن کے حکم" ولا تنابزوا بالالقاب" کی مخالفت ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس نوع کے القاب مثلاً اعمش اعرج اور اجدع وغیرہ سے مقصود راوی کا تعارف ہوتا ہے جو راوی کے اصل اسم سے زیادہ مشہور ہوتا ہے لہٰذا یہ تنابز القاب کے حکم میں نہیں آتا۔ اعمش کہلانے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی آنکھوں میں عموشت آگئی تھی ۶۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۴۷ھ میں وفات پائی۔

مسروق | مسروق ابن الاجدع مشہور تابعین سے ہیں بچپن میں ان کو کوئی اغوا کر کے لے گیا تھا اس لئے ان کا نام مسروق پڑ گیا ثقہ فقیہ اور عابد ہیں ۶۳ھ میں وفات پائی۔

حمیل اور مسئلہ وراثت | امام اعمش فرماتے ہیں کہ میرے والد مہران حمیل تھے گرفتار ہو کر دار الاسلام لائے گئے جب وادی فوت ہوگئی تو حضرت مسروقؒ نے میرے والد مہران کو وراثت کا حقدار قرار دیا۔ اجمالاً اس مسئلہ سے متعلق اس قدر یاد رہے کہ اگر ایک عورت نے کسی بچہ پر دعویٰ کر دیا۔ اور وہ دونوں دار الاسلام میں ہیں تو عورت کا یہ دعویٰ صحیح ہے۔ اور اگر دار الحرب سے کچھ عورتیں اور چھوٹے بچے لائے گئے اور پھر ان عورتوں میں سے کسی نے ایک بچے پر اپنا بیٹا ہونے یا بھائی ہونے کا دعویٰ کر دیا تو اس کو دعویٰ نسب علی الغیر کہتے ہیں کیونکہ جب عورت ایک بچہ پر اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ میرے شوہر سے پیدا ہوا ہے۔ اور اگر بھائی ہونے کا دعویٰ کرتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا نسب میرے باپ سے ثابت ہے گویا یہ دعویٰ نسب علی الغیر ہے۔

اگر عورت کا یہ دعویٰ اس لڑکے پر بغیر بیّنہ کے تھا۔ تو امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لڑکے کے مرنے کی صورت میں یہ عورت اس لڑکے کے میراث کی مستحق نہیں ہوگی۔ البتہ اگر یہ دعویٰ صحیح گواہوں سے ثابت ہوگیا تو پھر اس کو میراث کا حقدار قرار دیا جائے گا اور اگر یہ مدعیہ عورت مرگئی تو وہ لڑکا اس کا ہر صورت (خواہ عورت کا دعویٰ گواہوں سے ثابت ہو یا ثابت نہ ہو) میں اس عورت کی میراث کا مستحق ہوگا اس لئے کہ عورت کو تو اس کے اپنا بیٹا یا بھائی ہونے کا اقرار ہے جو دعویٰ علی نفسہ ہے والمرء یوخذ باقرارہ۔ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ حمیل علی الاطلاق اپنے والدین کا وارث ہو سکتا ہے چنانچہ وہ اپنے مسلک کی تائید میں حضرت مسروقؒ کا فتویٰ پیش کرتے ہیں۔ کہ حضرت مسروق نے مہران کے حمیل ہونے کے باوجود بھی اسے وارث قرار دیا ہے۔

احناف حضرات اس میں تفصیل کرتے ہیں اور نسب کی دو صورتیں بناتے ہیں۔ ۱۔ کسی کے محض اقرار کرنے سے نسب ثابت ہو جائے اور تحمیل علی الغیر لازم نہ آئے اس صورت میں بغیر گواہوں کے نسب ثابت ہو جاتا ہے اور مقر لہ مقر کا وارث قرار پاتا ہے۔ جیسے باپ نے کسی کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ تو دعویٰ والد علی الولد کے لئے بینہ کی ضرورت نہیں والد کے وفات ہو جانے کی صورت میں ولد اس کی وراثت کا مستحق ہوگا۔ ۲۔ اگر نسب کا اقرار کرنے سے تحمیل علی الغیر لازم آتی ہو تو اس صورت

۱؎ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حمیل متقرر بالنسب کو بھی کہتے ہیں مثلاً ایک آدمی کہہ دے کہ یہ میرا بھائی ہے یا کہدے کہ یہ میرا بیٹا ہے اس صورت میں حمیل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ دوسرے کے نسب کو علیٰ نفسہ یا علیٰ نفس غیرہ پر محمول کرتا ہے۔ (م) ۱۴

باب کراھیۃ الاستنجاء بالیمین حدثنا محمد بن ابی عمر المکی نا سفیان بن عیینۃ عن معمر

میں دارالحرب سے دارالاسلام میں منتقل ہونے کے بعد حمیل کی والدہ بذریعہ بینہ حمیل کا نسب اس کے والد سے ثابت کرے گی تاکہ حمیل اس کا بیٹا قرار پاکر اس کی وراثت کا حقدار ہوسکے بغیر بینہ محض والدہ کے اقرار سے اس کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہوگا اور حمیل وارث نہیں ہوسکے گا کیونکہ تحمیل النسب علی غیرہ کی اس صورت میں بینہ ضروری ہیں۔ مگر یاد رہے کہ اگر حمیل کی والدہ کے ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی رشتہ دار بھی موجود نہ ہو تو پھر بغیر بینہ کے صرف والدہ کے اقرار پر بھی حمیل کو اس کا وارث قرار دیا جاسکے گا۔

احناف حضرات حضرت عمرؓ کے ایک اثر سے استدلال کرتے ہیں جو مؤطا امام محمدؒ میں بروایت سعید بن المسیب سے منقول ہے۔ "ابی عمرؓ ان یورث احدا من الاعاجم الا ما ولد فی العرب[۱] اور فرماتے تھے کہ "لا یورث الحمیل[۲]۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت مسروق کا فتویٰ و اجتہاد حضرت عمرؓ سے منقول اثر کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ نیز حضرت مسروق کا قول امام اعظم ابوحنیفہؒ کے لئے حجت نہیں اس لئے کہ ایک تابعی کا قول دوسرے تابعی کے لئے حجت نہیں ہوسکتا۔ اور احناف حضرت مسروق کے فتویٰ (جو شوافع حضرات کا مستدل ہے) سے متعدد جوابات دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسروق کے فتویٰ سے مختلف احتمالات کی وجہ سے استدلال باطل ہے واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ وہ احتمالات یہ ہیں۔

(۱) حضرت مسروق نے مہران کو اپنی والدہ یا والد سے وراثت دلوائی ہوگی جب کہ والدہ یا والد خود مقر ہے اور حال یہ ہو کہ اس کی والدہ کا کوئی دوسرا وارث موجود نہ ہو۔

(۲) مقر علیہ سے وراثت دلوائی ہو جب کہ یہ ممکن ہے کہ مہران کی والدہ نے ان کے نسب پر گواہ پیش کئے ہوں۔ ان ہر دو صورتوں میں حضرت مسروق کا فتویٰ احناف کے خلاف نہیں۔

البتہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ انہوں نے گواہ نہیں پیش کئے تھے۔ اور دوسرے ورثا بھی موجود تھے اس کے باوجود بھی حضرت مسروق نے مہران کے وارث ہونے کا فتویٰ دے دیا۔ تو یہ صورت احناف کے مسلک کے خلاف ہے۔ اور اس صورت میں احناف کا مستدل حضرت عمرؓ کا منقول اثر ہے۔ جس کو حضرت مسروق کے فتویٰ پر یقیناً ترجیح حاصل ہے۔

امام محمدؒ نے حضرت عمرؓ کے قول کی وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی ہے کہ دارالحرب سے جو قیدی دارالاسلام کو لائے جاتے ہیں مذہبی تعصب کی وجہ سے وہ قیدی ایک دوسرے کی میراث حاصل کرنے اور بیت المال کو اس سے محروم کرنے کی غرض سے اپنے کو ایک دوسرے کا قرابت دار ظاہر کرتے ہیں[۳]۔

باب کراھیۃ الاستنجاء بالیمین۔

تیامن کی فضیلت چونکہ قدرتی طور بعض امور افعال اور اشیاء حقیر خسیس اور گھٹیا پیدا کئے گئے ہیں اور بعض شریف، اچھے اور اعلیٰ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے دائیں ہاتھ کو بائیں سے افضل بنایا ہے بمقصود دائیں ہاتھ کی تکریم اور بائیں پر اس کو فضیلت بنانا ہے جیسے قرآن میں اہل جنت کو اصحاب الیمین اور اہل جہنم کو اصحاب الشمال ہی کہا گیا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی دائیں ہاتھ کو طعام اور کھانے پینے کے لئے استعمال فرمایا اور استنجاء نجاست اور اعضائے فاحشہ کے مس کرنے سے محفوظ رکھا بائیں ہاتھ کو نجاست اور بدن کی صفائی کے لئے مقرر فرمایا۔ بلکہ شریعت نے تو مطلق

---

[۱] [۲] موطا امام محمدؒ ص۳۲۲ باب میراث الحمیل [۳] ص۳۱۲ مذکور بالا

تفصیلات اور احکام کا تعلق اس بچہ سے ہے جو دارالحرب میں پیدا ہوا ہو اور مقر لہ کا اتنی عمر کا لڑکا ہو بھی سکتا ہو وہ لڑکا آزاد ہو تو اپنی تصدیق خود کرے اور اگر غلام ہو تو مولےٰ اس کی تصدیق کرے۔ (م)

عن یحیی بن ابی کثیر عن عبد اللہ بن ابی قتادۃ عن ابیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان یمس الرجل ذکرہ بیمینہ وفی الباب عن عائشۃ وسلمان وابی ھریرۃ وسھل بن حُنیف قال ابو عیسٰی ھذا حدیث حسن صحیح وابو قتادۃ اسمہ الحارث بن ربعی والعمل علی ھذا عند اھل العلم کرھوا الاستنجاء بالیمین۔

نیکی اور خیر کے جملہ امور مثلاً کپڑے پہننا، مسجد میں داخل ہونا، کنگھی کرنا، روٹی کھانا وغیرہ میں تیامن کو تفضیل و تقدیم دی ہے۔ اس طبعی اور خلقی اور شرعی فطرت کے پیش نظر ضروری ہے کہ امور شریفہ کو اعضائے شریفہ سے اور امور خسیسہ کو اعضائے خسیسہ سے انجام دیا جائے۔ اس کا ترک گویا ایک امر مستحبہ اور وضع الٰہیہ کا ترک ہے جو اسارت اور قباحت ہے۔

استنجاء بالیمین کا حکم اس لیے ہمیں شریعت نے استنجاء بالیمین سے منع کر دیا ایک حکمت اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اگر دایاں ہاتھ بھی عام رذائل انجاس اور مس اعضائے فاحشہ میں مشغول رہتا تو کھانا کھانے کے دوران، اس کے تلویث کے تصور سے طبیعت صحیحہ اور فطرت سلیمہ کو کراہت محسوس ہوتی۔ اور اس تصور اور احساس سے اس کے کھانے میں لطافت اور طبیعت میں انشراح باقی نہ رہتا۔

فائدہ: نہی مس ذکر بالیمین سے حالت استنجاء میں آئی ہے۔ یہ اس امر پہ تنبیہ ہے کہ جب حالت استنجاء میں ضرورت کے پیش نظر بھی مس ذکر بالیمین ممنوع ہے تو غیر استنجاء کی صورت میں بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا۔

اشکال اور اس کا جواب ترجمۃ الباب میں کراہت کو وقت استنجاء کے ساتھ خاص کر دیا جب کہ حدیث باب مطلق ہے جس سے مطلقاً مس ذکر بالیمین ممنوع ثابت ہوتا ہے بظاہر ترجمۃ الباب اور حدیث باب میں تعارض ہے اور مطابقت نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ ان یمس ان مصدریہ کی وجہ سے مصدر ہو کر نکرہ تحت النفی بن جاتا ہے جو مفید للعموم ہے گو ہر حالت میں مس ذکر بالیمین ممنوع ہے جس میں ایک حالت استنجاء بالیمین بھی ہے مطلق کی نفی ہوئی تو اس سے فرد کی بھی نفی ہو گئی۔

امام ترمذی کے نزدیک یہ حدیث مطلق حدیث مقید بالاستنجاء پر محمول ہے جس کو ابوداؤد نے نقل کیا ہے اذا بال احدکم فلا یمسّ ذکرہ بیمینہ اور یہی حدیث قتادہؓ سے صحیح مسلم میں بھی مقید منقول ہے۔

امام بخاری نے دونوں طریقوں (مطلق و مقید) سے اسے اپنی صحیح میں نقل فرمایا ہے۔ اذا اتی الخلاء فلا یمس ذکرہ بالیمین بخاری کی دوسری روایت یہ ہے کہ اذا بال احدکم فلا یاخذن ذکرہ بیمینہ ولا یستنجی بیمینہ۔ امام بخاریؒ کے طریق کار سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مطلق مقید پر محمول ہے احناف بھی اسی کے قائل ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دونوں حدیثیں ایک ہی سند سے مروی ہیں اور وہ سند یہ ہے۔ عن یحیی بن ابی کثیر عن عبد اللہ بن ابی قتادۃؓ عن ابیہ" مگر یاد رہے کہ یحیی بن ابی کثیر کے نیچے کے رواۃ میں بخاری اور ترمذی کے رواۃ مختلف ہو جاتے ہیں اور یہ بھی یاد رہے کہ امام بخاریؒ نے النہی عن الاستنجاء بالیمین کا ترجمۃ الباب قائم کیا ہے تو امام ترمذی نے کراہیۃ الاستنجاء بالیمین کے ترجمۃ الباب سے امام بخاریؒ کی نہی کی مراد متعین کر دی یعنی وہاں نہی سے مراد کراہت ہے۔

اشکال۔ ترجمۃ الباب میں مصنف نے کراہیۃ کی تصریح فرمائی ہے جب کہ حدیث باب میں نہی وارد ہے جو تحریم پر دلالت کرتی ہے لہذا حدیث باب اور ترجمۃ الباب میں بظاہر تعارض ہے۔

۱؎ کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ مس الذکر بالیمین فی الاستبراء ۲؎ ج ۱ ص ۲۷ ۳؎ ابوقتادہ انصاری یہ حارث بن ربعی المدنی ہیں بدر کے سوا تمام غزوات میں شریک رہے بعض نے آپ کا نام نعمان، اور بعض نے عمرو بتایا ہے (م)

جواب۔ چونکہ استنجاء بالیمین عند الجمہور مکروہ تنزیہی اور ظاہریہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔ حنابلہ کے بعض اقوال ہیں اگر کسی نے استنجاء بالیمین کر لیا تو یہ استنجاء جائز ہی نہیں۔ گویا ائمہ کرام کا اختلاف تھا۔ امام ترمذیؒ کا ایسا ترجمۃ الباب باندھنے سے مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس معاملہ میں وہ خود کسی بھی مسلک کے مدعی نہیں ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ آپ جب بھی اس مسئلہ سے متعلق وارد احادیث کو جمع کر کے ان کے مجموعہ پر نظر ڈالیں اور غور کریں تو تمام احادیث کا مدلول اور مراد متعین ہو جاتی ہے اور یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ نہی میں اتنی شدت نہیں ہے اس لئے کہ طلق بن علی کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے دریافت کرنے پر فرمایا "انما ھو بضعۃ منک" اور جیسا کہ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ ما ابالی مسست انفی او ذکری لہٰذا معلوم ہوا کہ یہاں کراہت تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔

استنجاء کیسے کرے؟ اس میں کسی لمبی اور طویل بحث کی ضرورت نہیں جیسے کہ بعض حضرات نے تکلف کیا ہے۔ ہمارے ہاں کا آسان طریقہ یہی ہے کہ بائیں ہاتھ میں ڈھیلا لے اور پھر بائیں ہاتھ ہی سے اس کو استعمال کرے حد درجہ واضح اور سہل ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ استنجاء بالیمین سے نہی میں شارع کی غرض ممکن حد تک ممنوعیت ہے اس کا یہ معنیٰ نہیں کہ دائیں ہاتھ سے استعانت بھی ممنوع ہے۔

باب۱۲ الاستنجاء بالحجارۃ۔

استنجاء ازالۃ النجاسۃ بالماء او الحجارۃ کو کہتے ہیں استفعال میں س ت کبھی طلب کے لئے آتا ہے اور کبھی ازالہ کے لئے۔ اگر طلب کے لئے ہو معنیٰ طلب النجاسۃ لازالتہا اور اگر ازالہ کے لئے ہو تو معنیٰ ازالۃ النجو النجاسۃ ہے۔

حجر سے مراد کل شیٔ صلب غیر مکرم وغیر محترم یزیل بہ النجاسۃ سواء کان من دا۔ حجر کی اس تعریف سے تمام ماکولات اور جملہ منتفع بہ اشیاء خواہ وہ انسانوں کے ہوں جیسے طعام کپڑا وغیرہ) یا عام حیوانات کے جیسے حشیش ونباتات وغیرہ) یا جنات کے (جیسے ہڈی اور روث وغیرہ) خارج ہوگئے نیز ذوات الاثمان اور ذوات المنفعۃ اشیاء بھی خارج ہوگئے غیر مقلد اور اہل ظاہر نفس حجر اور جمہور حضرات پتھر اور ڈھیلے دونوں مراد لیتے ہیں۔ غیر مقلد اس کو صرف پتھر کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔

استنجاء کی تین صورتیں استنجاء کی تین صورتیں ہیں (۱) استنجاء بالماء فقط (۲) استنجاء بالاحجار فقط۔ (۳) استنجاء بکلیہما۔ جمہور اہل سنت کے نزدیک تیسری صورت افضل ہے۔ ان ہر دو ابواب (الاستنجاء بالاحجار اور استنجاء بالحجرین) میں فقط دوسری قسم کے جواز کا بیان ہے۔ جس سے احناف کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ عند الاحناف مطلق انقاء ضروری ہے چاہے وہ حجر واحد سے ہو، حجرین سے ہو یا زائد سے نفس استنجاء عند الاحناف ضروری نہیں جب کہ نجاست محل خروج سے متجاوز نہ ہو اور اگر متجاوز ہو اور بقدر درہم سے اقل ہو تو استنجاء افضل ہے اور اگر تجاوز بقدر درہم سے زائد ہو تو استنجاء واجب ہے۔

اعتراض اور حضرت سلمانؓ کا حکیمانہ جواب قیل لسلمان۔ حضرت سلمان۔ سلمان فارسی کے نام سے مشہور ہیں سلمان الخیر بھی آپ کو کہا جاتا ہے جب آپ سے نسب پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میں سلمان بن الاسلام ہوں۔ اصلاً فارس کے ہیں جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ طیبہ تشریف لائے تو آپ نے اسلام قبول کیا۔ خیار اور زہاد صحابہ سے ہیں صحیح قول کے مطابق دو صد پچاس ۲۵۰ برس عمر پائی۔ مدائن میں وفات ہوئی۔

عن عبد الرحمن بن يزيد قال قيل لسلمان قد علمكم نبيكم كل شئ حتى الخراءة **قال** سلمان اجل نهانا ان نستقبل القبلة بغائط او ببول او ان نستنجي باليمين او ان يستنجي احدنا باقل من ثلثة احجار او ان نستنجي برجيع او بعظم **وفي** الباب عن عائشة وخزيمة بن ثابت وجابر وخلاد بن السائب عن ابيه **قال** ابو عيسى حديث سلمان حديث حسن صحيح وهو قول اكثر اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم رأوا ان الاستنجاء بالحجارة يجزئ وان لم يستنج بالماء اذا انقى اثر الغائط والبول وبه يقول الثوري وابن المبارك والشافعي واحمد واسحق

الخراءة بکسر الخاء و المد آداب التخلی والقعود عند الحاجۃ کو کہتے ہیں یعنی ہیئۃ الحدث اور بالفتح فعل الحدث یعنی خروج نجاست کو کہتے ہیں مگر اس صورت میں خذف تا زیادہ مشہور ہے اور اگر خرء الطیر سے ماخوذ ہو جیسا کہ بعض کہتے ہیں تو نجاست ہے

قال سلمان معترضین منافقین تھے یا مشرکین تو یہاں سے حضرت سلمانؓ مشرکین مستھزئین کو جواب دینا چاہتے ہیں کہ جس چیز کو تم استہزاء اور طعن کا موجب قرار دیتے ہو وہی چیز بعینہ ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ہمارے لئے موجب مدح و توصیف ہے۔ مشرکین کے اعتراض و طعن سے مقصود یہ تھا کہ تعلیم تو اختیاری امور غیر طبعیہ کی ہوتی ہے جب کہ امور طبعیہ تو انسان کو فطری طور معلوم ہوتے ہیں۔ غرض یہ تھی کہ صحابہ کا فہم ناقص اور عقل کمزور ہے کہ امور طبعیہ بدیہیہ کی تعلیم بھی حاصل کرتے ہیں اور اس سے بھی ناواقف ہیں۔ یا وہ مشرکین حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کو ناقص بتانا چاہتے تھے کہ تعلیم تو وہ ہوتی ہے جو نظری ہو طبعی اور وجدانی طور پر سمجھ میں آجانے والی چیزوں میں تعلیم کی کیا ضرورت ہے۔

لفظِ اجل بسکون لام حرف ایجاب بمعنی نعم ہے مگر امام اخفش فرماتے ہیں خبر کے بعد اجل کا لانا اور استفہام کے بعد نعم کا لانا زیادہ احسن ہے۔ حضرت سلمان فارسی کا جواب سے مقصود یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں امور طبعیہ و فطریہ کی تعلیم نہیں دیتے بلکہ ان کی وضع اور ہیئت بتاتے ہیں۔ اور نظری علوم کی تعلیم دیتے ہیں مثلاً احترام قبلہ نظری ہے۔ مد نہانا ان نستقبل القبلۃ استنجا بالیمین بھی عقل و فہم میں آجانے والی بات ہے ۲ اور ان یستنجی بالیمین ۳ او ان یستنجی احدنا باقل من ثلثۃ احجار ۴ او ان نستنجی برجیع او بعظم بلکہ قضائے حاجت کی وضع اور تہذیب فطری نہیں۔ فطری چیز صرف معدہ سے خروج نجاست کا ہے۔ جس میں عام حیوانات بھی انسان کے ساتھ شریک ہیں۔ ستر و حجاب اور وضع مخصوص یہ صرف انسان ہی کا امتیاز ہے۔ حضرت سلمان کا یہ جواب علی اسلوب الحکیم ہے۔ جیسے کہ ایک مہربان اور مشفق رہنما، ہٹ دھرم اور ضدی سائل کو اس کے طعن و تشنیع کی پرواہ کئے بغیر اصل حقیقت اس پر واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہاں بھی سلمان فارسی نے اپنے جواب میں نفسیاتی طور پر معترض کو اس جانب توجہ دلائی کہ یہ بات استہزاء و تمسخر کی نہیں بلکہ حقیقت پسندی سے سوچنے اور سمجھنے کی ہے آپ چاہتے تھے کہ مخالف ضد و عناد اور ہٹ دھرمی چھوڑ کر اصل حقیقت پر غور کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ یہاں حضرت سلمانؓ اپنے اس کلام میں استہزاء کرنے والوں کی مطلق رد نہیں کر رہے بلکہ ان کے زعم اور قصد کا رد ہے مقصد ان کو ان کی حماقت اور سفاہت پر تنبیہ ہے اس لئے تو ایسا جواب دیا جس کے وہ منتظر نہ تھے۔

استنجاء بالاحجار اور عدد خاص او ان یستنجی احدنا باقل من ثلثۃ احجار امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ عدد خاص تثلیث واجب ہے کیونکہ حدیث میں تین پتھروں سے کم کے استعمال کی ممانعت کر دی گئی ہے لہذا عدد

خاص ہی واجب ہے چاہے انقاء اس سے کم پر بھی حاصل ہو جائے۔ امام احمد اور ظاہریہ بھی تثلیث ایتار اور انقاء کو واجب قرار دیتے ہیں اور امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی تین سے زائد کی صورت میں ایتار مستحب ہے۔ اس کے علاوہ امام شافعیؒ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جو ابو داؤد[۱] میں مرفوعاً منقول ہے۔ قالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا ذھب احدکم الی الغائط فلیذھب معہ ثلاثۃ احجار یستطیب بھن فانھا تجزی عنہ شوافع کا تیسرا استدلال خزیمہ بن ثابت کی روایت ہے قال سئالت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الاستطابۃ[۲] فقال بثلثۃ احجار لیس فیھا رجیع۔ اور چوتھا استدلال نص قرآنی ثلثۃ قروء میں عدد خاص کی تنصیص پر قیاس کرنا ہے کہ جس طرح قرآن میں ثلثۃ حصر کے لئے ہے اس طرح مسئلہ احجار میں بھی ثلثۃ حصر کا فائدہ دیتا ہے۔

دلائل احناف اور شوافع کا جواب امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک تثلیث واجب نہیں بلکہ مقصود اصلی انقاء و طہارت ہے لہذا طہارت جتنی مقدار سے بھی حاصل ہو جائے وہی ضروری ہے چاہے وہ تعداد تثلیث سے کم ہو یا زائد عند الاحناف تثلیث مسنون ہے اور ایتار مستحب ہے اور اگر تثلیث سے بھی انقاء حاصل نہ ہو تو زیادۃ علی الثلاث واجب ہے۔ حدیث باب سے شوافع کے استدلال کے جواب میں احناف کہتے ہیں کہ یہاں عدد خاص (تثلیث) کے ذکر سے حصر عدد (تحدید) لازم نہیں آتی اور عدد کی تصریح سے ماعدا کی نفی بھی لازم نہیں آتی۔ جیسے عام طور جب ایک سخی کے متعلق کہا جائے کہ وہ روزانہ ہزار روپیہ صدقہ کرتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے زائد یا کم نہیں کرتا۔ احناف کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے جو ابو داؤد میں منقول ہے۔ من استجمر فلیوتر ومن فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج[۳] اس حدیث میں تصریح ہے کہ ایتار مستحب ہے واجب نہیں۔

اس کے علاوہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت بھی احناف کی مؤید ہے جس کو امام ترمذیؒ نے دوسرے باب الاستنجاء بالحجرین میں ذکر کیا ہے۔ قال خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحاجتہ فقال التمس لی ثلثۃ احجار فاتیتہ بحجرین و روثۃ فاخذ الحجرین والقی الروثۃ وقال انھا رکس۔ نیز ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی جس حدیث سے شوافع استدلال کرتے ہیں درحقیقت وہی روایت احناف کا مستدل اور شوافع کے خلاف ہے کیونکہ حدیث کا آخری جملہ "فانھا تجزی عنہ" سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ تثلیث مقصود نہیں بلکہ غرض انقاء و اجزاء ہے[۴] چونکہ تین احجار عام طور عادتاً انقاء کے لئے کافی ہو جاتے ہیں اس لئے بعض احادیث میں اس عادۃ کو صراحتاً ذکر کر دیا۔

---

[۱] ابو داؤد جلد ۱ صفحہ ۶ باب الاستنجاء بالاحجار ۱۲ [۲] الاستطابۃ ہو طلب الطیب والطہارۃ ۱۲ [۳] ابو داؤد (ج ۱ ص ۶) نیز اسے ابن ماجہ دارقطنی مستدرک حاکم بیہقی طحاوی ابن حبان اور طبرانی نے بھی روایت کیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ حدیث حصین الحمیری ثم الحرانی سے منقول ہے جس کو حافظ ابن حجر نے تقریب میں مجہول قرار دیا ہے (تقریب ج ۱ ص ۱۸۴) مگر یہ اعتراض اس لئے ضعیف ہے کہ حدیث ابو ہریرہ کو ابو داؤد نے نقل فرمانے کے بعد سکوت اختیار فرمایا ہے اور ابن حبان نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور اپنے صحیح میں اس کی تخریج بھی کی ہے اور خود حافظ ابن حجر نے "من لا فلا حرج" کی زیادۃ کو حسن الاسناد قرار دیا ہے۔ (فتح الباری ج ۱ ص ۲۲۵) [۴] اس مفہوم کو حضرت ابو ایوب انصاری کی مرفوع حدیث میں اور واضح کر کے بیان کیا گیا ہے جو مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۱۱ میں منقول ہے۔ اذا تغوط احدکم فلیمسح بثلثۃ احجار فان ذالک کافیہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی حدیث کا یہ جملہ "فانھا تجزی عنہ" اور ابو ایوب انصاری کی روایت "فان ذلک کافیہ" میں تثلیث کی اصل علت کو اشارہ کیا گیا ہے۔ کہ وہ انقاء ہے۔ ۱۲ (م)

حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ روایت کے احجار کے زیادۃ اور کم استعمال کے جواز پر صراحۃً دلالت کرتی ہے اس لئے کہ جب آپؐ نے تین احجار طلب فرمائے اور وہ لائے گئے اور ایک ان میں روثہ تھا تو آپ نے روثہ کو پھینک دیا گویا دو رہ گئے اس کے پھینکنے کے بعد آپؐ نے حجر ثالث طلب نہیں فرمایا۔

امام الحدیث علامہ طحاویؒ نے اسی حدیث سے مسلکِ احناف پر استدلال کیا ہے۔ کہ اصلاً مقصود انقاء ہے

عبداللہ بن مسعود کی روایت پر اعتراضات اور جوابات

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ دارقطنی اور مسند احمد میں یہ حدیث عبدالرزاق عن معمر عن ابی اسحاق، عن علقمۃ عن عبداللہ کے طریق سے روایت کی گئی ہے جس کے آخر میں "ائتنی بحجر" کا اضافہ ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ آپؐ نے حجرین پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ حجر ثالث بھی طلب فرمایا۔

۲۔ اگر ائتنی بحجر کی زیادۃ روایتاً صحیح ثابت نہ ہو (جیسا کہ احناف کہتے ہیں) پھر بھی حدیث میں یہ احتمال تو موجود ہے کہ روثہ کے پھینک دینے کے بعد خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی تیسرا پتھر اٹھا لیا ہو۔ یا پھر ابن مسعود سے طلب کیا ہو مگر ابن مسعود نے روایت میں اس کا ذکر نہ کیا ہو۔ عدم الذکر سے عدم الشئی لازم نہیں آتا۔ اس پہلے سوال کا جواب یہ ہے۔

۱۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ائتنی بحجر کی زیادہ صحت کو نہیں پہنچتی اس لئے اس سے استدلال صحیح نہیں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ روایت سنداً کمزور ہے اور خود مسند احمد میں اس کی تضعیف بھی موجود ہے۔

۲۔ امام ترمذیؒ کا میلان بھی ادھر معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادہ صحیح نہیں اس لئے کہ امام ترمذیؒ نے "استنجاء بالحجرین" کی حدیث پر باب قائم کیا ہے۔ گویا ان کے نزدیک بھی طلب حجر ثالث ثابت نہیں[له]۔

۳۔ حضرت عبداللہؓ کی اس روایت میں شدید اضطراب ہے جس کی بحث اپنی جگہ پر آئے گی۔

دوسرے اعتراض سے جواب یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ کا منشا یہاں استنجاء کے آداب بیان کرنا ہے اگر آپ نے تیسرا پتھر منگوایا ہوتا تو ابن عمر اس کا ضرور تذکرہ فرماتے۔

خود سیاق حدیث سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ وہ ایسی جگہ تھی جہاں پتھر موجود نہ تھے اگر موجود ہوتے تو خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ روثہ لانے کے بجائے پتھر لاتے۔ اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت ابن مسعود سے یہ فرمانے کی ضرورت ہی نہ تھی کہ التمس لی ثلثۃ احجار اگر بالفرض عبداللہ بن عمر کی حدیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے اور اضافہ درست بھی ہو تب بھی حضرات شوافع کی بات نہیں بنتی اس لئے کہ ایک حجر تو بول کے انقاء کے لئے ضروری ہے تو براز کے طہارت کے لئے حجرین باقی رہ جاتے ہیں تثلیث اور تخصیص عدد پھر بھی ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر کوئی کہے (جیسے کہ بعض شوافع کہتے ہیں) ممکن ہے آپؐ نے حجر توڑ دیئے ہوں جس سے ان کی تعداد میں اضافہ ہو گیا ہو۔ مگر یہ تاویل اس لئے صحیح نہیں کہ حدیث میں لفظ مدر نہیں بلکہ حجر ہے جس کا توڑنا مشکل ہے البتہ اگر لفظ مدر ہوتا تو پھر اس کے توڑے جانے کا احتمال ہو سکتا تھا۔

اس کے علاوہ بہت سے احادیث اصل علت کے اعتبار سے مسالک حنفیہ کے مؤید ہیں۔ مثلاً جامع السنن ترمذی میں حضرت امّ عطیہؓ روایت کرتی ہیں قالت توفیت احدیٰ بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال اغسلنها وترا ثلثا او خمسًا او اکثر من ذلک ان رأیتن[له]۔

یہ حدیث ... اختیار امر پر دال ہے کہ اصل مقصود انقاء ہے خصوص عدد نہیں۔ بلکہ خود امام نوویؒ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

[له] حافظ زیلعی فرماتے ہیں کہ یہ اضافہ والی روایت اس لئے قابل اعتماد نہیں کہ ابو اسحاق کا سماع حضرت علقمہ سے ثابت نہیں جس پر خود امام بیہقی نے تصریح کی ہے (نصب الرایہ ص۲۱۷ ج۱) لہذا حدیث منقطع ہوئی اور منقطع سے استدلال قوی نہیں (م) [۲] جامع السنن للترمذی ج۱ ص۱۵۰ باب جاء فی غسل المیت ۱۲

کی اس حدیث اما الطیب الذی بك فاغسله ثلث مرات[1] سے تعلق فرماتے ہیں کہ یہاں خصوص عدد معتبر نہیں ہے۔ بلکہ مقصود ازالۂ طیب ہے جو عادۃً تثلیث سے حاصل ہوجاتا ہے لہٰذا ایک مرتبہ سے بھی اگر ازالہ حاصل ہوجائے تو کافی ہے۔

نیز ظاہر حدیث باب بعض صورتوں میں خود شوافع حضرات کے ہاں بھی معمول بہا نہیں ہے ایسا حجر جو اطراف ثلثہ رکھتا ہے شوافع کے نزدیک اس پر بھی اکتفا جائز ہے اور حجر واحد کے ثلث مسحات سے واجب ادا ہوجاتا ہے[2] جب کہ ثلثہ مسحات کی اس صورت میں خصوص عدد پر عمل نہیں ہوسکتا شوافع حضرات یہ بھی کہتے ہیں اگر مدر یا خرقہ وغیرہ استعمال کیا جائے تو وہ بھی جائز ہے اور اس سے واجب ادا ہوجاتا ہے اور حدیث میں لفظ حجر کا ذکر احترازاً نہیں بلکہ عام عادت کے طور کر دیا گیا ہے۔ جب کہ احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ اصلاً مقصود تو انقا، وطہارت ہے تثلیث کا ذکر عام عادت کے طور پر ہے[3]۔

باقی رہا حضرات شوافع کا ثلثۃ قروء پر خصوص عدد کا قیاس تو احناف اس سے یہ جواب دیتے ہیں کہ یہاں ثلثۃ کی تخصیص غیر قیاسی ہے اس لئے کہ استبراء رحم تو صرف ایک حیض سے حاصل ہوجاتا ہے مگر شرع نے اس کے باوجود بھی تین حیض کی قید لگائی ہے۔ (اگرچہ فقہاء کرام نے نکتہ بعد الوقوع کے طور پر اس کی بھی وجہ بیان فرمائی ہے کہ پہلا حیض استبراء رحم کے لئے، دوسرا اس کی تاکید کے لئے اور تیسرا حیض احترام نکاح کے لئے) جو غیر قیاسی ہے لہٰذا ایک غیر قیاسی شئی پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔ بلکہ قیاسی مسئلہ کو اگر قیاس پر حمل کیا جائے تو زیادہ انسب ہے مثلاً مسلم وابوداؤد میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا متلبس بالطیب کے بارے جو یہ قول منقول ہے کہ اتق عنك ثوبك اغسل الطیب ثلاثاً[4] اس کی شرح میں بھی امام نوویؒ یہی فرماتے ہیں کہ یہاں بھی خصوص عدد معتبر نہیں اگر ایک مرتبہ سے بھی طیب زائل ہوجائے تو احرام صحیح ہے۔ اس حدیث میں ازالہ شئی (طیب) کا مسئلہ ہے اور استنجاء میں بھی ازالہ شئی (نجاست) کا مسئلہ ہے دونوں قیاسی ہیں لہٰذا دونوں کو ایک دوسرے پر حمل کرنا درست ہے جیسے طیب میں ثلث کا عدد حصر کے لئے نہیں کما قال النوویؒ اسی طرح مسئلہ استنجاء میں بھی ثلث کا عدد حصر کے لئے نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضرت سلمان فارسی کی روایت کو دوسری قوی روایات سے منسوخ بھی قرار دیا جاسکتا ہے اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث احناف کے مستدل کے مقابلہ میں ضعیف ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے استدلال درحقیقت صحابی کے ایک فعل سے استدلال ہے جو اقوال کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔

او ان نستنجی برجیع او بعظم۔ رجیع فعیل کے وزن پر ہے بمعنی فاعل کے۔ روث، عذرہ، اور نجاست کو کہتے ہیں اور وجہ تسمیہ یہ بھی ہے کہ ایک چیز طہارت سے بدل کر نجاست کی طرف یا حالت محمودہ سے حالت مذمومہ کی طرف رجوع کرلیتی ہے اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ حالت اول (طعام) سے رجوع کر کے عذرہ، روث اور نجاست کی حالت کو منتقل ہوجاتی ہے۔

رجیع[5] سے ممنوعیت کی وجہ اس کا خود نجس ہونا ہے اور نجس کا ازالہ نجس سے درست نہیں۔

احناف پر ایک اشکال اور جواب رجیع اور عظم کے بارے میں رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی منقول ہے۔ انہما لا یطہران[6]۔ اگر کوئی شخص خشک رجیع سے یا ہڈی سے استنجا کرے تو احناف کہتے ہیں کہ اس کا استنجا ہوگیا اور وہ اس سے نماز بھی پڑھ لے تو نماز ہوجائے گی۔ حالانکہ حدیث کا حکم رجیع اور عظم کے بارے میں لا یطہران کا ہے

---

[1] یہ حدیث متفق علیہ ہے مشکوٰۃ باب ما یجتنبہ المحرم م۔ [2] لان المقصود بالثلاثۃ ان یمسح بہا ثلاث مسحات وذلك حاصل ولو بواحد (فتح الباری جلد ۱ ص ۲۲۵) م۔ [3] وانما خص الاحجار بالذکر لکثرۃ وجودھا (فتح الباری ج ۱ ص ۲۲۳) ۱۲۔ [4] کتاب الحج ۱۲ [5] رجیع بقر اور چاموش کے گوبر کو، روث فرس اور حمار کے گوبر کو اور لعبر غنم اور ابل کے گوبر کو کہتے ہیں تحفہ [6] رواہ دارقطنی وصححہ من حدیث ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان یستنجی بروث او بعظم وقال انہما لا یطہران۔ (فتح الباری ج ۱ ص ۲۲۴) ۱۲۔

باب فی الاستنجاء بالحجرین حدثنا هناد وقتیبة قالا نا وکیع عن اسرائیل عن ابی اسحٰق

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں احناف صریح حدیث کی مخالفت کر رہے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ احناف تو صحابی کے قول کے مقابلہ میں قیاس خفی اور جلی کو بھی ترک کر دیتے ہیں چہ جائیکہ حدیث مرفوع کے مقابلہ میں ایک فقہی قول کو ترجیح دیں۔ مگر یہاں صورت مسئلہ اور اس کی حقیقت کچھ اور ہی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ خشک رجیع کا استعمال تقلیل نجاست کو مستلزم ہے لہذا احناف یہ کہتے ہیں کہ رجیع کے استعمال کے نتیجہ میں حاصل شدہ تقلیل نجاست پر اگر اکتفا کر دیا جائے تو یہ جائز ہے محل نجاست پر تقلیل نجاست ویسے بھی معاف ہے اور اگر محل نجاست سے متجاوز اور قدر درہم یا اس سے کم ہو تو اس کا ازالہ مستحب ہے اور اگر قدر درہم سے زائد ہو تو ازالہ واجب ہے۔ تو خشک رجیع کے استعمال سے تقلیل نجاست آگئی۔ احناف بھی فانہما لا یطہران کے قائل ہیں۔

اور صلوٰۃ کے جواز کا فتویٰ تقلیل نجاست کی وجہ سے دیتے ہیں نہ کہ طہارت کی وجہ سے۔ الغرض عند الاحناف رجیع مقلل النجاست ہے مطہر نہیں۔

باب ۱۳ الاستنجاء بالحجرین۔ امام ترمذیؒ نے شافعی المذہب ہونے کے باوجود بھی یہ تراجم ایسے قائم کئے ہیں کہ جن سے احناف کی تائید ہوتی ہے معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ کے ہاں بھی استنجاء بالحجرین جائز ہے خصوص عدد معتبر نہیں۔ ورنہ وہ لا یجوز الاستنجاء باقل من ثلاثۃ احجار سے ترجمۃ الباب کا انعقاد کرتے۔ چونکہ امام ترمذیؒ اس مسئلہ میں اصل حقیقت کو جانتے تھے اور انہیں معلوم تھا کہ اس مسلک میں شوافع کے دلائل قوی نہیں ہیں اس لئے انہوں نے بھی اپنے مسلک (شافعیت) کو ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ نیز ابن مسعودؓ کی اس روایت سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ثلاثہ احجار سے نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں۔

ممانعت استنجاء بالعظم والروثہ کی حکمت شریعت کا کوئی حکم بھی حکمت سے خالی نہیں ہوتا۔ اور احکام شرعیہ کی ہر حکمت کا معلوم کرنا اور معلوم ہونا نہ ضروری ہے اور نہ ہم اس کے مکلف ہیں۔ مگر پھر بھی یہاں عظم و روث سے استنجاء کرنے کی ممنوعیت کے تین وجوہات ملحوظ رہیں۔

۱۔ ہڈی املس ہے۔ اس کے استعمال سے گندگی اور نجاست کے مزید پھیلنے کا احتمال ہے کیونکہ املس چیز سے نجاست کا ازالہ نہیں ہو سکتا۔ ۲۔ ہڈی کی نوکیں سخت اور مضر ہوتی ہیں جس کے استعمال سے جسم کے زخمی ہو جانے اور خون بہنے کا احتمال ہوتا ہے اور بجائے طہارت کے مزید تلویث ہوتی ہے۔ ۳۔ ہڈی منتفع بہ اشیاء کے قبیل سے ہے آج بھی کئی مقاصد اور منافع کیلئے ہڈیاں استعمال ہوتی رہتی ہیں۔

ایک مرتبہ نصیبین سے جنات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے اور انہوں نے جاتے وقت تحفہ طلب کیا تو آپؐ نے ان جنات کے لئے ہڈی میں غذا اور ان کے دواب کے لئے روث میں غذا کی روئیدگی کی دعا فرمائی۔ خدا تعالیٰ نے منظور فرمائی۔ اور بارگاہ نبوت کی طرف سے جنات کو ہڈیوں اور روث میں ان کے لئے اور ان کے دواب کے لئے غذائیت کا تحفہ ملا۔[1]

ھذا حدیث فیہ اضطراب۔ اس حدیث میں اضطراب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو اسحٰقؒ کے چھ تلامذہ ان سے روایت کرتے ہیں جن کے نام یہ ہیں۔ اسرائیلؒ، قیسؒ، معمرؒ، عمارؒ، زہیرؒ، زکریاؒ۔ اور خود امام ابو اسحٰق نے چار اساتذہ سے یہ روایت نقل کی ہے جن کے نام یہ ہیں۔ ابو عبیدہؒ، علقمہؒ، عبد الرحمٰن بن اسودؒ، عبد الرحمٰن بن یزید۔ تو ابو اسحاق کے

---

[1] ان الجن سالوا هدیة منه صلی الله علیه وسلم فاعطاهم العظم والروث العظم لهم والروث لدوابهم۔ دلائل النبوة لابی نعیم (۱-۲۳۱)

عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ قال خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحاجتہ فقال التمس لی
ثلثۃ احجار قال فاتیتہ بحجرین وروثۃ فاخذ الحجرین والقی الروثۃ وقال انہا رکس قال
ابو عیسٰی وھکذا روی قیس بن الربیع ھذا الحدیث عن اسحاق عن ابی عُبَیدۃ عن عبد اللہ نحو
حدیث اسرائیل وروی معمر وعمار بن رُزَیق عن ابی اسحاق عن علقمۃ عن عبد اللہ وروی زُھَیر
عن ابی اسحٰق عن عبد الرحمٰن بن الاسود عن ابیہ الاسود بن یزید عن عبد اللہ وروی زکریا
بن ابی زائدۃ عن ابی اسحاق عن عبد الرحمٰن بن یزید عن عبد اللہ وھذا حدیث فیہ اضطراب
قال ابو عیسٰی سألت عبد اللہ بن عبد الرحمٰن ای الروایات فی ھذا عن ابی اسحاق اصح فلم یقض
فیہ بشیٔ وسألت محمدا عن ھذا فلم یقض فیہ بشیٔ وکانہ رأی حدیث زھیر عن ابی اسحاق

استاذ کی تعیین میں اختلاف گویا سندی اضطراب ہے یہ اضطراب دو طرفوں سے ہے۔
(۱) عبد اللہ بن مسعودؓ اور ابو اسحٰق کے درمیان تعیین واسطہ میں اختلاف ہے کہ آیا رابطہ ایک ہے یا دو۔ زہیر نے دو اور دیگر تلامذہ نے صرف ایک واسطہ بیان کیا ہے۔ (۲) دوسرا اضطراب زہیر کے علاوہ دیگر پانچوں تلامذہ کا واسطہ کے تعیین میں اختلاف ہے۔ (۱) اسرائیل بن یونس اور قیس بن ربیع نے ابو عبیدہ کو (ب) معمر اور عمار نے علقمہ کو (د) اور زکریا بن ابی زائدہ نے عبد الرحمٰن بن یزید کو واسطہ قرار دیا ہے۔

قال ابو عیسٰی سألت عبد اللہ بن عبد الرحمٰن عبد اللہ بن عبد الرحمٰن دارمی بہت بڑے محدث امام ترمذی کے استاذ امام بخاری سے عمر میں بڑے اور فن جرح وتعدیل کے امام ہیں آپ کی مسند بڑی معتمد اور مستند ہے بعض حضرات نے صحاح میں ابن ماجہ کی جگہ مسند دارمی کو ترجیح دی ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ رفع اضطراب کی غرض سے میں نے عبد الرحمٰن دارمی سے دریافت کیا کہ ان چھ روایات میں زیادہ اصح کونسی روایت ہے۔ فلم یقض فیہ بشیٔ تو انہوں نے کوئی فیصلہ نہ دیا اور امام بخاریؒ سے جب یہی اشکال دریافت کیا تو وہ بھی خاموش رہے۔ مگر امام بخاریؒ اپنی صحیح میں زہیر کی روایت لائے ہیں ان کے اس طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ زہیر کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ امام بخاریؒ نے صحیح روایت کے نقل کرنے کا التزام کیا ہے جب انہوں نے زہیر کی روایت نقل کر دی تو معلوم ہوا کہ یہی روایت ان کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ پانچوں روایات میں ابن مسعود اور ابو اسحاق کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ جن میں احتمال انقطاع کا ہے اور زہیر دو واسطے لاتے ہیں جو روایت کے قطعی اتصال کا ثبوت ہے جس کی وجہ سے زہیر کی روایت میں تدلیس اور انقطاع کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا۔ اس لئے یہ روایت امام بخاریؒ کے نزدیک اشبہ بالحق ہے۔

واصح شیٔ فی ھذا عندی اسرائیل الخ یہاں سے امام ترمذیؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ میں نے زہیر کی روایت متصل کو ترک کر دیا اور امام بخاریؒ کی بھی تقلید نہیں کی اور اپنی جامع میں اسرائیل کی روایت درج کر دی۔ وجہ یہ ہے کہ اسرائیل کی روایت میرے نزدیک ان تمام روایات سے اصح اور راجح ہے جس کے وجوہ ترجیح یہ ہیں کہ لان اسرائیل اثبت واحفظ لحدیث ابی اسحاق (۱) امام ابو اسحاق کے تمام تلامذہ میں اسرائیل ان کی روایات کا سب سے زیادہ احفظ و اثبت ہے۔

لہ یہ روایت چار طرق سے مروی ہے جس کا نقشہ یہ ہے (اسرائیل وقیس) عن ابی اسحاق عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ (معمر وعمار) عن ابی اسحاق عن علقمۃ عن عبد اللہ (زھیر) عن ابی اسحاق عن عبد الرحمٰن بن الاسود عن عبد اللہ (زکریا) عن ابی اسحٰق عن عبد الرحمٰن بن یزید عن عبد اللہ۔ (م)

عن عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه عن عبد الله اشبه و وضعه في كتاب الجامع و
اصح شيء في هذا عندي حديث اسرائيل وقيس عن ابي اسحاق عن ابي عُبَيدة عن عبد الله
لان اسرائيل اثبت واحفظ لحديث ابي اسحٰق من هؤلاء وتابعه على ذلك قيس بن الربيع
وسمعت ابا موسىٰ محمد بن المثنى يقول سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول ما فاتني
الذي فاتني من حديث سفيان الثوري عن ابي اسحٰق الا لما اتكلت به على اسرائيل لانه
كان ياتي به اتم قال ابو عيسى وزهير في ابي اسحاق ليس بذلك لان سماعه منه باخره
سمعت احمد بن الحسن يقول سمعت احمد بن حنبل يقول اذا سمعت الحديث عن زائدة
وزهير فلا تبال ان لا تسمعه من غيرهما الا حديث ابي اسحاق وابو اسحاق اسمه عمرو بن عبد الله
السَّبِيعي الهمداني وابو عبيدة بن عبد الله بن مسعود لم يسمع من ابيه ولا يعرف اسمه
حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة قال سألت ابا
عبيدة بن عبد الله هل تذكر من عبد الله شيئا قال لا۔

۲۔ قیس نے بھی اسرائیل کی متابعت کی ہے جب کہ زہیر کا کوئی دوسرا متابع نہیں ہے۔ سمعت ابا موسیٰ محمد بن المثنیٰ یہاں سے مصنفؒ اسرائیل کے احفظ و اثبت ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ابوموسیٰ محمد بن المثنیٰ فرماتے تھے کہ میں نے عبدالرحمٰن بن مہدی کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ مجھ سے سفیان ثوری کی صرف وہ روایات فوت ہوئی ہیں جن کو میں نے اسرائیل سے سن لیا تھا۔ لانہ کان یاتی بہ اتم وجہ یہ تھی کہ اسرائیل امام ابواسحٰق کی روایات کو بطریقہ اتم روایت کرتا تھا۔ اس زمانہ میں علم الحدیث کے طلبا میں یہ طریقہ مروج تھا کہ جب کوئی روایت یا حدیث ایک شیخ اور محدث سے حاصل کر لی تو اسی روایت کی مزید تائید و تنقیح کے لئے اسی طبقہ کے دوسرے محدث سے بھی سننے کی کوشش کی جاتی تھی تاکہ حدیث غریب نہ رہے مگر یہاں عبدالرحمٰن بن مہدی نے اس کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ اسرائیل سے سنی ہوئی روایت کو دوبارہ سفیان ثوری سے بھی سن لے حالانکہ سفیان ثوری بہت بڑے عالم، صوفی، محدث، فقیہ، مجتہد اور صاحب مذہب امام تھے۔ جب اسرائیل عن ابی اسحٰق کی روایات کو سفیان عن ابی اسحاق کی روایات پر بھی اس قدر ترجیح حاصل ہے تو زہیر اور عمرو وغیرہ کی روایات سے تو بطریق اولیٰ افضل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اسرائیل نے ابواسحاق سے جوانی کے زمانہ میں جب ان کا حافظہ بہت قوی اور مضبوط تھا حدیث کا سماع کیا تھا اور زہیر نے ابواسحاق سے آخر عمر میں جب ان کا حافظہ بوجہ ضعف و ہرم کے مختلط اور کمزور ہوگیا تھا حدیث کا سماع کیا اس کے علاوہ اسرائیل اپنے شیخ کے ساتھ سفیان ثوری زہیر اور دیگر تلامذہ کی نسبت کثیر الملازم ہیں جیسا پہلے زمانہ میں بعض بعض مقامات پر کافیہ دس، دس بارہ، بارہ سال میں پڑھایا جاتا تھا جب کہ آج ہندوستانی طرز تعلیم کے مطابق ایک سال میں پڑھایا جاتا ہے۔ تو وہ طالب علم جس نے بارہ سال میں کافیہ پڑھا ہوگا اس کو مسائل دقائق اور کافیہ کے غوامض زیادہ یاد ہوں گے بنسبت ایک سال میں پڑھنے والے کے۔ چونکہ اسرائیل نے بھی اپنے شیخ کے ساتھ زیادہ وقت گذارا تھا اس وجہ سے وہ اپنے شیخ کی روایات بطریقہ اتم روایت کرتا تھا۔

وابو عبیدۃ بن عبد اللہ بن مسعود لم یسمع من ابیہ امام ترمذیؒ کی اس تصریح کے مطابق چونکہ اسرائیل کی روایت منقطع ہے اس لئے امام بخاریؒ نے بھی اپنے اصول کے مطابق اس کو اپنے صحیح میں نقل نہیں کیا۔

ابوعبیدہ کا ابن مسعودؓ سے سماع

امام ترمذیؒ کا ابوعبیدہ سے متعلق یہ دعویٰ کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ

باب كراهية ما يستنجى به حدثنا هناد نا حفص بن غياث عن داؤد بن ابی هند

سے سماع حدیث نہیں کی محلِ نظر ہے وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی وفات کے وقت ابو عبیدہ سات سال کے تھے اس عمر میں حدیث کا تحمل محدثین کے نزدیک متفق علیہ مسئلہ ہے لہٰذا امام ترمذیؒ کا یہ دعویٰ محققین کے نزدیک ضعیف ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کی بھی یہی تحقیق ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنے والد سے سماع کیا ہے اور انہوں نے اس پر مفصل بحث بھی کی ہے[1] (۲) اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ابو عبیدہ کا سماع اپنے والد سے ثابت نہیں تب بھی محدثین کا اتفاق ہے کہ ابو عبیدہ حضرت ابن مسعودؓ کے تمام تلامذہ میں ان کے روایات کے بہت بڑے عالم تھے اور وجہ یہ تھی کہ حضرت ابن مسعودؓ کے تلامذہ اکناف عالم میں ہزاروں کی تعداد میں پھیلے ہوئے تھے ابو عبیدہؓ نے ان کے پاس جا جا کر ان سے اپنے والد کے تمام مرویات کو حاصل کر لیا گویا آپ اپنے والد کے تمام علوم اور مرویات کے جامع اور سب سے بڑے عالم اور الولد سر لابیہ[2] کا مکمل مصداق تھے[3]۔

لطیفہ۔ اصول فقہ کی کتب نور الانوار وغیرہ میں یہ اصول ذکر ہے کہ بعض اوقات منقطع روایت متصل روایت پر معنیً قوی ہوتی ہے[4] کیونکہ متصل روایت میں ساری ذمہ داری راوی اپنے سر پر لیتا ہے۔ تو شوافع حضرات وہاں اس اصول پر اعتراض کرتے ہیں مگر اب خود ایک بہت بڑے شافعی محدث (امام ترمذیؒ) نے حدیث منقطع (عن اسرائیل) کو حدیث متصل (عن زہیر) پر ترجیح دے دی اور عملاً مذکورہ اصول کو تسلیم کر لیا۔

باب کراهية ما يستنجى به۔ فانه زاد اخوانكم من الجن انه کی مفرد ضمیر کا مرجع باعتبار مذکور کے یا بتاویل کل واحد کے عظام اور روث ہیں جیسے کہ عام طور کبھی کبھی موضع جمع میں مفرد کی ضمیر لائی جاتی ہے۔ اور خود امام ترمذیؒ اپنی جامع[5] کی کتاب التفسیر سورہ احقاف کے ذیل میں روایت لائے ہیں کہ فلا تستنجوبهما فانها زاد اخوانكم من الجن[6] جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ زیر بحث حدیث میں بھی ھو کی ضمیر کا مرجع عظام اور روث دونوں ہیں۔

زاد الجن کی حقیقت (۱) عظام جنات کا طعام ہے اور روث ان کے دواب[7] کا مگر اس حدیث میں بوجہ ادنیٰ ملابست کے مجازاً روث کی نسبت بھی جنات کی طرف کی گئی ہے جیسے ہمارے ہاں محاورۃً کہا جاتا ہے کہ یہ گھاس ہماری خوراک ہے۔ حالانکہ واقعۃً تو وہ حیوانات کی خوراک ہے لیکن مالک ادنیٰ تلبس کی وجہ سے گھاس کی نسبت اپنی طرف کرتے ہیں۔

---

[1] جس کی مفصل بحث ہدی الساری مقدمہ فتح الباری (۱۰۷، ۱۰۸) اور عمدۃ القاری (جلد۱ ص۳۵) میں دیکھی جا سکتی ہے ۱۲ [2] امام بیہقی نے لکھا ہے ابو عبیدہ اعلم بعلم ابن مسعودؓ من خنیف بن مالک ونظرائہ۔ اور امام طحاویؒ نے اس بات پر محدثین کا اجماع نقل کیا ہے کہ ابو عبیدہ اعلم الناس بعلم ابن مسعودؓ۔ معارف السنن ج۱ ص۱۲۴ ۱۲ [3] اس سے اس جانب بھی اشارہ ہو جاتا ہے کہ بعض اوقات روایات منقطع ہونے کے باوجود بھی قابل استدلال ہوتی ہیں جب اس کا راوی قابل اعتماد ہو اور اس کو عام امت کی طرف سے تلقی اور قبول حاصل ہو ۱۲م

[4] لان العدل اذا اتضح له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال عليه السلام كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوى ليحمله ماتحمل عنه و يفرغ ذمته من ذلك (نور الانوار بیان اقسام السند) ولذا قيل ان من ارسل فقد تكفل الصحة ومن اسند فقد احال على غيره (حاشیہ نور الانوار) ۱۲

[5] جامع ترمذی جلد ۲ ص۱۵۸ ۱۲ [6] ایسی ہی روایت امام مسلم نے بھی اپنی صحیح میں نقل کی ہے جس سے اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ ھا کی ضمیر کا مرجع بغیر کسی تاویل کے عظام اور روث دونوں ہیں" فلا تستنجوبهما فانهما طعام الجن۔ الحدیث۔ اور ایک روایت میں فانہ کی جگہ فانہا بھی مروی ہے تو اس صورت میں ھا کی ضمیر عظام کو راجع ہے اور تبعاً روث بھی مراد لیا جا سکتا ہے جس کی نظیر قرآن میں موجود ہے واذا راوا تجارة اولهوا انفضوا اليها الاية۔ تحفة الاحوذی جلد ۱ ص۳۱ ۱۲ [7] كل بعر علف لدوابكم۔ الحديث۔ مسلم ج۱ ص۱۸۴ ۱۲م۔

عن الشعبی عن علقمۃ عن عبد اللہ بن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانہ زاد اخوانکم من الجن وفی الباب عن ابی ھریرۃ وسلمان وجابر وابن عمر قال ابو عیسی وقد روی ھذا الحدیث اسمعیل بن ابراھیم وغیرہ عن داؤد بن ابی ھند عن الشعبی عن علقمۃ عن عبد اللہ انہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن الحدیث بطولہ فقال الشعبی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانہ زاد اخوانکم من الجن وکان روایۃ اسمعیل اصح من روایۃ حفص بن غیاث والعمل علی ھذا الحدیث عند اھل العلم وفی الباب عن جابر وابن عمر

اب اس کی حقیقت کیا ہے؟ تو سیدھی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے مخفی طور پر جنات کے لئے عظام سے اور ان کے دواب کے لئے روث سے نجاست سلب کر کے اس کو حالت اصلیہ پر لوٹا دیتے ہیں جو ان کے لئے اصل غذا بن جاتی ہے اگر روث شعیر کا ہے تو ان کے لئے شعیر بن جاتا ہے اور اگر جو، باجرہ وغیرہ کا ہے تو ان کے لئے جو و باجرہ بن جاتا ہے۔

دوسری توجیہ اور یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جنات ہڈیوں کے اجزائے لطیفہ اور مغز کو چوستے رہتے ہیں جیسے سینکڑوں چیونٹیاں اور مچھر وغیرہ ایک ہڈی پر چمٹ کر اس کے اجزائے لطیفہ کو چوس چوس کر اپنی غذا حاصل کرتے ہیں۔ ہڈی سے غذا بھی حاصل کی جا رہی ہے مگر ہمیں ہڈی حسی طور پر ویسے ہی نظر آتی ہے جیسے پہلے تھی اور یہ کوئی امر بعید نہیں کیونکہ جنات کی تخلیق نار سے ہوئی ہے اور وہ ناری مخلوق ہے اس لئے عین ممکن ہے کہ ان کی غذا بھی اسٹیم اور بھاپ کی نوعیت کی کوئی لطیف چیز ہو جو ہمیں محسوس نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ ہڈیوں میں فاسفورس کے اجزا کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ بعض پرانی قبور میں ہڈیوں پر ہوا لگنے کی وجہ سے فاسفورس کے اجزا چمکتے اور روشن نظر آتے ہیں جگنو میں بھی فاسفورس کے اجزا زیادہ پائے جاتے ہیں جوں ہی اس کے پر کھلتے ہیں اور ہوا لگتی ہے تو وہ چمکتے نظر آتے ہیں۔ سمندر میں بھی فاسفورس کے اجزا زیادہ پائے جاتے ہیں تو جنات بھی اجزائے ناریہ ہونے کی وجہ سے ہڈیوں سے لطیف طریقہ سے اپنا ناری طعام (اجزائے فاسفورس) حاصل کرتے ہیں جو ہمیں نظر نہیں آتے۔

تیسری توجیہ اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ چونکہ جن لطیف اور مخفی مخلوق ہے اس لئے وہ اپنی غذا بھی ایسے لطیف اور مخفی طریقہ سے حاصل کرتے ہیں جو ہمیں محسوس نہیں ہو سکتی مثلاً صرف سونگھنے سے جیسے مریض کے مزاج میں لطافت آجاتی ہے تو بعض اوقات وہ صرف خوشبو سونگھنے پر اکتفا کرتا ہے۔ اور اس کی ایک نظیر "ضب" (گوہ) ہے جو ہزاروں سال خشک صحرا میں رہتی ہے اور پانی نہ ملنے کی وجہ سے صرف ہوا سے اپنی ضرورت پورا کرتی ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ ہم جب کھانا کھا کر جن ہڈیوں کو پھینک دیتے ہیں صبح اسے ویسے ہی پاتے ہیں جیسے پھینکا تھا حالانکہ چاہیئے یہ تھا کہ جنات کے کھانے کی وجہ سے ان میں کمی آجاتی جو حسًّا سب کو معلوم ہوتی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے پڑے رہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں اصلی صلاحیت (غذائیت) ہی نہیں یا اس کی ضرورت ہی نہیں ہمارے ہاں غلہ منڈیوں میں مدتوں پڑا رہتا ہے۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ زاد الانسان نہیں بلکہ وجہ یہ ہے کہ

لہ علامہ عینیؒ حاکم سے نقل کرتے ہیں "ولا وجدوا روثا الا وجدوا فیہ حبہ الذی کان یوم اکل۔ (۱۔ ۷۳۱)، امام بخاریؒ اپنی صحیح میں نقل فرماتے ہیں کہ" فسألونی الزاد فدعوت اللہ لھم ان لا یمروا بعظم ولا بروثۃ الا وجدوا علیہ طعاما۔ بخاری جلد ۱۔ ص۵۴۴ ۱۲

فی الحال اس کے استعمال کی ضرورت نہیں ضرورت کے وقت اس سے بھی انتفاع کیا جاسکتا ہے اسی طرح ہڈیاں بھی زاد الجن ہیں اور وہ حسب ضرورت ان سے انتفاع کرتے ہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ اور لیلۃ الجن | انہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن اس جملہ سے صراحتًا یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ لیلۃ الجن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے شوافع حضرات اس کا انکار کرتے ہیں اور استدلال میں عبداللہ بن مسعود اور ابن عبداللہ کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ (۱) ماکان معہ منا احد[۱] اور یہ (۲) انہ لوکان ابی معہ علیہ السلام لعد من منا فبنا جوہ احتًا اس امر پر دال ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کو لیلۃ الجن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت حاصل نہیں تھی۔

جواب یہ ہے کہ (۱) لیلۃ الجن چھ[۲] مرتبہ ہوئی ہے۔ اور یہ عین ممکن ہے کہ بعض دفعہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود نہ ہوں اور اس کی نفی کردی ہو اور جس دفعہ رفاقت حاصل رہی ہو اس کو بیان کردیا ہو۔ جیسے کہ وہ روایت جس کو امام ترمذیؒ نے ابواب الامثال میں نقل[۳] کیا ہے اس امر پر صراحتًا دال ہے کہ ابن مسعودؓ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے نیز اس حدیث پر امام ترمذیؒ نے حسن صحیح کا حکم بھی لگایا ہے۔

(۲) جن روایات میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معیت کی نفی آئی ہے مراد اس سے موضع تبلیغ ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعودؓ کے اردگرد دائرہ کی صورت میں لکیر کھینچ دی تھی اور موضع تبلیغ پر خود تشریف لے گئے تھے۔

(۳) اصل میں راوی سے فروگذاشت ہوئی ہے اور اس سے لفظ غیری چھوٹ گیا ہے۔ اصل عبارت یوں ہے انہ لم یکن معہ منا احد غیری جیسا کہ بطلیموس نے اپنی کتاب سبب اختلاف الائمہ میں تصریح کی ہے۔

(۴) اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے صاحبزادے کو حقیقت حال کا علم نہ ہوا ہو اور ان کے والد نے عدم معیت کا اظہار اس لیلۃ الجن سے متعلق کیا ہو جس کی طرف قرآن کی اس آیت میں اشارہ کیا گیا ہے "قل اوحی الی انہ استمع نفر من الجن۔ (الآیۃ) جس میں حضرت ابن مسعودؓ شریک نہ تھے۔

(۵) اصول یہ ہے کہ مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے چونکہ معیت کی روایات مثبت ہیں اس لئے راجح بھی وہی ہیں۔

ابوداؤد کی صنیع | امام ابوداؤد اپنی سنن میں پہلے جس روایت کو لائے ہیں[۵] اس سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی معیت

---

[۱] ابوداؤد ج ۱ ص ۱۲ باب الوضوء بالنبیذ ۱۲۔

[۲] لیلۃ الجن چھ مرتبہ ہوئی ہے جس کی تفصیل یہ ہے (۱) جب کہا گیا کہ " انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اغتیل و استطیر" یہ مکہ میں ہوئی تھی (۲) دوسری مرتبہ مکہ میں حجون کے مقام پر ہوئی (۳) تیسری مرتبہ مکے کے بالائی حصہ میں ہوئی۔ (کانت باعلی مکۃ) جس میں آپ جبال میں چھپ گئے تھے۔ (۴) چوتھی مرتبہ بقیع الغرقد کے مقام پر مدینہ منورہ میں ہوئی ان راتوں میں ابن مسعودؓ ساتھ تھے حضور اقدس ؐ نے آپ کے اردگرد خط کھینچا تھا۔ (۵) پانچویں مرتبہ مدینہ منورہ سے باہر ہوئی جس میں حضرت زبیر بن عوام ساتھ تھے۔ (۶) چھٹے مرتبہ ایک سفر میں ہوئی جس میں بلال بن الحارث ساتھ تھے۔ (آکام المرجان فی احکام الجان ص ۵۳) ۱۲۔

[۴] عن ابن مسعودؓ قال صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم انصرف فاخذ بید عبداللہ بن مسعود حتی خرج بہ الی بطحاء مکۃ فاجلسہ ثم خط علیہ خطا الخ۔ جامع ترمذی ج ۲ ص ۱۲۸۔ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اپنی کتاب میں تین مرتبہ نقل فرمایا ہے۔ (۱) باب کراھیۃ مایستنجی بہ (۲) ابواب الامثال ج (۳) کتاب التفسیر میں سورۂ احقاف کے ذیل میں ۱۲

[۵] عن عبداللہ بن مسعودؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ لیلۃ الجن ما فی اداوتک قال نبیذ قال تمرۃ طیبۃ وماء طھور۔ باب الوضوء بالنبیذ ج ۱ ص ۱۲۔ ۱۲۔

باب الاستنجاء بالماء حدثنا قتیبة و محمد بن عبد الملك بن ابی الشوارب قالا ثنا ابو عوانة عن قتادة عن معاذة عن عائشة قالت مرن ازواجکن ان یستطیبوا

ثابت ہوتی ہے اور اس سے متصل دوسری روایت "ما کان معہ منا احد" لائے ہیں امام ابو داؤد کے اس صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ہر دو روایات صحیح ہیں اور بظاہر جو تعارض ہے اس سے متعلق تفصیل عرض کر دی گئی ہے۔

دفع تعارض بعض روایات تو اس امر پر دال ہیں کہ مذبوح جانوروں کی ہڈیاں جنات کا طعام ہیں لکم کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ یقع فی ایدیکم اوفر ما یکون لحماً۔ اور بعض روایات سے مطلق جانور چاہے مذبوح ہو یا غیر مذبوح، کی ہڈی کا ان کیلئے پُر لحم ہو جانا ثابت ہے جیسے کہ خود امام ترمذیؒ نے کتاب التفسیر میں یہ روایت نقل فرمائی ہے کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ یقع فی ایدیکم اوفر ما کان لحماً بظاہر ہر دو روایات میں تعارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ (۱) مذبوح جانوروں کی ہڈیاں مسلمان جنات کا طعام ہے اور غیر مذبوح جانوروں کے عظام کافر جنات کی خوراک ہیں (۲) جن ہڈیوں پر کھانا کھاتے وقت اللہ کو یاد کیا جائے وہ مسلمان جنات کا طعام ہوتی ہیں اور جن پر کھاتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا جائے وہ ہڈیاں کافر جنات کھاتے ہیں وکان روایت اسمٰعیل اصح من روایت حفص بن غیاث۔ مصنف اسماعیل بن ابراہیم کی روایت کو تفصیل سے کتاب التفسیر میں لائے ہیں جس میں اس روایت کے متصل و موقوف حصہ کی وضاحت ہے اور روایت کے موقوف حصہ کو قال الشعبی سے واضح کر دیا ہے کیونکہ امام شعبی کو حضورؐ کا لقاء حاصل نہیں۔ یہاں حفص بن غیاث کی روایت میں موقوف حصہ کو مرفوع ظاہر کیا گیا ہے چونکہ اسمٰعیل بن ابراہیم کی روایت حفص بن غیاث کی روایت سے زیادہ واضح ہے اسلئے مصنف نے اس کو اصح قرار دیا ہے نیز اسمٰعیل بن ابراہیم کی روایت کو چار متابعین کی تائید بھی حاصل ہے [۱]۔ گویا یہ روایت امام شعبی کے مراسیل سے ہے اور مراسیل عند الجمہور حجت ہیں۔

باب ۱۵ الاستنجاء بالماء۔

استنجا بالماء اور آئمہ کا مسلک استنجاء بالماء سے متعلق مسئلہ تو پہلے بھی واضح ہو چکا تھا مگر امام ترمذیؒ نے سرے سے علیحدہ ترجمۃ الباب قائم کر کے اختلاف ائمہ کو اشارہ کرنے کے ساتھ ساتھ ایک شبہ کا بھی ازالہ کرنا چاہتے ہیں جو باب کراہیۃ ما یستنجی سے پیدا ہو سکتا ہے کہ جس طرح استنجاء بالروث والعظام اس لئے ممنوع ہے کہ اس میں جنات کی منفعت ہے اسی طرح ماء بھی نافع بلکہ روث اور عظام کی نسبت انفع ہے اس سے تو بطریق اولیٰ استنجا ممنوع ہونا چاہیئے یہی وجہ ہے کہ (۱) بعض حضرات کا مسلک یہ ہے کہ استنجاء بالماء مکروہ ہے۔ ابو عبیدہ سے بھی یہی قول منقول ہے یہی مسلک بعض موالک کی طرف بھی منسوب ہے۔ (۲) جمہور علماء استنجاء بالماء کے جواز کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک ہر ایسی چیز جو حجر کے قائم مقام ہو سکے اس سے استنجاء جائز ہے [۲] اور اس کا استعمال شرعاً حرام نہیں ہے [۳]

قائلین عدم جواز اور ان کا جواب جو حضرات استعمال ماء کی کراہت کے قائل ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ ماء مطعومات کے مشابہ اور مشروبات سے ہے اس لئے ازالہ نجاست کے لئے اس کا استعمال احتراماً ممنوع ہونا چاہیئے۔ اور بعض موالک یہ بھی کہتے ہیں چونکہ ماء منتفع بہ چیز ہے اور منتفع بہ شی سے استنجاء ممنوع ہے لہذا ماء سے بھی ممنوع ہونا چاہیئے۔

---

[۱] مسلم ص۱۸۳ باب الجہر بالقراءۃ فی الصبح والقراءۃ علی الجن ۱۲ [۲] امام مسلم کی صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسمٰعیل کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔ معارف السنن ج۱ ص۱۲۹ ۱۲ [۳] وقال اصحابنا الذی یقوم مقام الحجر کل جامد طاہر مزیل العین لیس لہ حرمۃ۔ عمدہ ج۱ ص۷۳۰ ۱۲ [۴] ظاہر یہ تو استنجاء بالحجارۃ ہی کو ضروری قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک استنجاء کے لئے شرعاً صرف حجر ہی متعین ہے غیر حجر سے استنجاء جائز نہیں۔ عمدہ ج۱ ص۷۳۱۔ قال البعض استنجاء بالماء عورتوں کے لئے ہے اور استنجاء بالحجارہ مردوں کے لئے۔ ابن حبیب مالکی نے بھی استنجاء بالماء کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے لیکن اس کا یہ قول کسی طرح بھی درست نہیں۔ بلکہ احادیث کثیرہ وصحیحہ سے مردود اور ناقابل قبول ہے۔ (م)

بالماء فانی استحییهم فان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یفعله وفی الباب عن جریر بن عبد الله البجلی وانس وابی هریرة قال ابوعیسی هذا حدیث حسن صحیح وعلیه العمل عند اهل العلم یختارون الاستنجاء بالماء وان کان الاستنجاء بالحجارة یجزئ عندهم فانهم استحبوا الاستنجاء بالماء ورأوه افضل وبه یقول سفیان الثوری وابن المبارک والشافعی واحمد واسحاق ۔

توجواب یہ ہے کہ جب ماء کو ازالہ نجاست کے لئے استعمال کرنا گویا مطعومات یا مشروبات کی توہین ہے تو پھر ماء کو کسی بھی نجاست کے ازالہ کے لئے استعمال نہیں کرنا چاہیئے ۔ مثلاً کپڑے نہ دھوئے جائیں ۔ پانی سے برتن نہ دھوئے جائیں ۔ فرش کی صفائی نہ کی جائے ۔ مگر اس کا کوئی بھی قائل نہیں ۔ یہ تو بہرحال ایک قیاسی جواب ہے یہاں مخالفین کے قیاس کے مقابلہ میں اسی نوعیت کے قیاس کی ضرورت باقی نہیں رہتی ۔ جب کہ خود قرآن میں ماء کا حکم وضاحت سے منصوص ہے ۔ وانزلنا من السماء ماءً طهورًا ۔ طاہرا کے بجائے بجائے " طہورًا " مبالغہ کا صیغہ مستعمل ہوا ہے ۔ قرآن نے مبالغہ فی الطہارت سے پانی کے خاصیت ازالۂ نجاسات کی طرف اشارہ کردیا ہے ۔

جب نص قرآنی سے صراحتاً انزال ماء کی غرض حصول طہارت وازالہ نجاست بھی معلوم ہوگئی تو استعمال الشیٔ فی ما وضع لہ کے پیش نظر پانی کو ازالۂ نجاست میں استعمال کرنا حقیقتاً اس کا احترام ہے توہین نہیں ۔ توہین تو تب لازم آتی جب پانی اپنے ماوضع لہ میں استعمال نہ کیا جاتا ۔ بلکہ قرآن مجید کی ایک آیت اہل قبا کے حق میں اس لئے بشارت بن کر نازل ہوئی کہ وہ جمع بین الماء والحجر کرتے تھے ۔ فیہ رجال یحبون ان یتطهروا والله یحب المطهرین ۔ الآیۃ ۔ لیکن لفظ " یحبون " سے اجتماع بین الحجر الماء کی [1] افضلیت تو ثابت ہوتی ہے اس سے فرضیت او وجوب کا استدلال درست نہیں ۔ نیز حدیث باب بھی آئمہ ثلاثہ وجمہور علماء کا واضح مستدل اور مؤید ہے ۔

اگر بالفرض یہ تسلیم کرلیا جائے کہ ماء سے استنجاء کرنا ممنوع ہے یا مکروہ تو پھر خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جو ساری زندگی استنجاء بالماء کرتے رہے ۔ اس سے کیا جواب کیا جائے گا [2]

جمہور علماء میں پانی کے استعمال کے مندوب و مستحب ہونے میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے ۔ مگر اس کے وجوب میں اختلاف ہے اس میں احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر نجاست موضع نجاست سے متجاوز تھی اور قدر درہم سے زائد

---

[1] جمہور ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ حجر اور ماء کے درمیان جمع کرنا بایں صورت کہ اولاً حجر استعمال کیا جائے تاکہ نجاست میں خفت اور کمی آجانے کی وجہ سے تلویث ید بھی کم ہوجائے اس کے بعد پانی استعمال کیا جائے یہی طریقہ افضل ہے ۔ اقتصار علی احدہما بھی جائز ہے اگرچہ دونوں (ماء و حجر) موجود و میسر ہوں تاہم اقتصار علی احدہما کی صورت میں استعمالِ ماء استعمال حجر سے افضل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ماء سے عین نجاست کے ازالہ کے ساتھ ساتھ اثر نجاست کا ازالہ بھی ہوجاتا ہے جب کہ حجر سے اگرچہ عین نجاست کا ازالہ تو ہوجاتا ہے مگر اثر نجاست اور محل نجاست کی طہارت کامل طور پر حاصل نہیں ہوتی (م) ۱۲ [2] بعض حضرات جو یہ بھی کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زندگی بھر استنجاء بالماء ثابت نہیں عمدہ ج ۱ ص ۷۰۲ ۔ ایک ایسا دعوے ہے جس کی کوئی اصل نہیں ۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ " ما رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم خرج من غائط قط الا مس ماء (ابن ماجہ) (م)

باب ما جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اراد الحاجۃ ابعد فی المذھب

حدثنا محمد بن بشار نا عبد الوھاب الثقفی عن محمد بن عمرو عن ابی سلمۃ عن المغیرۃ بن شعبۃ قال کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حاجتہ فابعد فی المذھب وفی الباب عن عبد الرحمن بن ابی قراد وابی قتادۃ وجابر ویحیی بن عبید عن ابیہ وابی موسی وابن عباس وبلال بن الحارث قال ابو عیسی ھذا حدیث حسن صحیح وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یرتاد لبولہ مکانا کما یرتاد منزلا وابو سلمۃ اسمہ عبد اللہ بن عبد الرحمن بن عوف الزھری۔

تو اس کا دھونا فرض ہے اور اگر قدر درہم سے کم تھی تو دھونا سنت ہے اور اگر قدر درہم کے برابر تھی تو دھونا واجب ہے[۱]۔

فانی استحییھم حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ مجھے نامحرم مردوں کو تعلیم دینے کے لئے چونکہ حیا مانع ہے الحیاء خیر کلہ اس لئے تم لوگ خود اپنے ازواج کو یہ تعلیم دے دیا کرو۔ چونکہ متکبر اور حصولِ علم میں حیادار (جو غایت حیا کی وجہ سے مسائل تک نہ پوچھ سکے) علم سے محروم رہتا ہے امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ حیا میں بھی میانہ روی اور اعتدال ہونا چاہیئے۔ حضرت علیؓ دو سال تک مذی کی وجہ سے غسل کرتے رہے اور حیاءً مسئلہ دریافت نہ کرسکے۔ اس لئے کہ ان کے گھر میں خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی تھیں۔ بالآخر حضرت مقدادؓ کو واسطہ بناکر مسئلہ دریافت کیا۔ اس طرح خود حضرت علی اور ان کے واسطہ سے جملہ امت بھی حقیقتِ مسئلہ سے آگاہ ہوئی۔ یختنا رون الاستنجاء بالماء یہ امکان عام کے درجہ میں ہے۔ جو فرضیت استحباب اور وجوب سب صورتوں کو شامل ہے۔

باب۶ ما جاء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اراد الحاجۃ العبد فی المذھب

ابعد فی المذھب "ابعد" ابعاد سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے لازم کے معنیٰ میں ہے مگر اس میں مبالغہ پایا جاتا ہے یعنی بہت دوری اختیار کی جب کہ مجرد بَعُدَ (دور ہوا) سے یہ معنیٰ حاصل نہیں ہوسکتا تھا۔

المذھب۔ مصدر میمی ہے اور الف لام عہدی ہے۔ یہاں ظرف کا معنیٰ بھی لیا جاسکتا ہے جیسا کہ نسائی کی روایت اذا ذھب المذھب ابعد ہی ظرف کے معنی میں مستعمل ہے۔ بعض حضرات نے اس بُعد کی تعیین دو میل سے کی ہے جیسا کہ طرانی سے منقول ہے[۳]۔ ابعاد فی المذھب کے دو وجوہ اور فائدے ہوسکتے ہیں۔ (۱) آپ کا ابعاد حصول تستر کی غرض سے تھا[۴] (۲) ریح مع الصوت کے خروج میں جو طبعی کراہت محسوس کی جاتی ہے ابعاد میں عام لوگوں سے دور ہوجانے کی وجہ سے انسان محفوظ ہوجاتا ہے۔ چونکہ بول میں خروج ریح کا احتمال بھی کم ہوتا ہے اس لئے اس کے لئے ابعاد میں بھی مبالغہ نہیں ہے تاہم ہر دو میں تستر وابعاد جس قدر بھی زیادہ ہوگا اتنا ہی بہتر ہوگا۔ جیسا کہ حدیث باب میں "فی سفر" کا یہی مدلول ہوتا ہے جنگلوں میں جہاں ابعاد کی

---

[۱] وبذلک جزم صاحب الدر المختار اذ قال وعفا الشارع عن قدر الدرھم وان کرہ تحریمًا فیجب غسلہ وما دونہ تنزیھًا فیسن وفوقہ مبطل فیفرض۔ ۱۲۔ [۲] ابو سلمۃ۔ سند میں ابو سلمہ کا ذکر آیا ہے آپ کے نام کے بارے میں اختلاف ہے بعض نے ابو سلمہ ہی نام بتایا ہے جبکہ بعض دوسرے حضرات "اسمٰعیل" نام اور ابو سلمہ کنیت بتاتے ہیں حضرت عبد الرحمٰن بن عوف کے صاحبزادے ہیں۔ بعض حضرات نے مدینہ طیبہ کے فقہاء سبعہ میں "ابوبکر بن عبد الرحمٰن" کے بجائے آپ کو شمار کیا ہے۔ مگر یہ قول غیر مشہور ہے (م) [۳] کذا فی جمع الفوائد ج ۱ ص ۵۶ [۴] موجودہ دور میں آبادی کی کثرت اور وسعت کے پیش نظر اگر شہری آبادی میں کامل تستر حاصل ہوجائے تو پھر ابعاد کی ضرورت باقی نہیں رہتی ھذا ما قال النووی ۱۲

باب ماجاء فی کراھیۃ البول فی المغتسل حدثنا علی بن حُجر واحمد بن محمد بن موسٰی قالا انا عبداللہ بن المبارک عن معمر عن اشعث عن الحسن عن عبد اللہ بن

ضرورت بہت کم ہی پیش آتی ہے وہاں بھی آپؐ نے ابعاد فرمایا ہے۔ حدیث باب اور امام ترمذیؒ کے عقد باب سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ ابعاد فی المذہب آپؐ کا عام معمول اور عادت مبارک تھی[1]۔

اشکال۔ بعض روایات میں آپؐ سے قضائے حاجت فی البیت بھی ثابت ہے جو بظاہر حدیث باب اور آپؐ کے ہمیشہ کے معمول سے متعارض ہے۔

جواب: رفع تعارض کے لئے متعدد توجیہات کی گئی ہیں (۱) قضا فی البیت کی روایت حضر پر محمول ہیں اور ابعاد فی المذہب روایات میں آپؐ کی حالت سفر کا بیان ہے

(۲) ابعاد فی المذہب سے مراد وہ زمانہ ہے جب لوگوں نے بیت الخلاء اور کنیف وغیرہ نہیں بنانے تھے بعد میں جب تمدنی ترقی ہوئی اور شہروں میں وسعت آئی تو آپؐ نے قضاء فی البیت (جس میں ستر کامل حاصل تھا) پر بھی عمل فرمایا۔

کان یرتاد۔ ارتیاد سے مضارع کا صیغہ ہے جس کا مجرد راد ہے طلب کرنے کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ تراود فتاھا عن نفسہ (الآیۃ)، رائد اسے کہتے ہیں جو قافلہ کے آگے آگے جائے اور راستہ تلاش کرے[2]۔ کما قال المتنبی۔ وقادا لھم ارسوا نزاولھا تو یہاں یرتاد بمعنی یفتش ویطلب لبولہ مکانا ولا یجلس کیف ما اتفق جیسے انسان جب سکونت کے لئے گھر تلاش کرنے وقت اس کے محل و قوع پڑوسی اور دیگر جملہ متعلقہ امور کو ملحوظ رکھتا ہے اسی طرح آپؐ بول کے وقت بھی نرم زمین جہاں ستر ممکن ہو عود بول اور قطرات سے حفاظت ہو۔ استقبال و استدبار قبلہ بھی نہ ہو اور مکان کسی کا منتفع بہ نہ ہو کو تلاش فرماتے تھے۔

باب ماجاء فی کراھیۃ البول فی المغتسل۔

۔ نھی ان یبول الرجل فی مستحمہ۔

مستحم۔ بفتح الحاء۔ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں حمیم کا استعمال کیا جائے حمیم اصلاً گرم پانی کو کہتے ہیں اور بعض حضرات فرماتے ہیں حمیم اضداد سے ہے گرم پانی اور ٹھنڈے پانی ہر دو پر اس کا اطلاق ہوتا ہے تاہم اب استحمام عرفاً مطلق مارسے نہانے کو کہتے ہیں چاہے پانی گرم ہو یا ٹھنڈا چونکہ وجہ تسمیہ میں انعکاس اطراد ضروری نہیں۔ اس لئے اگر اس میں غسل نہ بھی کیا جائے تب بھی اس کو مستحم کہنا غلط نہیں۔

تنبیہ: مگر اتنی بات یاد رہے کہ یہاں نہی تنزیہی ہے۔

بول فی المغتسل اور بیان مذاہب	جمہور حضرات فرماتے ہیں کہ غسل خانہ میں پیشاب ممنوع ہے مگر یہ ممنوعیت

---

[1] مگر یہ یاد رہے کہ آپؐ کا ابعاد فی المذہب تعلیم امت کے لئے تھا۔ ورنہ آپؐ ان جملہ عیوب و نقائص سے محفوظ و مامون تھے جو ان سے صادر ہوتے ہیں۔ (م) [2] راد الارض۔ ای تفقد ما فیہا من المراعی والمیاہ لیری ھل تصلح للنزول فیہا۔ الرائد۔ الرسول الذی یرسلہ القوم لینظر لہم مکانا ینزلون فیہ (المنجد) ۱۲ [5] اشعث۔ کتابوں میں مختلف ناموں کے ساتھ آپؐ کا تذکرہ آیا ہے اشعث اعمی، اشعث بن عبداللہ، اشعث بن جابر، اشعث حلی، اشعث ازدی اور اشعث حدانی۔ آپ کا اصل نام اور نسب یہ ہے۔ اشعث بن عبداللہ بن جابر ابی عبداللہ البصری۔ نسائی نے آپ کو ثقہ کہا ہے ابن معین، احمد اور دارقطنی نے بھی آپ کی توثیق کی ہے۔ آپ حضرت انس، حسن اور ابن سیرین سے روایت کرتے ہیں۔ میزان الاعتدال ج ۱ ص ۲۶۶۔ ۱۲

مُغَفَّلٍ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی ان یبول الرجل فی مُسْتَحَمِّہ وقال ان عامۃ الوسواس منہ وفی الباب عن رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ابوعیسی ھذا حدیث غریب لا نعرفہ مرفوعاً الا من حدیث اشعث بن عبد اللہ ویقال لہ الاشعث الاعمی وقد کرہ قوم من اھل العلم البول فی المغتسل وقالوا عامۃ الوسواس منہ ورخص فیہ بعض اھل العلم منھم ابن سیرین وقیل لہ انہ یقال ان عامۃ الوسواس منہ فقال ربنا اللہ لا شریک لہ قال ابن المبارک قد وسع فی البول فی المغتسل اذا جری فیہ الماء قال ابوعیسی ثنا بذلک احمد بن عبدۃ الاٰملی عن حبان عن عبد اللہ ابن المبارک

بوجہ وجود علت (وھو احتمال الرشاش) کے ہے جب تک علت رہے گی ممنوعیت باقی رہے گی اور علت کے ارتفاع سے حکم بھی مرتفع ہوجائے گا۔

(۲) ابن سیرین نے غسل خانوں میں بول کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ ان کے زمانے میں ان کے شہروں میں غسل خانے سنگ مرمر اور خاص قسم کے مضبوط پتھروں سے بنائے جاتے تھے۔ عام تعمیرات پختہ ہوا کرتی تھیں جس میں پیشاب ٹھہرتا نہیں تھا بلکہ بہہ جاتا تھا جو کہ ایسی صورت میں دوران غسل احتمال رشاش نہیں تھا اس لئے انہوں نے جواز کا فتویٰ دے دیا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ابن سیرین کو حضورؐ کا یہ قول نہ پہنچا ہو اور انہوں نے فتویٰ دے دیا ہو۔ بہرحال فتویٰ تو اس زمانہ کے مطابق ہے۔ ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ زیر بحث حدیث ابن سیرین کے نزدیک ضعیف ہو۔

وقال ان عامۃ الوسواس منہ

وسوسہ وسواس بالکسر مصدر ہے اور بالفتح افکار و حدیث النفس کو کہتے ہیں ظاہر حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ غسل خانہ میں بول کرنا مطلقاً وسواس کا مورث ہے۔ مگر یاد رہے کہ اس سے مراد وہ غسل خانے ہیں جو کچے ہوں جن میں پیشاب ٹھہرتا ہو اور جن کی زمین بول کو جذب کرتی ہو۔ کیونکہ ایسی جگہ پر بول کرنے کے بعد جب غسل کیا جائے گا تو یہ وہم پیدا ہوگا کہ شاید پیشاب کے قطرے چھینٹے پڑنے سے لگ گئے ہوں۔ یہ وسوسہ وضو اور صلوٰۃ میں تکدر کا باعث بن جاتا ہے جب یہ خیال (وسوسہ) آتا ہے کہ میرے جسم کے مختلف حصوں پر پیشاب کے چھینٹے پڑے ہیں تو طہارت کاملہ کیونکر حاصل ہوگی اور ایسی حالت میں نماز کیسے درست ہوگی۔ البتہ اگر غسل خانہ مجصص اور فرش شدہ ہو اور اس میں پانی کے نکلنے کا راستہ بھی موجود ہو تو ایسے غسل خانہ میں بول[۱] کرنا ممنوع نہیں کیونکہ علت (احتمالِ رشاش) موجود نہیں

حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے۔ انما یکرہ البول فی المغتسل مخافۃ اللمم[۲] جنون کی ایک قسم ہے جس کو مالیخولیا بھی کہتے ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہاں وسواس سے مراد نسیان ہے کہ ——— بعض اشیاء کا یہ اثر اور خاصہ ہے کہ ان کے عمل میں لانے سے نسیان پیدا ہوتا ہے۔

---

(۱) حضرت شیخ نے ظرافتاً فرمایا بول، براز اور قضائے حاجت میں فرق بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ فرمایا ہمارے گاؤں میں ایک عالم مرض الموت میں تھے۔ اور کہا کہ مجھے بول کا تقاضا ہے۔ وہاں موجود ساتھیوں میں ایک صاحب نے کہا کہ حضرت کو تقاضا ہے۔ براز کے لئے برتن لائیں۔ تو مولوی صاحب کو مرض الموت میں غصہ آیا اور اپنے ساتھی کو تھپڑ دے مارا اور فرمایا کہ جب تمہیں بول اور براز میں تمیز نہیں کہ بول کیا چیز ہے اور براز کیا چیز تو پھر بولتے کیوں ہو۔ (۱۸) ۲؎ مصنف ابن ابی شیبہ ۱۲

وسوسہ اور اس کا علاج جس شخص کو وسوسہ کی بیماری لاحق ہوجائے تو اس کا علاج یہ ہے کہ وسوسہ کے مقتضیٰ پر عمل نہ کرے۔ وسوسہ کی آمد کی پرواہ نہ کی جائے۔ دل تو ایک گزرگاہ اور سڑک ہے اس پر بس چھکڑا، ڈیزل گاڑی ہر قسم کی ٹریفک کے علاوہ عام حیوانات اور انسان گزرتے ہیں۔ اور اس پر شاہ کا بھی گزر ہوگا گدا کا بھی۔ چیتے اور کتے کا بھی اگر راہ چلتے ہوئے کتے کے ساتھ چھیڑ کی جائے تو وہ ضرور ضد میں آجائے گا اور مزید تجاسر کا باعث ہوگا۔ اسی طرح وسوسہ بھی دل کی گذرگاہ میں گزرتا ہوا ایک شیطان ہے۔ اس کے ساتھ جس قدر بھی چھیڑا جائے گا اتنا ہی وسوسہ زیادہ ہوگا اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم اور آمنت باللہ کہہ کر بائیں طرف تھوک دینا چاہیئے۔ یہ درحقیقت شیطان کے منہ پر تھوکنا اور اس کو ذلیل کرنا ہے۔ وسوسہ آنے سے شیطان کو بہت خوشی ہوتی ہے اگرچہ اللہ والوں پر اس کا اثر نہیں ہوتا۔ تاہم شیطان کو یہ مسرت رہتی ہے کہ مطمئن کو وسوسہ اور احساس وسوسہ کے غم میں مبتلا کر دیا ہے

فقال ربنا اللہ لا شریك لہ[1] بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ ابن سیرین کا یہ قول مقام تعجب میں کیف ما اتفق کہا گیا ہے۔ جیسے عام طور سے کوئی بات دیکھ کر کہا جاتا ہے سبحان اللہ یا رد ہے ان لوگوں پر جو کہ وسوسہ کو مؤثر کہتے ہیں۔ مگر بعض نے ابن سیرین کے اس قول پر یہ اشکال کیا ہے کہ یہ قول بظاہر حدیث کے معارض ہے جس پر سلف نے بڑی زجر و توبیخ کی ہے۔ جبکہ ابن سیرین جیسے عظیم محدث سے حدیث کا معارضہ امر بعید ہے۔

تو جواب یہ ہے۔ (۱) ابن سیرین کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث۔ حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت میں نہیں پہنچی ہوگی بلکہ کسی عام مقولہ کی طرح اسے انہوں نے سن لیا ہوگا۔ (۲) اور اگر بالفرض انہوں نے حدیث ہی کی صورت میں اس کو سنا ہو تو ممکن ہے کہ ان کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہو اور کسی مستند طریقہ سے ثابت نہ ہو۔ (۳) اور اگر حدیث ان کو مستند طریقہ سے پہنچی بھی ہو تب بھی ان کے اس قول سے حدیث کا معارضہ لازم نہیں آتا وجہ یہ ہے کہ اس زمانہ کے لوگ مسئلہ بول فی المغتسل میں تشدد کرتے تھے اور بول ہی کو وسواس کا مؤثر سبب یقین کرتے تھے تو آپ اس قول سے اس جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ وسواس کا حقیقی مؤثر باری تعالےٰ ہے تو اس قول سے آپ نے اسباب کا انکار بھی نہیں کیا اور اسباب کو وسواس کے پیدا ہونے کا قطعی مؤثر بھی قرار نہیں دیا بلکہ آپ اپنے اس قول سے بول فی المغتسل کو خالق وسوسہ یقین کرنے والوں پر رد کرنا چاہتے ہیں۔

اور یہ تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ بول فی المغتسل کے ساتھ اللہ تعالےٰ نے تخلیق وسواس کا ارادہ معلق کیا ہے۔ اور جمہور اہل سنت کا مسلک بھی یہی ہے۔

فائدہ ۔ نفسِ بول فی المغتسل وسوسہ کا مورث نہیں بلکہ یہ اس کے لئے سبب ہے ابن سیرین کی بھی یہی مراد ہے کہ بول فی المغتسل مؤثر حقیقی اور موجد بنفسہٖ نہیں بلکہ مؤثر حقیقی اور موجد بنفسہٖ تو ذات باری تعالےٰ ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے کچھ اسباب ایسے پیدا کئے ہیں جن کی طرف اشیاء منسوب کی جاتی ہیں۔

---

[1] لہا نظائر فی السلف۔ منہا ان ابن اخ لعبد اللہ بن مغفل کان جالسًا عندہ فخذ فہ ای رمی خذفا فنہاہ وقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہا فعاد ابن اخیہ یخذف فقال احدثك ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہا عدت ثم تخذف اذا لا اکلمك ابدًا: رواہ ابن ماجہ فی اتباع السنۃ فلم یکلمہ ابدًا۔

(ابن ماجہ ص۳)

باب ماجاء فی السواک **حدثنا** ابو کریب ثنا عبدة بن سلیمان عن محمد بن عمرو عن ابی سلمة **عن** ابی ھریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوٰة **قال** ابو عیسیٰ وقد روی ھذا الحدیث محمد بن اسحٰق عن محمد بن ابراھیم عن ابی سلمة عن زید بن خالد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ابی ھریرة و زید بن خالد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلاھما عندی صحیح لانہ قد روی من غیر وجہ عن ابی ھریرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھذا الحدیث وحدیث ابی ھریرة انما صح لانہ قد روی من غیر وجہ **واما** محمد فزعم ان

باب ما جاء فی **السواک** ۔ آداب خلا بیان کرنیکے بعد اب مصنف آداب طہارت بیان فرماتے ہیں ۔

سواک ۔ کے دو ترجمے کئے جاتے ہیں ۔ (۱) مصدری معنی التسوک یا الاستیاک ہے . . . .

. . یعنی باب ماجاء فی الاستیاک ۔ تو تقدیر مضاف کی ضرورت نہیں آتی ۔

(۲) السواک یعنی اسم جنس آلہ کے ہے ۔ تو سواک ما یتسوک بہ من العود وغیرہ یا الخشب الذی یستاک بہ[1] کو کہتے ہیں ۔ سواک بالکسر پڑھنا زیادہ فصیح ہے ۔

اصطلاحاً اس سے مراد وہ مخصوص آلہ ہے جس کو دانتوں کی صفائی میں استنان اور دلک کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے ۔

لفظ سواک اور ایک لطیفہ زبیدہ نے ایک روز ہارون الرشید سے شکایت کی کہ آپ میرے بیٹے امین کی اتنی قدر نہیں کرتے جتنا کہ ایک باندی کے بیٹے مامون کی کرتے ہیں ۔ اتفاقاً اسی وقت امین اور مامون دونوں درسگاہ سے گھر واپس ہوئے ہارون الرشید وضو کر رہے تھے اور ان کے ہاتھ میں سواک تھا ہارون الرشید نے امین سے پوچھا مانی یدی؟ میرے ہاتھ میں کیا ہے امین نے کہا سواک پھر ہارون الرشید نے پوچھا اس کی جمع کیا ہے تو امین نے کہا "مساویک" پھر ہارون الرشید نے مامون سے دریافت کیا کہ ما فی یدی؟ اس نے جواب دیا سواک پھر پوچھا اس کی جمع کیا ہے تو مامون نے مساویک کہنے کے بجائے "ضد محاسنک" کہا کیونکہ مساویک (آپ کی برائیاں) میں بے ادبی کا ابہام ہے اور ضد محاسنک میں ادب واحترام اور اصلی معنی کی زبردست تلمیح موجود ہے تو ہارون الرشید نے زبیدہ سے کہا دیکھ لیا امین اور مامون میں کتنا فرق ہے ۔ ذہانت فرق مراتب کا لحاظ اور یہ سب باتیں مامون سے زیادہ محبت کا سبب ہیں ۔

مقدار سواک سواک کی موٹائی خنصر انگلی کے برابر اور طول ایک بالشت ہونی چاہیئے ۔ اور ایسے درخت سے ہو جس کے ریشے خوب مضبوط ہوں ۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شجر الاراک (پیلو) کی سواک کا استعمال ثابت ہے سواک کو دانتوں پر عرضاً[2] اور لسان پر طولاً[3] استعمال کرنا افضل ہے تثلیث اور ہر بار منہ کا دھونا بھی مستحب ہے ۔ موجودہ زمانہ میں برش وغیرہ کا استعمال اگرچہ شرعاً ممنوع نہیں لیکن اگر اس میں بال ایسے ہوں جن کا استعمال شرعاً جائز نہ ہو ۔

---

[1] سواک ساک یسوک سوکاً سے ماخوذ ہے جس کے معنی رگڑنے اور ملنے کے آتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ تساوک سے ماخوذ ہے عرب کہتے ہیں جارت الابل تتساوک ای تتمایل فی مشیتھا ہزالاً ۔ (م) [2] جیسا کہ حضرت عطا بن رباح کی ایک مرفوع مرسل روایت سے ثابت ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شربتم فاشربوا مصا واذا استکتم فاستاکوا عرضاً ۔ رواہ ابو داؤد فی مراسیلہ تحت کتاب الطہارة ص ۱۲ [3] جیسے حضرت موسیٰ اشعری کی روایت سے ثابت ہے ۔ وطرف السواک علی لسانہ یستن الی فوق قال الراوی کانہ یستن طولاً الخ (اعلاء السنن ج ۱ ص ۵۳)

حدیث ابی سلمۃ عن زید بن خالد اصح وفی الباب عن ابی بکرؓ الصدیق وعلیؓ وعائشۃ وابن عباس وحذیفۃ وزید بن خالد وانس وعبد اللہ بن عمرو وام حبیبۃ وابن عمر وابی امامۃ وابی ایوب وتمام ابن عباس وعبد اللہ بن حنظلۃ وام سلمۃ وواثلۃ وابی موسیٰ حدثنا هناد نا عبدۃ عن محمد بن اسحٰق عن محمد بن ابراهیم عن ابی سلمۃ عن زید بن خالد الجهنی قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک عند کل صلوٰۃ ولاخرت صلوٰۃ العشاء الی ثلث اللیل قال فکان زید بن خالد یشهد الصلوات فی المسجد وسواکہ علی اذنہ موضع القلم من اذن الکاتب لایقوم الی الصلوٰۃ الا استن ثم ردہ الی موضعہ قال ابو عیسٰی هذا حدیث حسن صحیح

تو ایسے برش کو استعمال کرنا جائز نہیں۔ اور اگر سواک نہ ہو تو انگلی وغیرہ سے دانتوں کو خوب رگڑ لے[۱]۔

بیان مذاہب | جمہور علماء اہل سنت کا اجماع ہے کہ سواک کا استعمال سنت یا مستحب ہے۔ (۲) غیر مقلدین، داؤد ظاہری اور امام اسحاق بن راہویہ[۲] استعمالِ سواک کے وجوب کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ استعمالِ سواک کے بغیر صلوٰۃ ادا ہی نہیں ہوتی، کیونکہ جب سواک استعمال نہ ہوا تو گویا ایک واجب ترک ہوا لہٰذا ترکِ واجب کی وجہ سے وضو صحیح نہیں اور صلوٰۃ بغیر وضو کے ادا ہوئی گویا تارکِ سواک تارکِ صلوٰۃ ہے۔ (۳) اور ان کا ایک غیر مشہور قول یہ بھی ہے کہ تارکِ سواک گو ترکِ واجب کا مرتکب ہے مگر اس کی نماز ادا ہو جاتی ہے۔

پھر جمہور علماء (قائلین سنت واستحباب) کا سواک کے موقع ومحل میں اختلاف ہے کہ آیا سواک سننِ صلوٰۃ سے ہے یا سننِ وضو سے۔

(۱) امام شافعیؒ سواک کو سننِ صلوٰۃ سے قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیامِ صفوف اور تکبیر تحریمہ کے وقت سواک کرنا سنت ہے۔ (۲) احناف سواک کو سننِ وضو سے قرار دیتے ہیں جس کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) ہاتھ دھونے کے بعد مضمضہ کرتے وقت سواک استعمال کیا جائے۔ (۲) سواک غسلِ یدین سے قبل کیا جائے یہ صورت پہلی کی بہ نسبت زیادہ مفید ہے کیونکہ منہ کا خون، لعاب اور تلویث دھن سب استعمال سواک سے زائل ہو جائے گی۔ پھر اس کے بعد وضو میں جب تین مرتبہ کلی کی جائے گی تو دھن کی بھی خوب صفائی ہو جائے گی۔ دونوں صورتوں میں سنت ادا ہو جاتی ہے مگر دوسری صورت اولیٰ ہے۔ اور ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ آپ نوم سے اٹھتے وقت پہلے سواک استعمال کرتے تھے[۳]۔

ثمرہ اختلاف | ثمرۂ اختلاف ظاہر ہے کہ ایک شخص نے وضو اور سواک کر کے نماز پڑھی پھر اس کے بعد اسی وضو سے بقیہ نمازیں پڑھتا رہا تو امام شافعیؒ کے نزدیک پہلی نماز کے علاوہ باقی سب نمازیں بغیر سنت سواک کے ادا ہوئیں جب کہ احناف کے نزدیک صورت مذکورہ میں ہر نماز میں اس کی سنتِ سواک بھی ادا ہوتی رہی۔ وجہ ظاہر ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر نماز کے لئے سواک کرنا مسنون ہے اور حنفیہ کے نزدیک سواک کا سننِ الوضو ہونے کی وجہ سے صرف ایک وضو (جس میں سواک کیا گیا ہو) سے جو متعدد نمازیں پڑھی جائیں ان سب میں سنت سواک ادا ہو جائے گی۔

امام اعظم ابو حنیفہ کی کرامت | امام اعظم ابو حنیفہؒ کی کرامت کہیں یا حق تعالیٰ کا ایک کرشمہ کہ امام ترمذیؒ شافعی المذہب

---

[۱] وعند فقدہ یعالج بالاصابع۔ (ہدایہ) ۱۲ [۲] مگر امام نووی نے امام اسحاق کی طرف اس نسبت کا انکار کیا ہے ۔۱۲ م ۱۲
[۳] عن حذیفۃ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل لشیوص فاہ بخاری ج ۱ ص ۱۲۲ ۱۲

ہونے کے باوجود ترتیب کے لحاظ سے آداب وضو کا افتتاح باب السواک سے کیا جس سے امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مسلک کی ایک گونہ تائید ہوئی (خواہ امام ترمذیؒ اس کے قائل ہوں یا نہ ہوں) بلکہ مصنفؒ کی یہ ترتیب ابواب احناف کی اس روایت کی مؤید ہے جس میں احناف سواک کا استعمال غسلِ یدین سے قبل زیادہ مناسب سمجھتے ہیں۔

لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک

حرف "لو" امتناعِ ثانی بسبب امتناع اول کے لئے آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ لو جئتنی لاکرمتك امتناع ثانی جو اکرام ہے اس لئے نہ ہوسکا کہ اول کا امتناع آیا ہے۔ اور جب "لو" پر "لا" داخل کردیا جائے تو پھر امتناع ثانی بسبب وجود اول کے آتا ہے مثلاً لولا علیؓ لہلک عمر۔

لولا علیؓ لھلك عمر کا پس منظر اس قول کا پس منظر یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے ایک عورت کے اعتراف زنا کی وجہ سے اس پر حدِ زنا (رجم) کا حکم دے دیا جب عورت کو رجم کے لئے لے جارہے تھے تو وہ راستے میں خوب کھل کھلا کر ہنس رہی تھی حضرت علیؓ اس کی ایسی کیفیت کو دیکھ کر سمجھ گئے کہ یہ پاگل ہے اور دماغی خرابی میں مبتلا ہے جب کہ حدود میں مجنونہ کے اقرار کا اعتبار نہیں۔ حضرت علیؓ کی تحریک سے جب دوبارہ یہ مسئلہ حضرت عمر فاروقؓ کے ہاں پیش ہوا تو آپ نے اس عورت سے حد ساقط کردی اور فرمایا "لولا علیؓ لھلك عمر" مراد یہ ہے کہ ہلاکتِ عمر کا امتناع بوجہ وجود علی کے ہوا ہے۔

لولا کا مفہوم جب قاعدہ یہ ہے کہ لولا بسبب وجود اول کے امتناع ثانی کو مستلزم ہے تو اس قاعدہ کے مطابق یہاں حدیث باب میں امتناعِ ثانی بسبب وجود الاول صحیح نہیں اس لئے کہ وجود اول مشقت تو امت پر موجود نہیں لہذا امتناع ثانی (سواک کا عدم امر) بھی درست نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ فی الواقع امتناع ثانی بھی نہیں آیا وجہ یہ ہے کہ حدیثِ باب اور اس کے علاوہ متعدد قوی وضعیف احادیث میں مسواک کی ترغیب اور اس کا امر منقول ہے لقد اکثرتُ علیکم فی السواك[1] الحدیث۔ اور جیسا کہ حدیث میں ہے کہ جو نماز سواک کے ساتھ پڑھی جائے گی اس کا ثواب بھی بنسبت دیگر نمازوں کے ستر گنا مضاعف[2] ہوگا۔ لہذا یہ کہنا کہ سواک کے استعمال کا امر نہیں کیا گیا (جیسا کہ حدیثِ باب میں لولا کے مفہوم کے اعتبار سے یہی متبادر الی الذھن ہوتا ہے) کیونکر صحیح ہوسکتا ہے۔

جواب اشکال۔ اس اشکال کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ (۱) یہ صحیح ہے کہ آپؐ نے سواک کی ترغیب بھی دی ہے اور امر بھی کیا ہے مگر اس قبیل کی جملہ روایات امر استحبابی پر محمل ہیں امر وجوبی مراد نہیں۔ اور حدیث باب امر وجوبی پر محمل ہے اور لولا اپنے مفہوم کے اعتبار سے امرِ وجوبی کے امتناع کو مستلزم ہے۔ (۲) نفی قید پر داخل ہوتی ہے مقید پر نہیں اور ان مصدریہ سے قبل مخافۃ او کراھۃً مقدر ہے جس کی نظیر قرآن میں بھی موجود ہے۔ یبین اللہ لکم ان تضلوا (الآیۃ) ای مخافۃ او کراھیۃ ان تضلوا۔ زیر بحث حدیث کی تقدیر عبارۃ بھی یوں ہوگی لولا مخافۃ او کراھیۃ ان اشق علی امتی لامرتھم (وجوبًا) بالسواك اگرچہ مشقت بالفعل نہیں ہے لیکن خوفِ مشقت تو ضرور موجود ہے گویا وجود اول مشقت نہیں بلکہ خوف مشقت ہے جو موجود ہے۔ (۳) ان اشق خود اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں امر سے مراد امر وجوبی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وجوب مشقہ کو مستلزم ہے جب کہ استحباب میں مشقت نہیں ہوتی اگر ہوتی بھی ہے تو بہت کم۔ یہی وجہ ہے کہ استحبابی امر اختیاری ہے اور وجوبی امر اختیاری نہیں۔

دوسرا قرینہ حدیث کے الفاظ "عند کل صلوٰۃ" ہے اس لئے کہ اگر امر کو وجوب کے لئے لیں تو لازم آتا ہے کہ صلوٰۃ کے

---

[1] رواہ البخاری بحوالہ مشکوٰۃ باب السواک۔ ۱۲ [2] عن عائشۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تفضل الصلوٰۃ التی یستاك لھا علی الصلوٰۃ التی لا یستاك لھا سبعین ضعفًا۔ (رواہ البیھقی فی شعب الایمان مشکوٰۃ باب السواك) ۱۲

مقدمات ومتممات سب کے لئے سواک واجب ہو کیونکہ لامرتہم بالسواک عند کل صلوٰۃ موجبہ کلیہ ہے مطلقہ عامہ نہیں اور موجبہ کلیہ کا حکم اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے لہٰذا تمام نمازیں مثلاً فرض، واجب، سنت، مستحب تحیۃ المسجد، تحیۃ الوضوء سب کے لئے مسواک کرنا ضروری ہو جائے گا۔ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ حتیٰ کہ غیر مقلدین بھی۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح ہوا کہ یہاں امر سے مراد امر وجوبی ہے۔ بہرحال حدیث کے سیاق وسباق سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ سواک شرعاً ایک امر مسنون ہے جو واجب نہیں ہماری ان توجیہات سے وجوب کے قائلین کا بھی جواب ہو جاتا ہے۔

یہاں اس حدیث سے بحث کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے جو بات فرمائی ہے وہ سب سے بہتر ہے۔ لولا الحرج لجعلت السواک شرطاً للصلوٰۃ کالوضوء۔

دلائل احناف حنفیہ کا مستدل وہ جملہ روایات ہیں جن میں صراحتاً عند کل وضوء اور بعض میں مع کل وضوء[۵۱] آیا ہے۔ اور اس روایت کو امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں اگرچہ تعلیقاً کتاب الصوم[۵۲] میں نقل کیا ہے مگر صیغہ معروف کے ساتھ۔ اور امام بخاری کا قاعدہ بھی یہی ہے کہ جس تعلیق کو معروف کے صیغہ قال کے ساتھ ذکر کر دیں تو یہ سند گویا عند البخاری ثابت ہوتی ہے جہاں بصیغہ تمریض (مجہول) (رُوِیَ او قیل) روایت کریں اس کی سند آپ کے نزدیک کمزور ہوتی ہے۔

حنفیہ کی توجیہ اور وجہ ترجیح احناف روایات میں تطبیق کرتے ہیں (جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) اور کہتے ہیں کہ یہاں حدیث باب میں مضاف محذوف ہے جیسے مجاز بالحذف کہتے ہیں یعنی "عند وضوء کل صلوٰۃ[۵۳]"

مجاز مرسل اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہاں مجاز مرسل ہے۔ مجاز مرسل میں چوبیس[۲۴] علاقے ہوتے ہیں مثلاً جزء کا کل پر، سبب کا مسبب پر، شرط کا مشروط پر، ظرف کا مظروف پر، علت کا معلول پر اور اس کے بالعکس ایک کا دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے۔ تو حدیث باب میں بھی ذکر مسبب ہے مراد سبب ہے۔ یعنی ذکر صلوٰۃ ہے مراد وضوء ہے اور مجاز مرسل کے متعدد نظائر قرآن مجید میں بھی موجود ہیں۔

مثلاً اذا قمتم الی الصلوٰۃ (الآیۃ) صلوٰۃ سے مراد وضوء ہے۔ خذوا زینتکم عند کل مسجد (الآیۃ) ذکر ظرف سے مراد مظروف (صلوٰۃ) ہے۔ شوافع حضرات بخاری کی روایت عند کل وضوء میں حنفیہ کا عکس لیتے ہیں یعنی عند کل صلوٰۃ اور بخاری کی روایت میں جہاں لفظ وضو کی تصریح ہے وہاں یہ تاویل کرتے ہیں کہ ذکر سبب ہے مراد مسبب ہے اور کہتے ہیں کہ وضوء بمعنی وضاءت (نور اور روشنی) کے ہے تو اس کا مصداق صلوٰۃ ہی ہو سکتا ہے۔ مگر ان کی یہ تاویل اس لئے صحیح نہیں کہ صلوٰۃ عبادات کے قبیل سے ہے جبکہ وضو اور سواک اصلاً طہارت ونظافت کے قبیل سے اور تبعاً عبادت ہیں اور جب ہم نسائی کی روایت "السواک مُطَھِّرۃ للفم ومرضاۃ للرب[۵۴]" پر نظر کرتے ہیں تو بات اور بھی موکد ہو جاتی ہے قاعدہ بھی یہی ہے کہ الجنس یمیل الی الجنس لہٰذا یہ تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے کہ سواک کو وضو کے ساتھ طہارت اور تنظیف میں مشابہت اور مناسبت کی وجہ سے سنن وضوء میں شمار کیا جانا چاہیئے[۵۵]۔ علاوہ ازیں عند کل صلوٰۃ میں دو احتمال ہیں۔ (۱) اول یہ کہ سواک کو صرف صلوٰۃ کے قیام کے وقت استعمال کیا جائے اور وضو کرنا ضروری نہ ہو۔ (۲) اور یہ بھی احتمال ہے کہ قیام و تکبیر تحریمہ کے وقت استعمال سواک کے لئے جدید وضوء کرنا بھی

---

[۵۱] مجمع الزوائد ج ۱ صـ۲۲۱ ۱۲ [۵۲] بخاری صـ۲۵۹ ۱۲ [۵۳] صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوٰۃ (آثار السنن باب السواک) ۱۲ م [۵۴] مجمع الزوائد ج ۱ صـ۲۲۰ نسائی

[۵۵] سنن وضوء اور سنن صلوٰۃ ہر دو میں خصوصی امتیاز موجود ہے مثلاً سنن صلوٰۃ ایسی چیزیں ہیں جن کا تعلق نفس عبادات سے ہے جیسے تسبیح وتحمید وغیرہ۔ اور سنن وضو تنظیف وتطہیر سے تعلق رکھتی ہیں اور ان سے مقصود ازالہ اوساخ ہے جب سواک کی حقیقت پر نظر ڈالی جائے تو یہ واضح ہوتا ہے کہ سواک بھی ازالہ اوساخ ہی کے لئے ہے لہٰذا یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ سواک بھی سنن وضوء کے قبیل سے ہے (ملخصاً افادۂ شیخ الاسلام حسین احمد مدنیؒ) ۱۲

ضروری ہو اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ جب کہ عند کل وضوء کی صورت میں صرف ایک ہی مراد متعین ہے جو واضح ہے۔

حنفیہ حضرات یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر سواک کو سنتِ صلوٰۃ قرار دیا جائے تو قیام صلوٰۃ کے وقت سواک کو استعمال کرنے کی صورت میں خروج دم کا احتمال ہے جو ناقضِ وضو ہے اگر کوئی کہے کہ شوافع کے ہاں خروج دم ناقضِ وضو نہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ اس خون کا حکم دمِ مسفوح کا ہے جس کا نگلنا حرام ہے اور تھوکنا آداب مسجد کے خلاف ہے۔ اور اگر سواک کرنے والا متعود ہو تب بھی استعمال سواک تلویث دھن کو مستلزم ہے جس کا مسجد میں تھوکنا بے ادبی ہے۔

ہمارے اسلاف مساجد کا حد درجہ احترام کرتے تھے ایک دفعہ امام بخاریؒ مسجد میں تشریف فرما تھے کسی نے ان کے بالوں میں اٹکے ہوئے تنکے کو نکال کر صحن مسجد میں پھینک دیا اس آدمی کے چلے جانے کے بعد امام بخاریؒ اٹھے اور تنکے کو صحن مسجد میں سے اٹھا کر باہر پھینک دیا کسی نے دریافت کیا تو فرمایا کہ جس چیز کو ہم اپنے بالوں میں پسند نہیں کرتے اس کو خدا کے گھر میں کیونکر پسند کر سکتے ہیں۔

الغرض اگر کوئی یہ کہے کہ سواک کے عادی سے خروج دم نہیں ہوتا تب بھی اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ میل کچیل کا خروج تو ضرور ہوتا ہے اور سواک اور لعاب کی آمیزش سے منہ میں تلویث آجاتی ہے جو لطیف مزاج اور نظیف طبیعت کیلئے کراہت سے کسی طرح بھی خالی نہیں اور اگر کوئی یہ کہے کہ سواک کرنے کے بعد تھوکنے کے لئے باہر چلا جائے تو یہ بھی اشکال سے خالی نہیں اس لئے کہ جب ہر ایک نمازی سواک کرے گا اور تھوکنے کے لئے باہر جائے گا تو ایک قسم کی کھلبلی اور بدنظمی پھیل جائے گی۔ حالانکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام صفوف کے وقت تسویہ صفوف کی تاکید کی ہے۔ اور جو تاویل حنفیہ کرتے ہیں چونکہ اس میں اس نوعیت کا کوئی حرج نہیں اس لئے اسے ترجیح حاصل ہے وجہ ترجیح ظاہر ہے کہ آپ کے ساتھ نماز پڑھنے والے سینکڑوں صحابہ میں سے کسی نے بھی یہ روایت نہیں کی کہ آپ نے قیام صلوٰۃ کے وقت سواک استعمال فرمایا ہو۔ اگر واقعۃً یہ چیز عامۃ الورود بات ہوتی اور آپ نے قیام صلوٰۃ کے وقت سواک استعمال فرمایا ہوتا تو ضرور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے روایت نقل کی ہوتی۔ خالد الجہنی نے تو آپ کے مرض الوفات تک کے سواک کا تذکرہ کیا ہے پھر کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ تکبیر تحریمہ سے قبل کا سواک آپ سے کسی بھی صحابی نے نقل نہیں کیا۔

فکفارتہا دفنہا (الحدیث) سے بھی شوافع حضرات کا استدلال ضعیف ہے وجہ یہ ہے کہ دفن مٹی میں چھپا دینے کا حکم وہاں ہے جہاں زمین ریتلی اور نرم ہو، موجودہ دور میں مساجد پختہ اور ان کے فرش پکے ہیں جہاں ایسا کرنا ممکن نہیں۔ اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس حدیث سے ضرورت کے پیش نظر جواز ثابت ہوتا ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مستقل عادت بنا لینے کی شریعت نے اجازت دی ہے۔

روایات میں تطبیق جب اس سلسلہ میں وارد جملہ روایات کا تتبع کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تمام روایات کے مروی الفاظ تین قسم کے ہیں۔ (۱) مع کل وضوء (۲) عند کل وضوء (۳) عند کل صلوٰۃ۔ وضو کے ساتھ مع اور عند دونوں الفاظ آئے ہیں اور صلوٰۃ کے ساتھ صرف عند منقول ہے اور یہاں یہ بھی یاد رہے کہ صاحب فتح الباری جو شوافع کے بہت بڑے محقق اور وکیل ہیں نے مع کل وضوء کی روایت کے بارہ میں تصریح کی ہے کہ اس روایت کو امام مالک کے تلامذہ میں سے ایک کے سوا کسی نے بھی نقل نہیں کیا ہے۔

عند اور مع میں فرق لفظ مع قرب مع الاتصال والاجتماع پر دلالت کرتا ہے جو اتحاد زمانی اور اتحاد مکانی دونوں کو مستلزم ہے مثلاً جیسے ہم کہتے ہیں کہ جئنا معًا و قرأنا معًا تو مراد یہ ہوتی ہے کہ جئنا جمیعًا و قرأنا جمیعًا یعنی ہم ایک ہی وقت میں ایک جگہ آئے یا ایک ہی وقت میں ایک جگہ پڑھا۔ اکلنا معًا اس وقت کہنا صحیح ہوگا جب ہم نے ایک ہی وقت ایک دسترخوان پر اکٹھا بیٹھ کر کھانا کھایا ہو اگر کھانے میں کھانے والوں کی تقدیم و تاخیر ہوئی بھی

تو اکٹھا معاً کہنا درست نہیں ۔

لفظ عند عام ہے جس کا اطلاق قرب حسی پر بھی آتا ہے اور قرب معنوی پر بھی، اگر معیت زمانی ومکانی موجود ہو تب بھی عند کا اطلاق صحیح ہے اور اگر نہ ہو تب بھی ۔

شارع علیہ السلام نے صلوٰۃ کے ساتھ عند اور وضو کے ساتھ عند اور مع کے جو صیغے استعمال فرمائے ہیں مراد یہ ہے کہ صلوٰۃ کے لئے قرب وضو کے ساتھ ساتھ قرب سواک بھی ضروری ہے ۔

لانّ جزء الجزء جزء، اس اصول کے مطابق روایات میں تطبیق بھی ہوجاتی ہے اور حنفیہ کا مسلک بھی ثابت ہوجاتا ہے کہ سواک استعمال کرنے کا صحیح وقت وضو ہوسکتا ہے ۔ قیام الی التحریمہ نہیں ۔ جو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی روایت میں جس کو صاحب نیل الاوطار نے ابن حبان سے نقل کیا ہے اور جو شوافع کے بہت بڑے امام ہیں) صراحتًا مذکور ہے ۔ لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواك مع الوضوء عند كل صلوة ۔

ان روایات کی تطبیق نیل الاوطار کے ترجمۃ الباب میں عمدہ ترین احسن طریقہ سے کر دی گئی ہے ۔ تحریر فرماتے ہیں ۔ باب السواك مع الوضوء عند كل صلوة اس عبارت سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ جس طرح وضوء عند کل صلوٰۃ ہے اسی طرح سواک بھی عند کل وضوء ہے ۔

اختلاف کی حقیقت جب اصل مسئلہ پر غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ فریقین میں اختلاف کی نوعیت محض نزاع لفظی کی سی ہے فقہ حنفیہ کی مشہور کتب فتح القدیر[۱] اور شامی وغیرہ میں متقدمین احناف سے صراحتًا یہ منقول ہے کہ سواک سنن دین میں سے ہے ۔ اور اصفرار السن تغییر رائحہ ۔ القیام من النوم ، قیام الی الصلوٰۃ اور کثرت کلام کے بعد سواک کر لینا مستحب اور مسنون ہے اور استحباب وسنت قریب قریب ایک ہوتے ہیں دونوں میں کوئی خاص تفریق مشکل ہے ۔

احناف کے اس مسلک کے پیش نظر سرے سے اختلاف ہی نہیں رہتا اور نہ ہی کسی تاویل و توجیہ کی ضرورت باقی رہتی ہے ۔

درحقیقت احناف اور شوافع مسلک میں کوئی اختلاف نہیں مسلک تو سب کا اتفاق ہے کہ سواک مطلقاً سنت ہے بلکہ حدیث کے مفہوم کے مصداق میں اختلاف ہے ۔ احناف اس کا مصداق وضوء اور شوافع صلوٰۃ قرار دیتے ہیں ۔ حدیث باب سے ہمیں اجمالاً اس قدر معلوم ہوا کہ سواک کا ایک موقعہ ومحل ایسا بھی ہے جو شارع علیہ السلام کے نزدیک بہت مؤکد اور زیادہ اہم ہے جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر خوف مشقت نہ ہوتا تو میں اس کو ضرور فرض قرار دیتا ، اب سوال یہ ہے کہ وہ موقعہ اور محل کونسا ہے جو شارع علیہ السلام کے نزدیک اتنا مؤکد ہے مثلاً ایک استاذ درس میں یوں کہہ دے کہ اگر مجھے طلباء کے تعب میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہوتا تو ایک سبق کو حفظ کرنا لازمی قرار دے دیتا ، اب سبق تو سارے لازمی اور ضروری ہیں مگر ایک سبق ایسا بھی ہے ۔ جو سب سے زیادہ اہم اور مؤکد ہے ۔ لائق طلباء استاد کی اس تنبیہ پر اس کا مشار الیہ معلوم کر کے اس کے مقتضاء پر عمل کرنا چاہتے ہیں لیکن تلامذہ کا اپنے استاد کے مشار الیہ کے مصداق اور اس کی تعیین میں اختلاف ہوجاتا ہے بعض کہتے ہیں کہ اس کا مصداق صحیح بخاری ہے اس لئے کہ وہی اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہے اور بعض جامع ترمذی کو اس کا مصداق قرار دیتے ہیں اس لئے کہ فقہی ترتیب کے لحاظ سے وہ سب سے بہتر ہے ۔ بعینہٖ حدیث زیر بحث میں بھی حنفیہ اور شوافع حضرات کا الفاظ حدیث کے مصداق میں اختلاف ہے ۔ حنفیہ اسے وضو اور شوافع اسے صلوٰۃ قرار دیتے ہیں ۔

اس توضیح کے پیش نظر مذکورہ ترجیحات توجیہات اور مجاز بالحذف ومجاز مرسل کی تاویلات کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی اور اور بھی واضح ہوجاتا ہے کہ یہاں اختلاف کی حقیقت نزاع لفظی کی سی ہے ۔

---

[۱] فتح القدیر ج ۱ ص ۲۲ ۔ ۱۲

کلاھما عندی صحیح مصنفؒ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حضرت زید بن خالد الجہنی اور حضرت ابو ہریرۃؓ دونوں کی روایات صحیح ہیں واما محمد فزعم الخ لیکن امام بخاریؒ حضرت زید بن خالد کی روایت کو اصح قرار دیتے ہیں۔

یہاں اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ جب حضرت زید بن خالد کی روایت امام بخاریؒ کے نزدیک اصح ہے۔ تو امام ترمذیؒ کو بھی اپنے شیخ کی اتباع کرنی چاہیئے تھی لیکن مصنفؒ نے اپنے شیخ سے اختلاف کیا اور اپنی جامع میں حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت کو درج کر دیا تو مصنفؒ نے لانہ قد روی من غیر وجہ سے اس کا جواب دیا ہے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت کثیر طرق سے نقل کی گئی ہے اور جب روایت حسن متعدد طرق سے نقل کی جائے تو وہ صحیح لغیرہ بن جاتی ہے۔

حدثنا ھناد الخ چونکہ شوافع حضرات پر یہ بہت بڑا اشکال ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تکبیر تحریمہ یا قیام الی الصلوٰۃ کے وقت استعمال سواک منقول نہیں اور نہ ہی کسی صحابی سے ثابت ہے لہذا امام ترمذیؒ اس روایت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حضرت زید بن خالدؓ جو صحابی ہیں سے قیام الی الصلوٰۃ کے وقت استعمال سواک ثابت ہے۔ حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ (۱) حضرت زید بن خالدؓ کے عمل سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہی عمل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کیا ہو ورنہ آپؐ کے ناقلین تو کثیر ہیں۔ اگر آپؐ سے یہ عمل استعمال سواک عند قیام الی الصلوٰۃ ثابت ہوتا تو آپ کے اقوال و اعمال کے ہزاروں ناقلین سے کسی ایک نے ضرور نقل کیا ہوتا۔

(۲) یہ عمل صرف حضرت زید بن خالد سے منقول ہے اگر خلفاء راشدین اور تمام صحابہ کا بھی تکبیر تحریمہ کے وقت استعمال سواک کا معمول ہوتا، تو ضرور منقول ہوتا اور حضرت زیدؓ کی تخصیص نہ ہوتی۔ (۳) متاخرین حضرات فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ عمل ایک صحابی سے ثابت ہے لیکن صحابی کے اس فعل پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر (یعنی اس فعل پر رضا و سکوت کا اظہار) ثابت نہیں۔

(۴) یہ عمل ایک صحابی کا اپنا تفرد اور اجتہاد ہے۔ (۵) اگر اولیت کے الفاظ پر غور کیا جائے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا تکبیر تحریمہ کے وقت سواک کرنا ثابت ہی نہیں ہوتا۔ روایت کے "الفاظ" لایقوم الی الصلوٰۃ الا استنّ" کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ" لایرید القیام الی الصلوٰۃ الا استنّ۔ یا لایقرب وقت القیام الی الصلوٰۃ الا استنّ جیسا کہ قرآن میں "اذا قمتم الی الصلوٰۃ الآیۃ بمعنی اذا اردتم ہے جو بعینہ اس کی نظیر ہے۔ باقی رہا حضرات شوافع کا استدلال ابوداؤد کی روایت" ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بالوضوء لکل صلوٰۃ طاھرا او غیر طاھر فلما شق ذلک علیہ امر بالسواک لکل صلوٰۃ[1] سے کہ اولاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم وضوء لکل صلوٰۃ پر مامور تھے جب اللہ رب العزت نے تخفیف فرمادی تو وضو لکل صلوٰۃ کے بدل سواک لکل صلوٰۃ کا حکم دیا گیا لہذا اب استعمال سواک بھی لکل صلوٰۃ ضروری ہے لکل وضوء نہیں۔

مگر شوافع حضرات کا یہ مستدل درحقیقت حنفیہ کا مؤید ہے وجہ یہ ہے کہ آپؐ کو سواک لکل صلوٰۃ کا حکم وضوء لکل صلوٰۃ کے بدلے ہوا جس سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے۔ کہ سواک وضو کا قائم مقام اور اس کا بدل ہے اسی مناسبت کے پیش نظر حنفیہ کہتے ہیں کہ سواک سنن وضوء سے ہے۔

موضع اذن میں سواک رکھنے کی حکمت کان اور دل دونوں کا آپس میں گہرا رابطہ اور لطیف مناسبت ہے کان دل کا جاسوس ہے باہر کی بات لے کر اندر دل تک پہنچاتا ہے، سواک کا کان کی جگہ پر رکھنے سے براہ راست اس کا اثر دل پر پڑتا ہے۔ اور دوسری وجہ یہ بھی ہے اس زمانہ میں کوٹ واسکٹ اور اچکن وغیرہ بہت کم تھے اس لئے سواک کو موضع قلم میں رکھ دیا کرتے تھے۔

---

[1] ابوداؤد باب السواک ص ۱۲

باب ما جاء اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یَغسِلَہا **حدثنا** ابوالولید احمد بن بکار الدمشقی من ولد بُسر بن ارطاۃ صاحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال نا الولید بن مُسلم عن الاوزاعی عن الزھری عن سَعیْد بن المُسَیَّب وابی سلمۃ **عن** ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا استیقظ احدکم من اللیل فلا یدخل یدہٗ فی الاناء حتّٰی یُفرِغ علیہا مرتین اوثلثا فانہ لایدری این باتت یدہ **وفی الباب عن** ابن عمر وجابر وعائشۃ **قال** ابوعیسٰی ھذا حدیث حسن صحیح **قال** الشافعی اُحِب لکل من استیقظ من النوم قائلۃ کانت اوغیرھا ان لایدخل یدہ فی وضوءہ حتی یَغسِلَھا فان ادخل یدہ قبل ان یغسلھا کرھتُ ذلک لہ ولم یفسد ذلک الماء اذا لم یکن علی یدہ نجاسۃ **وقال** احمد بن حنبل اذا استیقظ من اللیل فادخل یدہ فی وضوءہ قبل ان یغسلھا فاعجب الی ان یھریق الماء **وقال** اسحٰق اذا استیقظ من النوم باللیل او بالنھار فلا یدخل یدہ فی وضوءہ حتی یغسلھا

باب۹۱ ماجاء اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یغسلھا

ممنوعیت ادخال الید فی الاناء اور اقوال آئمہ امام شافعیؒ نے ہاتھ دھونے سے قبل ادخال الید فی الاناء کی ممنوعیت کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ عربوں کی عام عادت استنجاء بالاحجار کی تھی ان کا کھانا طعام اور غذا گرم (کھجوریں وغیرہ) اور ان کا علاقہ بھی دوسرے علاقوں کی نسبت زیادہ گرم ہے یہی وجہ تھی کہ وہ ہروقت پسینہ سے شرابور رہتے تھے سترپوشی کے لئے ان کے ہاں تہبند مروج تھا رات کو نوم میں یا غفلت کے دوسرے مواقع پر ہاتھ کا موضع نجاست پر لگنے کا امکان ہروقت رہتا تھا بوجہ شدت گرمی کے پسینہ بھی کثرت سے آتا تھا جس کی وجہ سے موضع نجاست میں تری اور نمی آجاتی تھی۔ لہٰذا موضع نجاست سے جب بھی کوئی چیز مس ہوتی تو نجاست کا اثر اسکو بھی ضرور پہنچتا تھا۔ ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے قبل دھونے کا حکم بظاہر حدیث باب میں دو قیدوں کے ساتھ مقید ہے۔ ۱۔ الاستیقاظ۔ ۲۔ الاستیقاظ من اللیل۔ امام احمد بن حنبلؒ دونوں قیود کو بطور شرط ضروری قرار دیتے ہیں[1]۔ اور حدیث کا مفہوم مخالف بھی بظاہر یہی ہے۔ مگر احناف مفہوم مخالف کو اس باب میں بھی شرعی حجت تسلیم نہیں کرتے۔ امام احمد بن حنبلؒ ان ہر دو قیود سے استدلال کرتے ہوئے غسل الیدین کو مستیقظ من اللیل کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں۔

مسلک احناف وجمہور علماء احناف اور جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ یہاں پر دونوں قیدیں اتفاقی ہیں احترازی نہیں۔ اور یہ حکم صرف مستیقظ، نائم من اللیل اور رجال ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس میں عورتیں بھی داخل ہیں اور یہ حکم ایسے تمام جاگتے ہوئے انسانوں کو بھی جن کے ہاتھ میں تلویث نجاست کا احتمال ہو سب کو شامل ہے۔ اس لئے سب کو ہاتھ دھونا ضروری ہوگا[2]۔

چونکہ یہ امر تعبدی نہیں[3] ہے بلکہ شارع علیہ السلام نے معلّل بعلۃ قرار دیا ہے اور فرمایا، فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ اسلئے جہاں جہاں علت پائی جائے گی وہاں وہاں دھوئے بغیر برتن میں ہاتھ ڈالنے کی ممنوعیت بھی پائی جائے گی[4]۔

---

[1] بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جو طہارت کے بعد بھی تر ہونے سے نجس ہو جاتی ہیں مثلاً موضع الاستنجا (المتطہر بالحجارۃ) والحوض النجس المتطہر بالجفاف ولاہاب المدبوغ المشمس۔ معارف ص۱۵۱-۱۲۔ [2] بعض ظاہریہ بھی اس طرف گئے ہیں۔ [3] قال صاحب البحر ان الابتداء بغسل الیدین واجب ان کانت النجاسۃ متحققۃ فیہما وسنۃ عند ابتداء الوضوء وسنۃ موکدۃ عند توھم النجاسۃ کما استیقظ من النوم۔ الخ رحم [4] قال البعض ان الامر تعبدی غیر معقول المعنی ونسب ذلک الی مالک کما فی الفتح وغیرہ (معارف) [5] درحقیقت اس امر کا باعث احتمال النجاسۃ ہے اس لئے شریعت جب ایک حکم کو ذکر کرے اور اسکے بعد اس حکم کی علت کو بھی بیان فرمائے (جیسا کہ حدیث باب میں ہے) تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ حکم وجود علت سے ثابت ہے۔ (فتح ۱-۱۸۶) عمدہ (۱-۷۵۸) ۱۲

باب فی التسمیۃ عند الوضوء حدثنا نصر بن علی وبشر بن معاذ العقدی قالا نا بشر بن

اس لئے تو امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غسل یدین کے حکم کی علت الاستیقاظ من اللیل[1] نہیں بلکہ عدم العلم علی بیات الید ہے خواہ حالت نوم میں ہو یا حالت یقظہ میں[2]۔

جمہور علماء اور احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر ہاتھ کی طہارت یقینی ہے یا ایسا حاجز دستانہ وغیرہ موجود ہے کہ ہاتھ کے تلویث کا احتمال بھی نہیں ہے تو پھر پانی میں ہاتھ ڈالنا ممنوع نہیں اور اگر ہاتھ ڈالا بھی جائے تو پانی میں کراہت نہیں آتی۔ ہاں! اگر ہاتھ کی تلویث بالنجاست کا احتمال ہو تو پھر پانی میں ہاتھ ڈالنا مکروہ ہے مگر پانی پاک رہے گا اس لئے پانی تو یقیناً پاک ہے اور ہاتھ میں طہارت و عدم طہارت کا شک ہے۔ والیقین لایزول بالشك امام شافعیؒ حکم کی عمومیت میں احناف کے ساتھ ہیں مگر وہ استیقاظ من النوم کو شرط قرار دیتے ہیں خواہ دن ہو یا رات، مگر امام اعظم ابوحنیفہؒ مطلقاً عدم العلم و تحقق الغفلۃ کو علت قرار دے کر یہ حکم تمام مستیقظ اور غافل سب کو شامل کرتے ہیں۔ اس سے امام اعظم ابوحنیفہؒ نجاسات مرئیہ وغیرہ مرئیہ کا حکم استنباط فرماتے ہیں وہ یوں کہ نجاسات مرئیہ کی طہارت تو ازالۃ الجرم سے متحقق ہوجاتی ہے مگر نجاسات غیر مرئیہ کی طہارت کے لئے تین بار غسل ضروری ہے کیونکہ نجاست غیر مرئیہ ہمیں نظر آتی نہیں اور یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ آیا اس کا ازالہ ہوچکا ہے یا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کو مستیقظ من النوم (کہ وہاں بھی نجاست غیر مرئی ہے) پر قیاس کرتے ہوئے اس کے لئے تین بار دھونا ضروری قرار دیا ہے۔

باب فی التسمیۃ عند الوضوء۔ مصنفؒ نجاست حقیقی اور اس کے ازالہ کے احکام بیان کرنے کے بعد اب نجاست حکمی اور اس کے مسائل بیان فرماتے ہیں۔ تسمیہ کسی شئ پر اللہ کے نام لینے کو کہتے ہیں۔ وضو کی افتتاح میں بسملہ تحمید، تسبیح یعنی مطلقاً خدا تعالیٰ کا ذکر خواہ وہ کسی بھی زبان میں ہو۔ یا کسی بھی صفتی نام سے ہو سے سنت یا مستحب ادا ہوجاتا ہے۔ قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فلہ الاسماء الحسنی اور اگر اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی پڑھ لی جائے تو نور علیٰ نور ہے[3]۔

تسمیہ فی الوضوء اور مذاہب ائمہ وضو کی ابتداء میں تسمیہ واجب ہے۔ اگر کسی نے تسمیہ کے بغیر وضو کرلیا اور اس وضو سے نماز پڑھ لی تو شرعاً اس کی نماز درست نہیں۔ یہ مسلک امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہری کا ہے۔ اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت منقول ہے[5]۔ احناف میں امام ابن الہمامؒ (جو اصحاب الترجیح اور مجتہدین میں سے ہیں) بھی تسمیہ کے وجوب کے قائل ہیں[6]۔ مگر ان کے ایک تلمیذ خاص قاسم بن قطلوبغا نے تصریح کی ہے کہ یہ میرے شیخ کے تفردات سے ہے۔ اس کے علاوہ بھی متعدد مسائل میں ان سے تفردات منقول ہیں مگر ان کے تفردات معمول بہا نہیں ہیں حسن بصریؒ کا

---

[1] وتقیید اللیل عندنا للبناء علی ما ھو العادۃ من طول النوم فیہ وکثرۃ الغفلۃ فکان التنجس فیہ اوجہ۔ الکوکب الدری ج ۱ ص ۲۳۔ [2] فکرھت ائمۃ الاحناف ادخال الید فی الماء وغیرہ من المائعات من المستیقظ والقائل والمغمی علیہ وغیرہ من کل من لا یشعرہ بحالہ حتی یعلم طہارۃ یدہ من نجاستہا۔ الکوکب الدری ج ۱ ص ۲۳۔ [3] کرھت لہ۔ اس سے امام شافعیؒ کی مراد یہ ہے کہ دھوئے بغیر برتن میں ہاتھ داخل کرنا ایک ایسا ناپسندیدہ فعل ہے جس کا ترک بہتر و افضل ہے لہٰذا اتیان فعل (دھوئے بغیر برتن میں ہاتھ ڈالنا) میں کراہت ہے اس سے یہ مراد نہیں کہ پانی مکروہ بھی ہوگیا۔ [4] وقیل فی المجتبیٰ یجمع بینہما۔ فتح القدیر ج ۱ ص ۱۹۔

[5] قال احمد بن حنبل لا اعلم فی ھذا الباب حدیثا صحیحا ولکنہ اوجب التسمیۃ عند الوضوء۔ عارضۃ ج ۱ ص ۴۳۔

[6] فادی النظر الی وجوب التسمیۃ فی الوضوء غیر ان صحتہ لا تتوقف علیہا لان الرکن انما یثبت بالقاطع فتح القدیر جلد اول ص ۲۱ ۱۲۔

بھی یہی مذہب ہے۔

(۲) تسمیہ عند الوضوء واجب ہے۔ اگر قصداً ترک کر دیا گیا ہو تو نماز صحیح نہیں ہوگی۔ البتہ اگر نسیاناً یا سہواً یا مؤولاً تسمیہ کا پڑھنا رہ گیا تو نماز ادا ہو جائے گی یہ مسلک امام اسحاق بن راہویہ کا ہے۔

(۳) امام مالکؒ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور جمہور علماء کے نزدیک تسمیہ عند افتتاح الوضوء سنت یا مستحب ہے۔ اور امام احمدؒ سے بھی قوی روایت میں یہی منقول ہے۔ امام ربیعۃ الرائے[1] کے نزدیک تسمیہ سے مراد نیت ہے[2]۔ جو امام مالکؒ کے شیخ اور مدینہ کے بہت بڑے مفتی تھے آپ سے جب کوئی مسئلہ دریافت کرتے آتا تو فرماتے رائی فی ہذا المسئلۃ کذا بد قسمتی سے آجکل بعض متعصب غیر مقلدین، مجتہدین کی توہین کرتے ہیں۔ حالانکہ اس زمانہ میں مجتہد ہی کو ذو رائے کہا جاتا تھا۔ تو امام ربیعۃ الرائے کے مسلک سے قائلین وجوب کی رد ہو جاتی ہے۔ کہ یہاں تسمیہ کا وجوب مراد نہیں بلکہ نیت کا وجوب مراد ہے اور حدیث کی مراد یہ ہے کہ لا وضوء لمن لم ینو ی جو انما الاعمال بالنیات سے مؤید ہے گو اس سے قائلین وجوب کی رد تو ہو جاتی ہے مگر احناف بھی اعمال مقصودہ میں نیت کو واجب قرار دیتے ہیں مگر شرائط اور وسائل نیت کئے بغیر بھی صحیح ہیں[3]۔

قائلین وجوب کے دلائل داؤد ظاہری اور امام اسحاق وجوب تسمیہ پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ میں لا نفی جنس کے لئے ہے جس سے ایک چیز کی حقیقت اور ماہیت کی نفی کی جاتی ہے مثلاً جب کہا جاتا ہے کہ لا رجل فی الدار تو مراد یہ ہوتی ہے کہ لا سے مدخول کی ماہیت سلب ہو گئی ہے یعنی لا وضوء، وضوء کے سلب کلی کو مستلزم ہے گویا بالکل وضوء ہی نہ ہوا نہ حقیقی اور نہ مجازی۔ مجاز تو حقیقت کی فرع ہے جب نفس ماہیت نہیں تو مجاز کیونکر درست ہوا نیز لا جب اپنے حقیقی معنی سلب ماہیت میں مستعمل ہو سکتا ہے۔ تو پھر مجازی معنی لینے کی کیا ضرورت ہے؟۔

سنیت تسمیہ اور حنفیہ کے دلائل حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ بلاغت کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جب ایک چیز میں اس کے حسنات عالیہ اور صفات کمالیہ موجود نہیں ہیں اور اگر ہیں بھی تو وہ حد درجہ ناقص ہیں تو ایسی چیز کے ناقص اوصاف کو بمنزلہ معدوم سمجھا جاتا ہے اور اسی کو تنزیل ناقص بمنزلۃ المعدوم کہتے ہیں احادیث اور کلام عرب میں اس کی بے شمار نظیریں ملتی ہیں مثلاً لا فتی الا علی لا سیف الا ذو الفقار یا لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد (الحدیث) گویا دیگر جوانوں کی طاقت اور قوت حضرت علیؓ کے مقابلہ میں ناقص ہے اس لئے اس کو بمنزلہ معدوم سمجھا گیا ہے جوار مسجد میں صلوٰۃ ہو تو جاتی ہے مگر ناقص۔ لہٰذا تنزیل ناقص بمنزلۃ المعدوم کے پیش نظر اس کی تعبیر لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد سے کی گئی ہے اور حدیث باب میں بھی تسمیہ پڑھے بغیر وضوء کو تنزیل ناقص بمنزلۃ المعدوم کے اصول کے مطابق لا وضوء سے تعبیر کیا گیا ہے اگرچہ فی نفسہ تسمیہ پڑھے بغیر بھی وضوء ہو جاتا ہے۔

اور یوں کہہ سکتے ہیں کہ لا جس طرح ماہیت شئی کی نفی کے لئے آتا ہے اسی طرح بعض صورتوں میں اس سے حقیقت شئی کے بجائے کمال شئی کی بھی نفی کی جاتی ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ یہاں لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ میں کمال وضوء کی نفی کی گئی ہو جس کے قرائن احادیث میں کثرت سے مذکور ہیں جیسے کہ ایک روایت میں آتا ہے کہ ایک اعرابی مسجد میں

---

[1] ربیعہ بن ابی عبد الرحمٰن۔ وثقہ احمد وغیرہ وقال ابوعمرو بن الصلاح وقد قال سوار بن عبد اللہ القاضی: ما رایت احداً اعلم من ربیعۃ الرائی وقال الماجشون۔ واللہ ما رایت احداً احفظ سنۃ من ربیعۃ ومات ست وثلاثین ومائۃ۔ میزان الاعتدال ج۲ ص۴۴

[2] قال وذکر ربیعۃ ان تفسیر حدیث النبیؐ لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ الذی یتوضا ویغتسل ولا ینوی وضوء للصلوٰۃ وغسلاً للجنابۃ۔ ابو داؤد ص۱۴ ۱۲

داخل ہوا جلدی سے سجدہ و رکوع کر کے نماز پڑھی اور خدمت اقدس میں حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا واپس جاؤ اور نماز کا اعادہ کرو ارجع فصل فانک لم تصل (الحدیث) اعرابی نے تین بار ایک ہی طرح کا عمل کیا اور ہر بار یہی فرماتے رہے کہ ارجع فصل فانک لم تصل اعرابی نے عرض کی علمنی یا رسول اللہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداء ہی سے اس کو وضو کی تعلیم دی یہ حدیث کتابوں میں تفصیل سے نقل کی گئی ہے جس میں وضو کے تمام تفصیلات مذکور ہیں جو آپ نے اعرابی کو تعلیم فرمائے مگر وہاں تسمیہ یا بسملہ کا ذکر نہیں ہے جب تعلیم کی غرض سے آپ نے ایک شخص کو تین دفعہ اعادہ صلوٰۃ کرایا وضو کے تمام امور تعلیم فرمائے سنن اور مستحبات تک سے اس کو آگاہ فرمایا مگر ایک ضروری فرض (کما زعم الخصم) تسمیہ کو بیان نہیں فرمایا آخر یہ فرض کیسا فرض ہے جو سنن اور مستحبات سے بھی پیچھے رہا علاوہ ازیں ابوداؤد[2] نے آپ کے وضوء کی تفصیلی روایات نقل کی ہیں۔ چوبیس[3] صحابہ کرام آپ کے وضو کے ناقلین ہیں۔

اہمیت وضوء و صلوٰۃ اور خلفاء راشدین کا عمل امام ابوداؤد ایک روایت یہ بھی نقل کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ کا عام معمول تھا کہ جب امور سلطنت نبھانے اور مختلف فیصلہ جات چکانے کے لئے چبوترہ (رحبہ) تشریف لاتے تو سب سے پہلے پانی کا لوٹا طلب فرماتے وضو کرتے اور حاضرین سے فرماتے کہ ہم تمہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی تعلیم دیتے ہیں۔ حضرات خلفاء راشدین کا یہ عمل کبھی امور سلطنت کے اشتغال سے قبل ہوتا اور کبھی بعد میں، یہ وقت نہ تو نماز کا ہوتا تھا اور نہ ہی تلاوت کا بلکہ امور سلطنت کے انجام دینے کا وقت تھا۔ مگر ان کی غرض یہ تھی کہ تمام حاضرین کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو معلوم ہو جائے گویا اس وقت امیر المؤمنین کے سامنے بھی جو چیز سب سے اہم اور اقدم تھی وہ طریق مسنون کے مطابق وضو کی تعلیم تھی مگر افسوس کہ آج ہمارے معاشرہ میں وضو اور صلوٰۃ ہر دو غیر اہم غیر ضروری اور ناقابل توجہ ہیں اور اگر غفلت ہے تو ان ہی سے برتی جا رہی ہے ہمارے ذہنوں میں یہ بیٹھا ہوا ہے کہ ہمیں نماز خوب آتی ہے اور وضو بھی خوب سیکھا ہے ہم اس طرح فریب نفس اور دھوکہ میں مبتلا ہیں جہل مرکب میں پڑے ہیں دراصل نماز عماد الدین ہے اور وضو اس کا موقوف علیہ ہے یہ دونوں اپنی اپنی جگہ نہایت اہمیت کے حامل ہیں جب وضو نہ ہوگا تو نماز بھی نہ ہوگی جب نماز ہی نہ رہی تو دین کی ساری عمارت دھڑام سے آگری جسے حدیث میں ہدم دین سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ بہرحال خلفاء راشدین کا یہ عمل اور تعلیم کتب حدیث ابوداؤد وغیرہ میں تفصیل سے منقول ہے۔ مگر ان میں کہیں بھی قبل الوضو تسمیہ کا ذکر موجود نہیں ہے آخر یہ کیسا فرض ہے (کما زعم الخصم) کہ صحابہ کرام تک کو بھی معلوم نہ تھا اور اگر معلوم بھی تھا تو وہ اسے اتنا غیر اہم کیوں سمجھتے تھے؟ کہ نوافل اور سنن کی تعلیم تو دیتے رہے مگر فرض کی طرف کبھی دھیان ہی نہ گیا۔

(۳) جامع ترمذی کے محشیؒ نے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے جو آداب درج کئے ہیں کہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من توضاء و ذکر اسم اللہ کان طھور الجمیع بدنہ ومن توضاء ولم یذکر اسم اللہ کان طھو الاعضاء وضوئہ اس حدیث سے تو یہ معلوم ہوا کہ وضو سے قبل تسمیہ پڑھنے والے کا سارا بدن پاک ہو جاتا ہے اور جو تسمیہ کو ترک کر دے

---

[1] عن ابی ھریرۃ ان رجلا دخل المسجد ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جالس فی ناحیۃ المسجد فصلی ثم جاء فسلم علیہ فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیک السلام ارجع فصل فانک لم تصل فرجع فصلی ثم جاء فسلم فقال وعلیک السلام ارجع فصل فانک لم تصل فقال فی الثالثۃ او فی التی بعدھا علمنی یا رسول اللہ فقال اذا قمت الی الصلوٰۃ فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلۃ (الحدیث) متفق علیہ مشکوٰۃ ج ا باب صفت الصلوٰۃ ص۷۵ ۱۲ [2] ابوداؤد باب صفت وضوء النبی ص۱۴ [3] اس کے علاوہ دارقطنی اور ابن ماجہ میں مرفوعاً یہ روایت منقول ہے۔ عن ابی ہریرۃ وابن مسعود وابن عمر ان النبی قال من توضاء و ذکر اسم اللہ فانہ یطھر جسدہ کلہ ومن توضاء ولم یذکر اسم اللہ لم یطھر الا موضع الوضوء۔ مشکوٰۃ شریف باب سنن الوضوء ص۴۷ ۱۲

تواس کے وضو سے صرف وہی اعضاء پاک ہوتے ہیں جن کو وضو میں دھویا جاتا ہے یہاں اس حدیث میں طہارت سے فقہی طہارت (طہارت من الحدث) مراد نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ فقہی طہارت لایتجزی (ناقابل تقسیم) ہے جیسے جزء لایتجزی کی تقسیم نہیں ہوتی اسی طرح طہارت بھی منقسم نہیں ہوتی مثلاً اگر کسی شخص نے جنابت سے غسل کیا مگر اس کا ایک بال خشک رہ گیا یا بال کے برابر جسم کا کوئی حصہ خشک رہ گیا ہے تو اس کو طہارت حاصل نہ ہوئی لہذا نہ تو اس کا وضو درست ہے اور نہ ہی اس وضو سے نماز ادا ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر وضو کرنے والے نے تمام اعضاء کا غسل کر لیا مگر صرف مسح راس رہ گیا تو اس کا وضو نہیں ہوا۔ اور نہ ہی اس وضو سے اس کی نماز ادا ہوئی اگر طہارت تجزی اور تقسیم قبول کرتی تو چاہیئے یہ تھا کہ غسل میں ایک بال برابر جگہ خشک رہ جانے سے یا وضو میں ایک عضو کے عدم غسل سے کچھ تو بلکہ زیادہ تر طہارت حاصل ہو جاتی مگر یہاں سرے سے طہارت حاصل ہی نہ ہوئی نہ کم نہ زیادہ اگر کچھ طہارت حاصل ہوئی ہوتی تو کچھ نماز بھی ادا ہو جاتی تو شارع علیہ السلام کے اس فرمان کہ تسمیہ پڑھنے والے کا سارا بدن اور اس کے تارک کے صرف اعضاء مغسولہ کو وضو کرنے سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ سے مراد طہارت من الذنوب ہے[۱]۔ جیسا کہ امام ترمذیؒ اوائل میں حدیث لائے ہیں کہ متوضی کے گناہ اس کے وضو کے پانی کے ساتھ دھل جاتے ہیں۔ حتی یخرج نقیاً من الذنوب[۲] (الحدیث) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تصریح کہ اگر وضو کے شروع میں تسمیہ نہ پڑھا جائے تب بھی متوضی کے اعضاء مغسولہ سے محو ذنوب ہوتا ہے سے یہ واضح طور معلوم ہو جاتا ہے کہ شارع علیہ السلام کے نزدیک تسمیہ پڑھے بغیر وضو صحیح ہے البتہ ایسا وضو کامل نہیں بلکہ ناقص ہے۔

اس کے علاوہ رفاعہ ابن رافع کی روایت ہے کہ ایک اعرابی کو جو کہ مسیئی فی الصلوۃ تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا فتوضا کما امرک اللہ[۳] اس حدیث کا مفہوم ظاہر ہے کہ نماز اس وقت تک صحیح نہیں جب تک کہ مکمل وضو نہ کیا جائے اور مکمل وضو وہی ہے جس کا حکم اللہ رب العزت نے قرآن میں دیا ہے اذا قمتم الی الصلوۃ الخ (الایۃ) اب جب کہ قرآنی نص میں تسمیہ مذکور نہیں تو حدیث باب لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ کے بنا پر تسمیہ فرض قرار دینے سے کتاب اللہ پر زیادۃ لازم آتی ہے اور کتاب اللہ پر زیادۃ درحقیقت اس کے ایک حکم کی عمومیت کو منسوخ کرنا ہے حالانکہ خبر واحد سے کتاب اللہ کے کسی ایک حکم کو بھی منسوخ کرنا جائز نہیں۔

امام طحاویؒ کا استدلال

امام طحاویؒ اپنی کتاب شرح معانی الآثار میں حضرت مہاجر بن قنفذ کی روایت نقل کرتے ہوئے اس سے وجوب تسمیہ کی نفی پر استدلال کرتے ہیں حضرت مہاجر بن قنفذ فرماتے ہیں انہ سلم علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یرد علیہ فلما فرغ من وضوئہ قال انہ لم یمنعنی ان ارد علیک الا انی کرھت ان اذکر اللہ الا علی طہارۃ[۴] امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وضو سے قبل تسمیہ یا بسملہ نہیں پڑھا تھا وجہ یہ ہے کہ جب آپ رد سلام کو بھی بغیر وضو کے مکروہ قرار دیتے ہیں تو تسمیہ یا بسملہ کا پڑھنا تو بطریق اولیٰ مکروہ سمجھتے ہوں گے۔

اگر کوئی کہے کہ سلام تو دعا ہے ذکر نہیں تو جواب یہ ہے کہ سلام دعا بھی ہے اور ذکر الہی بھی ہے لفظ سلام خدا تعالیٰ

---

[۱] المراد بالطہارۃ الطہارۃ عن الذنوب لان الحدث لایتجزا (تحفہ ج ۱ ص۳۵) [۲] باب ماجاء فی فضل الطہور ج ۱ ص۱ ۱۲

[۳] عن رفاعۃ بن رافع ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بینما ھو جالس فی المسجد یوما قال رفاعۃ ونحن معہ اذ جاءہ رجل کالبدوی فصلی فاخف .... فقال اجعل اذا قمت الی الصلوۃ فتوضاء کما امرک اللہ ثم تشھد فاقم الحدیث (ترمذی کتاب الصلوۃ باب ماجاء فی وصف الصلوۃ ص۶۳) ۱۲ [۴] شرح معانی الآثار طحاوی باب التسمیۃ علی الوضوء ص۱۴ ۱۲

المُفَضَّل عن عبد الرحمٰن بن حرملة عن ابی ثقال المری عن رباح بن عبد الرحمٰن بن ابی سفیان بن حویطب عن جدته عن ابیها قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ وفی الباب عن عائشة وابی ھریرة وابی سعید الخدری وسھل بن سعد وانس قال ابوعیسٰی قال احمد لا اعلم فی ھذا الباب حدیثا لہ اسناد جیّد وقال اسحاق ان ترک التسمیة عامدا اعاد الوضوء وان کان ناسیا او متاولا اجزاہ قال محمد بن اسمٰعیل احسن شئ فی ھذا الباب حدیث رَباح بن عبد الرحمٰن قال ابوعیسٰی ورباح

کا صفاتی نام ہے نیز المحذوف کالملفوظ کے اصول کے مطابق اصلاً "السلام من اللہ تبارک وتعالیٰ نازل علیکم" جو عین ذکر اللہ ہے۔

امام طحاویؒ کی توجیہ پر اشکال مگر امام طحاویؒ کے استدلال پر بظاہر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب بغیر وضوء کے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم رد سلام تک کو مکروہ سمجھتے ہیں جیسے کہ حضرت مہاجرؓ کی روایت سے ثابت ہے اس سے تو حنفیہ حضرات جو سنت یا استحباب کے قائل ہیں کی بھی رد ہوجاتی ہے۔

اس کے دو جواب ہیں (۱) امام طحاویؒ کا مقصد یہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضوء سے متعلق منقول روایات میں ایک وضو ایسا بھی ہے جس میں آپؐ کا تسمیہ پڑھنا منقول نہیں جس کو حضرت مہاجرؓ نے نقل کیا ہے اگر تسمیہ یا بسملہ قبل الوضوء فرض ہوتا تو آپؐ کبھی بھی ترک فرض کا ارتکاب نہ فرماتے گویا حضرتؓ کی منقولہ روایت تسمیہ کے عدم فرضیت کی دلیل ہے نہ یہ کہ امام طحاویؒ اس سے استحباب وسنیت کی بھی نفی کرنا چاہتے ہیں یہ علیحدہ بات ہے کہ اس روایت سے تسمیہ کا استحباب اور سنیت ثابت نہیں ہوئی: تاہم اس کا اثبات دوسری روایات سے کیا جاتا ہے[1]۔

(۲) دوسری توجیہ امام طحاویؒ نے یہ کی ہے کہ ابتداء میں ذکر الٰہی بغیر طہارت کے ممنوع تھا حضرت مہاجرؓ کی حدیث بھی اس زمانہ کی منقول ہے جو ممنوعیت کے زمانہ پر محمول ہے اور جب آیت اذا قمتم الی الصلوٰۃ الخ نازل ہوئی تو اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ذکر الٰہی کے لئے طہارت فرض نہیں۔

کراہیت طبعی اور ایک توجیہ یہ بھی کی جاسکتی ہے کہ حضرت مہاجرؓ کی روایت میں "انی کرھت ان اذکر اللہ الا علی طہارۃ" آیا ہے جب کہ کراہت کی دو قسمیں ہیں (۱) کراہت شرعی (۲) کراہت طبعی۔ یہاں کراہت سے شرعی کراہت مراد نہیں بلکہ مراد طبعی کراہت ہے مثلاً بغیر وضو کے اسباق پڑھانا اور بے وضو پڑھانے سے طبعی انقباض ہونا اور اس کا احساس ہونا یہ طبعی کراہت ہے جتنا بھی انسان طہارت اور وضو سے رہے گا اتنی ہی اسے طبعی نشاط اور روحانی مسرت حاصل رہے گی۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعت تو درجہ لطیف اور پاکیزہ ہے اس لئے قضائے حاجت کے فوراً بعد رد سلام کی صورت میں ذکر لسانی طبیعت پر شاق ہوتا تھا۔ ایک اشکال یہ بھی ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ[2] عزوجل علی کل احیانہ

---

[1] مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع روایت من توضأ وذکر اسم اللہ کان طہوراً لجمیع بدنہ الحدیث مشکوٰۃ شریف باب سنن الوضوء ص۴۶ ۱۲

[2] مشکوٰۃ شریف باب مخالطۃ الجنب ومایباح لہ ص۴۹ بحوالہ مسلم ۱۲

بن عبد الرحمن عن جدته عن ابيها و ابوها سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل و ابو ثقال المرّی اسمه ثمامة بن حصين و رباح بن عبد الرحمن هو ابو بكر بن حويطب منهم من روی هذا الحديث فقال عن ابی بكر بن حويطب فنسبه الی جده

کا حدیث کراہیت سے تعارض ہے کیونکہ غیر طہر کی حالت بھی کل احیان میں داخل ہے ۔ جب کہ اس حالت میں آپ کو ذکر اللہ پسند نہ تھا جس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ ہر حین میں آپ ذکر نہ کرتے تو کان یذکر اللہ الخ کا صحیح مصداق کیا ہوگا ۔ جواب یہ ہے کہ کل احیان سے زندگی کا ہر لمحہ اور ہر سیکنڈ مراد نہیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بیان حدیث تعلیم امت، امور خانہ داری بشری تقاضے سب کو وقت دینا اور سب کا انجام دینا بھی تھا اب اگر کل حین سے زندگی کا ہر لمحہ مراد لیں تو پھر اتنے اہم اور کثیر امور و فرائض کی انجام دہی کے لئے وقت ہی باقی نہ رہتا جب کہ آپ سے یہ تمام امور ثابت ہیں اور آپ نے ان کو انجام دیا ہے تو اس اشکال کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں جو اندرا رہیں تفصیل سے عرض کردی گئی ہیں ۔

یہاں اتنی بات ملحوظ رہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو ان کے مختلف حالات و اوقات کی مناسبت کے لحاظ سے اذکار و ادعیہ کی تعلیم دیتے تھے جس کو ام المؤمنین حضرت عائشہ نے "کان یذکر اللہ علی کل احیانہ" سے تعبیر کردیا ہے کل احیانہ کا یہ ترجمہ کہ ہر لمحہ ہر گھڑی اور سیکنڈ آپ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتے تھے کے بجائے ایسا ترجمہ زیادہ مناسب ہے ۔ کہ حسب مقتضاء حال جتنا بھی ممکن ہوسکتا تھا آپ ذکر لسانی فرماتے تھے ۔ نیز حدیث انی کرھت الخ میں بلا طہارت ذکر لسانی پر کراہت کا اظہار ہے اور "کل احیانہ" سے مراد ذکر قلبی ہے جو ہر لحظہ اور لمحہ جاری رہتا تھا ۔

ایک اور لطیف توجیہ وجوب تسمیہ کی نفی پر ایک اور لطیف توجیہ کی گئی ہے جو سب توجیہات سے بہتر ہے کہ حدیث باب کے الفاظ پر غور کیا جائے تو حدیث میں "لا وضوء" منقول ہے لا طہور نہیں طہور اور وضو میں زمین و آسمان کا فرق ہے طہور ما یتطھر بہ کو کہتے ہیں جس سے نجاست حقیقی یا نجاست حکمی کا ازالہ ہوتا ہے جب کہ وضوء ایسی طہارت کو کہتے ہیں جس پر وضاءت (نور اور روشنی) مرتب ہوتی ہو جبکہ وضو کی دو حیثیتیں ہیں ۔

(۱) آلہ ادائے صلوٰۃ جیسا کہ اوائل ترمذی میں روایت منقول ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطھور (الحدیث) یہاں الطہور سے مراد وضو بہ حیثیت آلہ ادائے صلوٰۃ کے ہے اس لئے اس کی تعبیر بھی الطہور سے کردی (۲) وضو کی دوسری حیثیت عبادت ہوتا ہے جس پر اجر و ثواب اور وضاءت اور نورانیت کا ترتب ہوتا ہے ۔ جب وضو کو اس دوسری حیثیت پر لیں گے تو پھر اس میں نیت اور تسمیہ دونوں ضروری ہوجاتے ہیں جس سے روحانی و جسمانی وضاءت اور ایمانی روشنی پیدا ہوتی ہے ۔ اس حیثیت سے وضو کرنے والے کے اعضاء قیامت کے روز ایسے روشن ہوں گے جیسے رات کی تاریکیوں میں بجلی کے راڈ چمکتے ہیں ۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی امت اسی روشنی اور نور سے قیامت کے دن پہچانی جائے گی ۔

تو یہاں "لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ" میں وضو کے اس دوسری حیثیت کی نفی ہے ۔ کیونکہ سلب وضاءت سلب طہارت کو مستلزم نہیں مگر وہ وضو اس درجہ کا نہیں کہ اس پر نور اور وضاءت بھی مرتب ہو۔

---

[۱] انی کرہت ان اذکر اللہ الخ ۔ شرح معانی الآثار باب التسمیۃ علی الوضوء ص۳۲ ۔ و ابو داؤد فی باب الرجل یرد السلام وھو یبول ص۳

سند حدیث پر بحث دوسری اہم بحث یہ ہے کہ حدیث باب جو وجوب تسمیہ کے قائلین کا مستدل ہے اپنے تمام طرق کیساتھ سنداً ضعیف ہے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے امام احمدؒ کا یہ قول نقل کر دیا ہے کہ "لا اعلم فی ھذا الباب حدیثا صحیحا اسناد جید" مسئلہ زیر بحث میں ایک بھی ایسی حدیث نہیں ملی جسکی سند جید ہو اور جس سے فرضیت ثابت ہو سکے یحییٰ بن سعید القطان نے تصریح کی ہے کہ اس روایت کی سند میں دو راوی مجہول اور دو مستور ہیں رباح بن عبد الرحمٰن مجہول ہیں اور ابو ثفال المری بھی[1] ان کے علاوہ دو اور راوی بھی مستور ہیں عن جدتہ[2] اور عن ابیہا[3] دونوں مستور ہیں۔ جب حدیث باب میں دو راوی مجہول ہیں اور دو مستور ہیں تو ایسی روایت سے فرضیت کیسے ثابت ہو سکتی ہے جبکہ ثبوت فرضیت کیلئے روایت کا قطعی ہونا ضروری ہے۔

"وقال اسحاق ان ترک التسمیۃ عامداً اعاد الوضوء وان کان ناسیاً او متاولاً اجزاہ" مصنفؒ یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ امام اسحاقؒ کے نزدیک تسمیہ قبل الوضوء واجب تو ہے مگر مطلقاً واجب نہیں (جیسا کہ ظاہریہ کا مسلک ہے) بلکہ صرف ذاکر پر واجب ہے اور اگر تسمیہ کا تارک ناسی تھا یا متاول جیسے احناف یا شوافع حضرات تاویل کرتے ہیں کہ یہاں "لا وضوء" میں نفی کمال کی لیتے ہیں یا مجازی معنی مراد لیتے ہیں یا سند کمزور بتلاتے ہیں یا یہ کہتے ہیں کہ یہاں وضاءت کی نفی ہے تو نسیان اور تاویل کے پیش نظر متوضی کا وضو امام اسحٰق کے نزدیک بھی درست ہے جس پر استدلال "ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا الایۃ" سے کرتے ہیں

وقال محمد بن اسمٰعیل یہاں سے امام ترمذیؒ امام بخاریؒ کا قول پیش کرکے امام احمدؒ کے اس قول "لا اعلم فی ھذا الباب حدیثاً صحیحاً لہ اسناد جید" کی رد نہیں کرتے بلکہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حدیث باب کو امام بخاریؒ نے اضافی احسن قرار دیا ہے۔ اسی طرح اس باب سے متعلق وارد تمام احادیث کی نسبت حدیث باب امام بخاریؒ کے نزدیک احسن ہے

قال ابو عیسیٰ ورباح بن عبد الرحمٰن عن جدتہ عن ابیہا وابوہا سعید بن زید عمرو بن نفیل وابو ثفال المری اسمہ ثمامۃ بن حصین الخ یہاں امام ترمذیؒ نے والد کی تعین کر دی اور ابو ثفال المری کا اصل نام بھی بتلا دیا اور یحییٰ بن سعید القطان کا جواب بھی دیا کہ یہ رواۃ مجہول نہیں ہیں بلکہ ان کے اسماء یہ ہیں

مجہول کی دو قسمیں مگر یہاں ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ رباح بن عبد الرحمٰن اور ابو ثفال المری ہر دو راوی مجہول ہیں جب امام ترمذیؒ نے ان کا نام لے لیا تو جہالت ختم ہو گئی اور راوی مجہول نہ رہے

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجہول کی دو قسم ہیں۔ (۱) مجہول ذات (۲) مجہول صفات جب کسی راوی نے روایت میں حدثنی رجل کہہ دیا اور وہ رجل معلوم نہیں تو یہ مجہول ذات ہے اگر ایسے غیر معلوم رجل سے دو شاگرد جو ثقہ عادل اور تام الضبط ہوں اور امت کو ان پر اعتماد ہو) روایت نقل کر دیں تو ایسے دو تلامذہ کا ایک استاد سے روایت نقل کرنا گویا استاد (رجل مجہول) کی ثقاہت کی شہادت ہے۔ کیونکہ باکمال تلامذہ بے کمال استاد سے کبھی بھی سبق حاصل نہیں کرتے۔

اور اگر حدثنی رجل میں رجل معلوم ہے مثلاً وہ رباح ہے جس کی ثقاہت کسی کو معلوم نہیں مگر اس سے ایک راوی روایت کرتا ہے تو رباح مجہول الوصف ہے وجہ یہ ہے کہ ایک کی شہادت شرعاً قبول نہیں ہوتی چونکہ رباح بن عبد الرحمٰن کا شاگرد ایک ہے اور ابو ثفال المری کا بھی ایک ہی شاگرد ہے یعنی عبد الرحمٰن بن حرملہ لہٰذا ہر دو راوی اگرچہ معلوم الذات ہیں لیکن مجہول الوصف ہیں۔ امام ترمذیؒ کی اس تصریح سے جہالت فی الذات تو مرتفع ہو جاتی ہے لیکن جہالت فی الصفات مرتفع نہیں ہوئی۔ چونکہ رواۃ تو مجروح تھے ہی اس لئے امام ترمذیؒ نے بھی اس حدیث پر حسن یا صحیح کا حکم نہیں لگایا لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ سند کے اعتبار سے امام ترمذی بھی اس

---

[1] علامہ ہیثمی لکھتے ہیں قال البخاری فی حدیثہ نظر مجمع الزوائد آخر باب فرض الوضوء ج۱ ص۲۲۸ - [2] علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں انہیں مجہولات میں شمار کیا ہے ان کا نام اسماء بنت سعید بن زید بن عمرو ہے (تحفہ) [3] سعید بن زید بن عمرو بن نفیل العدوی (تحفہ)

باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق حدثنا قتیبة نا حمّاد بن زید وجریر عن منصور عن هلال بن یساف عن سلمة بن قیس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأت فانتثر واذا استجمرت فاوتر وفی الباب عن عثمان ولقیط بن صبرة وابن عباس والمقدام ابن معدی کرب ووائل بن حجر وابی ھریرة

اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ رباح بن عبد الرحمٰن ہو ابو بکر بن حویطب الخ مصنفؒ کی اس عبارت پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ سند میں تو راوی کا نام رباح بن عبد الرحمٰن تھا مگر اب یہاں مصنفؒ نے اس کا دوسرا نام ابو بکر بن حویطب ذکر کیا اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی آدمی عبد الرحمٰن کا بیٹا بھی ہو اور حویطب کا بھی جو بظاہر تعارض ہے اسکا جواب خود مصنفؒ نے دیا ہے کہ "فقال عن ابی بکر بن حویطب فنسبه الی جده" یعنی رباح کا باپ عبد الرحمٰن اور عبد الرحمٰن کا باپ حویطب ہے جو رباح کا دادا بنتا ہے جہاں عبد الرحمٰن کی جگہ حویطب آیا ہے وہاں دادا کو نسبت کی گئی ہے مصنفؒ نے دونوں ناموں میں تطبیق کر دی۔

باب۲ ماجاء فی المضمضة والاستنشاق مضمضہ اور استنشاق یعنی کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اس میں بیشمار حکمتیں اور شرعی وعقلی فوائد ہیں۔

مضمضہ اور استنشاق کے چند فوائد یہاں اتنی بات یاد رہے کہ شریعت نے وضو کی تکمیل سے قبل اور ہاتھ دھونے کے بعد مضمضہ اور استنشاق کا حکم دیا ہے مقصد یہ ہے کہ اولاً پانی کا ذائقہ معلوم ہو جائے ممکن ہے کہ غیر مرئی طریقہ سے اس میں نجاست واقع ہوئی ہو اور اس نے پانی کے ذائقہ کو بدل دیا ہو جب ذائقہ معلوم ہو جائے گا تو یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ اب پانی کی حالت کیسی ہے؟ اگر اس میں نجاست گری ہوگی تو ایک نجس چیز کے استعمال سے حفظِ ماتقدم حاصل ہو جائیگا اور جب ذائقہ معلوم ہو جاتا ہے اور ذائقہ کے لحاظ سے پانی کی صفائی کا اطمینان بھی حاصل ہو جاتا ہے تو شریعت استنشاق کا حکم دیتی ہے تاکہ پانی کی بو بھی معلوم کی جا سکے اور وضو کرنے سے پہلے پہلے یہ اطمینان حاصل کیا جا سکے کہ متوضی جس پانی کو استعمال کر رہا ہے وہ جس طرح ذائقہ کے اعتبار سے پاکیزہ ہے اسی طرح بو کے اعتبار سے بھی اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ لہٰذا اب اسے اطمینان سے وضو کر لینا چاہیئے اور اگر مضمضہ اور استنشاق سے اسے ذائقہ یا رائحہ کا تغیر معلوم ہو گیا تو وہ ایسے پانی کو استعمال نہ کرے تاکہ بجائے تحصیلِ طہارت کے تنجیس وتلویث نہ ہو۔ اس کے علاوہ بعض اوقات انسان کے منہ اور ناک میں جو میل کچیل اور کدورت پیدا ہو جاتی ہے مضمضہ اور استنشاق سے ان کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے علاوہ ازیں فم وانف کے ذریعہ انسان سے جو گناہ صادر ہوتے ہیں بمقتضائے حدیث مضمضہ اور استنشاق سے وہ بھی بہ جاتے ہیں۔

لغوی تحقیق مضمضہ لغت میں تحویل اور تحریک[1] کو کہتے ہیں جیسا کہ عرب کہتے ہیں" مضمض النعاس فی عینی فلاں اذا تحرکتا بالنعاس" اور اب مضمضہ تحریک الماء یا تحویل الماء فی الفم کے معنی میں مشہور[2] ہے۔ استنشاق کا لغوی معنی پانی کو ناک میں ڈالنا ہے۔

عرب کہتے ہیں" استنشق الماء فی انفہ ای ادخل الماء فی انفہ[3] یعنی استنشاق ادخال الماء فی الانف کو کہتے ہیں اور استنثار۔ استخراج الماء من النثرة کو کہتے ہیں یعنی پانی کو ناک میں داخل کرنے کے بعد جب دوبارہ

---

[1] مضمض الماء فی فیہ۔ ای حرکہ وادارہ فی فیہ المنجد ص۹۲۳ [2] واما معناہ فی الوضوء الشرعی فاکملہ ان یضع الماء فی الفم ثم یدیرہ ثم یمجہ کذا فی الفتح الباری ج۱ باب المضمضة فی الوضوء ص۲۳۳، ۱۲ [3] المنجد ص۸۸۱ ۱۲

اسے نکالا جائے تو یہ استنشار ہے[1]۔

استجمار سے تین معنے مراد لئے جاسکتے ہیں۔ (۱) احجار کو استنجاء کے لئے استعمال کرنا (۲) حج میں رمی جمار کرنا۔ (۳) میت کے کفن اور اسے غسل دینے کے تختہ کو خوشبو کی دھونی دینا مگر یہاں زیادہ صحیح اور انسب پہلا معنی ہے

ترجمۃ الباب سے مناسبت حدیث باب اور ترجمۃ الباب میں بظاہر مناسبت نہیں ہے۔ مصنفؒ نے جو ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔ اس میں تو مضمضہ اور استنشاق دونوں کا ذکر ہے مگر اس کے ثبوت میں جو حدیث لائے ہیں اس میں ترجمۃ الباب کے ایک جزء مضمضہ کا ذکر نہیں ہے اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مصنفؒ نے ترجمۃ الباب تو استنشاق کا قائم کیا اور بطور دلیل استنشار لائے حالانکہ دونوں میں تفاوت ہے۔

تو اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ استنشاق کا ثبوت اس کے بعد والے دوسرے باب (باب المضمضة والاستنشاق من كف واحد) کی روایت سے ہوتا ہے۔ چونکہ ہر دو ابواب کا مضمضہ و استنشاق سے تعلق ہے اور ایک دوسرے سے مربوط ہیں[2] اس لئے اگر استنشاق کا ثبوت بھی دوسرے باب کی روایت سے ہو جائے تو اس میں کیا قباحت ہو سکتی ہے

(۲) مگر اس سے زیادہ واضح جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حدیث باب کے اس حصہ "اذا توضأت فانتثر" سے جیسا کہ استنشار صراحتاً ثابت ہوتا ہے اسی طرح دلالۃ النص کے طور پر استنشاق بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ جب استنشار کا معنی "استخراج الماء من النشرة بعد ادخل فيها" ہے اور استنشار کے لئے اولاً ماء کا ادخال ضروری ہے[3]۔ اور جو ماء بغیر ادخال کے از خود ناک سے ٹپکے وہ استنشار نہیں اور استنشاق ناک میں پانی چڑھانے کو کہتے ہیں۔ تو استنشار کا مدلول تضمنی استنشاق ہے جس سے ثابت ہونے والا حکم بھی یقینی اور قطعی ہوتا ہے مثلاً جب کوئی کہے کہ جاء انسان اور پھر اس کی تعبیر جاء ناطق سے کرے تو اس کی یہ تعبیر اس لئے صحیح ہے کہ انسان کا مدلول تضمنی ناطق ہی ہو سکتا ہے۔

ازالۂ ذنوب اور قیاس الفم علی الانف جب ناک میں پانی ڈالنا اس لئے ضروری ہے کہ اس کی کثافت کا ازالہ کیا جاسکے اور ناک سے جو گناہ صادر ہوئے ہیں وضو کے پانی سے وہ بھی بہ جائیں تو یہ حکم فم کے لئے بطریق اولیٰ ثابت ہوگا وجہ ظاہر ہے کہ فم کی کثافت ناک کی کثافت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور فم کے گناہ بھی ناک کے گناہ سے زیادہ ہوتے ہیں بلکہ انسان کا منہ اور اس کے اندر کی زبان بعض اوقات بڑے بڑے گناہوں کا منبع اور منشاء ثابت ہوتی ہے۔ ناک کے گناہ منہ کے گناہوں کی بہ نسبت نہ ہونے کے برابر ہیں ناک کا گناہ یہی ہو سکتا ہے کہ غیر کی خوشبو سونگھنا جب کہ منہ اور منہ کی زبان سے انسان صبح سے تا شام بولتا رہتا ہے اور یہ بولنا ہنسی مذاق جھوٹ تہمت

---

[1] استنثر استنشق الماء ثم استخرج ذلك بنفس الانف (قاموس باب الراء فصل النون ص۱۶ ربع ثانی) وقيل هو من تحريك النثرة وهي طرف الانف (حاشيه ترمذی) ۱۲ [2] ان المراد بالانتثار والاستنشاق كليهما واحد وهو ادخال الماء في الانف ثم اخراجه وان كان المذكور احدهما وانما اقتصر على ذكر احدهما لما فيه من الملازمة فان الاستنشاق لايكون الا للانتثار وكذا الانتثار لايكون الا بعد الاستنشاق. كوكب الدرى ج۱ ص۲۵ ۱۲ [3] وقال النووى قال جمهور اهل اللغة والفقهاء والمحدثون الاستنثار هو اخراج الماء من الانف بعد الاستنشاق. شرح ابى طيب فى شروح اربعه ج۱ ص۱۶ ۱۲ [4] ثم قال عليه السلام الا اخبرك براس الامر كله وعموده وذروة سنامه قلت بلى يارسول الله قال راس الامر الاسلام وعموده وذروة سنامه الجهاد ثم قال الا اخبرك بملاك ذالك كله قلت بلى يارسول الله قال فاخذ بلسانه قال كف عليه هذا فقلت يانبى الله وانا المواخذون بما نتكلم به فقال ثكلتك امك يامعاذ وهل يكب الناس فى النار على وجوههم او على مناخرهم الا حصائد السنتهم هذا حديث حسن صحيح ترمذی ج۲ ص۱۰۰

غیبت برائی کی دعوت برائی کی ترغیب لایعنی کلام اور ہر قسم کے جرائم کی گفتگو کو شامل ہے انسان کے تمام اعضاء اگر مسلسل کام کرتے رہیں تو تھک جاتے ہیں مگر زبان بولتی رہتی ہے اور تھکتی نہیں منہ میں دانت ہیں دانتوں سے حرام مال کھانا شراب پینا، منشیات پینا، افیون کھانا یہ سب اور اس نوعیت کے کثیر ناجائز امور ہیں جن کا منبع اور مرکز انسان کا اپنا منہ ہے غرض یہ کہ جب ناک کا ایک گناہ ہے اور اس کا ازالہ ضروری ہے تو منہ جس کے سینکڑوں گناہ ہیں ان کا ازالہ بدرجہ اولی ضروری ہوگا۔

دلالۃ النص لہٰذا دلالۃ النص سے مضمضہ بھی ثابت ہوجاتا ہے۔ دلالۃ النص مسکوت عنہ کا وہ حکم ہے جس کو مجتہد وغیر مجتہد سب سمجھ سکیں[1] جس کی متعدد نظیریں قرآن میں بھی آئی ہیں" ولا تقل لهما اف الآیۃ ہر انسان (خواہ وہ مجتہد ہو یا غیر مجتہد) بغیر کسی تردد کے اس حقیقت کو سمجھ لیتا ہے کہ جب شرعاً والدین کو "اف" تک کہنا حرام ہے تو گالی گلوچ اور ضرب وشتم تو بدرجہ اولی ممنوع اور حرام ہے۔

بیان مذاہب وضوء اور غسل دونوں میں مضمضہ اور استنشاق مشروع ہیں یہ مسئلہ اجماعی ہے اور اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں البتہ ان کی حیثیت (آیا واجب ہیں یا سنت اور اگر واجب ہیں تو کہاں) کے بارے میں آئمہ کرام سے مختلف مذاہب منقول ہیں جن میں چار مسلک زیادہ مشہور ہیں۔

(۱) مضمضہ اور استنشاق غسل اور وضوء دونوں میں فرض ہیں کسی ایک کے ترک کر دینے سے وضوء نامکمل رہتا ہے یہ مسلک امام احمدؒ اور امام اسحٰق کا ہے۔

(۲) دونوں وضوء اور غسل جنابت میں سنت ہیں کسی ایک کے ترک کر دینے سے وضوء اور غسل ہوجاتا ہے اور ایسے وضوء اور غسل سے نماز بھی ادا ہوجاتی ہے یہ مسلک امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا ہے۔

(۳) استنشاق وضوء اور غسل جنابت دونوں میں واجب ہے اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے یہ مسلک امام ابوثور کا ہے۔

(۴) مضمضہ اور استنشاق وضوء میں سنت اور غسل جنابت میں فرض ہے یہ مسلک امام ثوری اور امام اعظم ابوحنیفہ کا ہے۔[2]

قائلین وجوب کے دلائل امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ جو مضمضہ اور استنشاق کو وضوء اور غسل جنابت دونوں میں واجب قرار دیتے ہیں اس کے وجوب پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ" اذا توضأت فانتثر" میں انتثار بصیغہ امر مستعمل ہوا ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ نیز آپ کے عمل سے بھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنشاق اور مضمضہ پر مواظبت کی ہے اور کسی عمل پر آپ کی مواظبت بھی اس چیز کے وجوب کو ثابت کرتی ہے۔

امام ابوثور کی دلیل امام ابوثور وضوء اور غسل جنابت دونوں میں استنشاق کو تو فرض کہتے ہیں مگر مضمضہ کو سنت، ان کی دلیل یہ ہے کہ احادیث میں استنشاق مضمضہ کی نسبت زیادہ مؤکد ہے جیسا ایک روایت میں آتا ہے کہ جب تم رات کو سوتے ہو تو شیطان تمہارے خیشوم پر رات گزارتا ہے[3] اس لئے بیدار ہونے وقت تین مرتبہ استنثار کیا کرو اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ شیطان کے

---

[1] والدلالۃ طعینۃ یعرفها کل من کان من اهل اللسان ای بغیر ترتیب المقدمات والنظر (ملاحظہ ہوں کتب اصول فقہ بحث دلالۃ النص)

[2] قال ابن العربی اختلف الفقهاء فی المضمضۃ والاستنشاق فی الطهر علی اربعۃ اقوال الاول - انهما سنتان فی الطهارتین قالہ مالک والشافعی والاوزاعی وربیعۃ وابن مزین الثانی انهما واجبتان فیهما قالہ احمد واسحٰق الثالث ان الاستنشاق واجب والمضمضۃ سنۃ قالہ ابوثور الرابع انهما واجبتان فی الغسل سنتان فی الوضوء قالہ الثوری وابوحنیفۃ ۱۲ عارضۃ الاحوذی ج ۱ ص ۴۲ ۱۲

[3] عن ابی هریرۃ رضؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا استیقظ احدکم من منامہ فتوضأ فلیستنثر ثلثا فان الشیطان یبیت علی خیشومہ نسائی ج ۱ باب الامر بالاستنثار عند الاستیقاظ من النوم ص ۱۳ ۱۲

قال ابوعیسیٰ حدیث سلمة بن قیس حدیث حسن صحیح واختلف اهل العلم فیمن ترك المضمضة والاستنشاق فقال طائفة منهم اذا ترکهما فی الوضوء حتی صلی اعاد ورأوا ذلك فی الوضوء والجنابة سواء وبه یقول ابن ابی لیلی وعبد الله بن المبارك واحمد واسحٰق وقال احمد الاستنشاق اوکد من المضمضة قال ابوعیسیٰ وقالت طائفة من اهل العلم یعید فی الجنابة ولا یعید فی الوضوء وهو قول سفیان الثوری وبعض

بینوتہ سے برے اثرات پیدا ہوتے ہیں تو ضروری ہے کہ اس کا ازالہ کیا جائے اس کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ استنشاق کو تو واجب قرار دیا جائے اور چونکہ مضمضہ کے بارے میں ایسی کوئی روایت نہیں لہٰذا وہ صرف سنت ہو۔

احناف اور شوافع کے دلائل امام شافعیؒ فرماتے ہیں (جب کہ احناف کی بھی یہی دلیل ہے جیسا کہ تسمیہ عند الوضوء کی بحث میں ذکر کیا جا چکا ہے) کہ قرآن کریم میں "اذا قمتم الی الصلوٰة (الآیة) میں وضو کا تفصیل سے ذکر آیا ہے جس میں چار فرض مذکور ہیں اگر مضمضہ اور استنشاق بھی فرض ہوتے (جیسا کہ امام اسحٰقؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں) یا صرف استنشاق فرض ہوتا (جیسا کہ امام ابوثورؒ کا مسلک ہے) تو آیت کریمہ میں فتمضمضوا واستنشقوا بھی صراحتاً مذکور ہوتا قرآنی تصریح یا کسی قوی دلیل کے بغیر صرف خبر واحد سے اگر مضمضہ و استنشاق کو واجب قرار دیا جائے تو یہ کتاب اللہ پر زیادۃ (اضافہ) ہے۔ جیسے نسخ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے جب کہ خبر واحد سے کتاب اللہ کی نسخ جائز نہیں۔

علاوہ ازیں ایک اعرابی (جس پر آپؐ نے تین بار اعادہ صلوٰۃ کرایا تھا) کو موقعہ تعلیم میں وضو کے تفصیلی احکام بتلا دینے کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "توضا کما امرك الله" امر خداوندی تو وہی ہے جو آیت مذکورہ میں مذکور ہے۔ اگر مضمضہ اور استنشاق واجب ہوتا تو لامحالہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اعرابی کو اس کی تعلیم فرمائی ہوتی مگر حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں لہٰذا "توضا کما امرك الله" کے پیش نظر اسے واجب تو نہیں قرار دیا جا سکتا البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے ناقلین حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ اور دیگر صحابہ نے اپنی روایات میں آپؐ سے مضمضہ اور استنشاق ذکر کیا ہے جس سے اس کا سنن وضو سے ہونا ثابت ہو جاتا ہے[۱]۔

نیز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دس چیزوں کو سنن المرسلین میں گنوایا ہے[۲]۔ اور ان میں مضمضہ اور استنشاق کا ذکر بھی فرمایا ہے جو ان کے سنت ہونے کی صریح دلیل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو میں بھی مضمضہ اور استنشاق پر مواظبت فرمائی ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ یہ مواظبت اخبار آحاد سے ثابت ہے اور اخبار آحاد سے کتاب اللہ پر زیادۃ درست نہیں[۳]۔

امام ابوثورؒ کے استدلال سے جواب امام ابوثورؒ کے استدلال سے جواب یہ ہے کہ شیطان کا ناک میں بیٹھنا اور رات

---

[۱] امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ اور اکثر تابعین سے یہ ثابت نہیں کہ انہوں نے کسی کو مضمضہ یا استنشاق کے ترک کر دینے پر وضو کے اعادہ کا حکم دیا ہو لہٰذا اسلاف کے اس عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مضمضہ اور استنشاق کے عدم وجوب کے قائل تھے (م) [۲] عن عائشةؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم قال عشرة من الفطرة وعد منها المضمضة والاستنشاق ۱۲۔ سنن نسائی کتاب الزینة ص۲۳۴ ۱۲ [۳] اسی طرح غسل میں استنشاق اور مضمضہ کو واجب قرار دینے کی صورت میں کتاب اللہ پر کوئی زیادۃ لازم نہیں آتی وجہ ظاہر ہے کہ کتاب اللہ میں غسل کا مفصل طریقہ مذکور نہیں ہے صرف فاطهروا کا حکم دیا گیا ہے اس لفظ سے وجوب کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ آگے بحث آ رہی ہے لہٰذا اخبار احاد اس کے لئے ناسخ نہیں بنیں گے بلکہ وہ اس کے مفسر ہوں گے۔ ۱۲ (م)

اهل الکوفۃ وقالت طائفۃ لا یعید فی الوضوء ولا فی الجنابۃ لانھما سنۃ من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلا تجب الاعادۃ علی من ترکھما فی الوضوء ولا فی الجنابۃ وھو قول مالک والشافعیؒ۔

گذارنا نہ تو ہمیں نظر آنے والی چیز ہے اور نہ ہم اسے دیکھ سکتے ہیں یہ ایک امر باطنی ہے جس کے ہم مکلف نہیں۔ احکام کا تعلق امور باطنی سے نہیں بلکہ ظاہر سے ہوتا ہے اور اگر بالفرض امام ابو ثورؒ کا استدلال تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ایک زبردست مشقت کا لزوم ہو جائے گا وجہ یہ ہے کہ انسان کے اعضاء کا وہ کونسا حصہ ہے جہاں شیطان اپنے تسلط کی کوشش نہ کرتا ہو۔ "فان الشیطان یجری من ابن ادم مجری الدم"[1] پھر تو سنت کا کہیں نام بھی نہ رہے گا ہر وضو میں تمام جسم کا دھونا فرض ہو جائے گا وذلک محال۔

دلائل احناف احناف مضمضہ اور استنشاق کو وضو میں سنت قرار دیتے ہیں اور اس کے سنت ہونے کے وہی دلائل بیان کرتے ہیں جو امام شافعیؒ کے دلائل کے ضمن میں آ گئے ہیں امام شافعیؒ غسل جنابت میں بھی اس کو سنت قرار دیتے ہیں اور یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ وضو اور غسل جنابت دونوں میں ظاہر بدن کے دھونے کا حکم ہے چونکہ اندرون فم اور اندرون انف ظاہر بدن سے نہیں ہیں اس لئے مضمضہ اور استنشاق جس طرح وضو میں واجب نہیں اسی طرح غسل جنابت میں بھی واجب نہیں مگر شوافع حضرات کا یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے وجہ یہ ہے کہ قیاس کی وہاں حاجت ہوتی ہے جہاں مقیس کے لئے حکم موجود نہ ہو جب کہ یہاں مقیس کے لئے علیحدہ حکم فاطھروا (طہارت میں مبالغہ) موجود ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وضو اور غسل طہارت کی علیحدہ علیحدہ نوعیں ہیں جن کا ایک دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں۔

حنفیہ حضرات غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق دونوں کو فرض قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں غسل جنابت کا حکم مبالغہ کے ساتھ مذکور ہے: "وان کنتم جنبا فاطھروا" اس سے معلوم ہوا ہے کہ غسل جنابت میں خدا تعالیٰ اپنے بندوں سے تطہیر میں مبالغہ چاہتے ہیں بخلاف وضو کے کہ اس میں شرعاً مبالغہ مطلوب نہیں ہے بلکہ وجہ کا لفظ آیا ہے: "فاغسلوا وجوھکم" اور وجہ اس کو کہتے ہیں جس سے مواجہۃ کی جا سکے۔

فم اور انف کی دو حیثیتیں جب قدرے غور کیا جائے تو فم اور انف کی دو حیثیتیں معلوم ہوتی ہیں اگر یہ کھلے رہیں تو پھر یہ وجہ کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں اور اگر بند رہیں تو ان کا یہ حکم نہیں لہٰذا ان کے دو پہلو سامنے آئے کہ فم اور انف کا اندرونی حصہ من وجہ ظاہر سے تعلق رکھتا ہے اور من وجہ باطن سے بھی جب انسان کو جمائی آتی ہے یا حجام ناک کے اندرونی بال لیتا ہے تو مواجہت ہوتی ہے اور حساً یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا تعلق ظاہر بدن سے ہے۔

اسی طرح شرعاً احکام میں بھی ان کے دونوں پہلوؤں کا لحاظ کیا گیا ہے۔ مثلاً روزہ کی حالت میں جب کلی کی جاتی ہے یا استنشاق کیا جاتا ہے تو روزہ نہیں ٹوٹتا وجہ وہی ہے کہ ان کا ظاہر بدن سے ایک گونہ تعلق ہے اور اگر منہ کے اندر لعاب کو نگل دیا یا ناک کا بلغم بے خیالی سے سانس کے ساتھ اندر چلا گیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا وجہ یہ ہے کہ ان کا ایک گونہ تعلق باطن سے بھی ہے الغرض جس طرح حساً ان کا تعلق ظاہر سے بھی ہے اور باطن سے بھی اسی طرح شرعاً بھی ان کا تعلق ظاہر سے بھی ہے اور باطن سے بھی چونکہ وضو میں نہ تو مبالغہ مطلوب ہے اور نہ ہی کوئی ایسی نص قطعی موجود ہے جس سے صراحتاً یہ ثابت ہوتا ہے کہ وضو میں بھی مضمضہ اور استنشاق واجب ہیں البتہ اس کے سنت ہونے کے دلائل موجود ہیں جس کی وجہ سے امام اعظم ابو حنیفہؒ نے اسے سنن وضو سے قرار دیا ہے غسل جنابت میں دونوں کو فرض قرار دینے کی تائید مذکورہ نص قرآنی سے ہوتی ہے جس میں شرعاً مبالغہ

---

[1] بخاری جلد اول ص ۲۷۳۔ ۱۲

مطلوب ہے یہ مسئلہ اتفاقی ہے کہ ظاہر بدن کو سر سے لے کر پاؤں کے ناخن تک دھو یا جائے اگر بدن میں ایک ناقابل تقسیم جزبھی خشک رہ گیا تو شرعاً طہارت حاصل نہ ہوگی۔

اور جسم کے باطنی حصہ کا دھونا فرض نہیں نہ وضو میں اور نہ غسل میں " لا یکلف اللہ نفساً الا وسعها (الآیۃ) اور نہ ہی ایسا ممکن ہے کہ ہر بار غسل کے لئے باطن کا اپریشن کیا جائے اب اگر غسل جنابت کا امر بغیر مبالغہ فاطهروا ہوتا تو بات ختم ہوجاتی اور سارے جسم کا دھونا فرض ہوتا فم اور انف کو زیر بحث نہ لایا جاتا وضو کی طرح ظاہر انف اور ظاہر فم کے غسل پر اکتفا کر لیا جاتا۔

مبالغہ کی دو صورتیں لیکن شرعاً غسل جنابت کے حکم میں مبالغہ مطلوب ہے اور مبالغہ کی دو صورتیں ہیں (۱) کیفاً۔ (۲) کماً۔ کیف میں مبالغہ شرعاً معہود نہیں کیف ہمارے اندازہ میں محصور نہیں ہے تو لامحالہ مبالغہ فی الکم مطلوب ہے۔ کم کی پھر دو صورتیں ہیں (۱) کم منفصل (۲) کم متصل۔ کم منفصل تو یہ ہے کہ تعداد غسل میں اضافہ کیا جائے جب کہ شرعاً کثیر ما کا استعمال اسراف ہے ایک بار سارے بدن پر پانی بہانا فرض اور تین بار سنت ہے۔ جیسا کہ ابوداؤد کی ایک روایت میں آیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اعضاء وضوء کے "تین تین مرتبہ غسل کے بعد فرمایا" فمن زاد علی هذا او نقص فقد اساء وظلم[۵۱] لہٰذا ضروری ہوا کہ یہاں کم متصل کی صورت متحقق ہو یعنی محل (اعضائے مغسولہ) میں مبالغہ کیا جائے اب سر سے لے کر پاؤں تک سارے بدن کا دھونا تو فرض ہی ہے ایک بال برابر جگہ بھی خشک رہ گئی تو غسل نامکمل ہے یہ تطہیر تو کرنی ہی ہے اب سوال یہ ہے کہ یہ مبالغہ جو شرعاً مطلوب ہے اس کا مصداق کیا چیز ہوسکتی ہے۔ باطن تو یقیناً مراد نہیں اور نہ ہی وہ ہمارے بس کی بات ہے۔ البتہ یہ دو اعضاء (ناک اور فم) ایسے ہیں جن کا تعلق من وجہٍ ظاہر بدن سے ہے اور جن کے باطن کا غسل بھی کیا جاسکتا ہے لہٰذا جب مبالغہ مطلوب ہے تو اس کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ فم اور انف کے غسل (مضمضہ واستنشاق) کا اضافہ کیا جائے اور اس کو واجب قرار دیا جائے اس کے علاوہ ترمذی میں حضرت علیؓ سے جو یہ روایت منقول ہے کہ " تحت کل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة[۵۲] اور یہی وجہ تو تھی کہ حضرت علیؓ فرماتے " فمن ثم عادیت راسی فمن ثم عادیت راسی فمن ثم عادیت راسی[۵۳] جب ہر بال تلے جنابت ہے تو ناک میں بھی بیس تیس بال ہوتے ہیں اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ اس کا دھونا بھی واجب قرار دیا جائے۔ باقی رہا مضمضہ اس کا وجوب دلالۃ النص سے ثابت ہوجاتا ہے۔

اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بے وضو قرآن کریم کی تلاوت جائز ہے لیکن جنبی آدمی کے لئے غسل کئے بغیر شرعاً تلاوت کی اجازت نہیں جس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ جنابت اندرون فم وانف میں بھی مؤثر ہے۔ لہٰذا اس کا ازالہ بصورت مضمضہ اور استنشاق واجب ہے۔

---

[۵۱] ابوداؤد جلد نمبر ۱ باب الوضوء ثلثاً ثلثاً ص۱۸ ۱۲

[۵۲] ترمذی ج ۱ ص۳۴ باب ماجاء ان تحت کل شعرة جنابة ۱۲

[۵۳] رواہ ابوداؤد واحمد والدارمی الا انہما لم یکررا فمن ثم عادیت راسی مشکوٰۃ باب الغسل ص۴۸ ۱۲

باب المضمضة والاستنشاق من كف واحد حدثنا يحيى بن موسى نا ابراهيم بن موسى نا خالد عن عمرو بن يحيى عن ابيه عن عبد الله بن زيد قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم مضمض واستنشق من كف واحد فعل ذلك ثلثا وفي الباب عن عبد الله بن عباس قال ابو عيسى حديث عبد الله بن زيد حديث حسن غريب وقد روى مالك وابن عُيَيْنَة وغير واحد هذا الحديث عن عمرو بن يحيى ولم يذكروا هذا الحرف ان

باب المضمضة والاستنشاق من كف واحد ۔ یوں تو مضمضہ و استنشاق کی متعدد صورتیں[1] فقہاء سے مروی ہیں مگر زیادہ مشہور دو ہی ہیں ۔ (۱) امام شافعیؒ کا قول قدیم (جسے بویطی نقل کرتے ہیں ۔ اور احناف کا مسلک یہ ہے کہ ستۃ غرفات لفصل کی صورت اولیٰ اور راجح ہے ۔ امام مالک سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے ۔ (۲) امام شافعیؒ کا مشہور مسلک (قول جدید) جسے المزنی نقل کرتے ہیں ۔ یہ ہے کہ غرفات میں وصل کیا جائے یعنی ایک ہی چلو سے جمع بین المضمضۃ والاستنشاق کی صورت اختیار کی جائے ۔ وھو احدی الروایتین عن مالک سنت تو بہر حال فصل اور وصل دونوں صورتوں میں ادا ہو جاتی ہے یہ اختلاف جواز یا عدم جواز کا نہیں بلکہ اولویت اور غیر اولویت کا ہے حنفیہ فصل کو اور شوافع حضرات وصل کو ترجیح دیتے ہیں ۔

حنفیہ کا مستدل حدیث باب "مضمض واستنشق من کف واحد فعل ذلک ثلثا" میں وصل کا ایہام ہے جس سے بظاہر قائلین وصل کی تائید ہوتی ہے اور وہ بھی اس کو اپنا مستدل قرار دیتے ہیں جب کہ حنفیہ حضرات لیث بن ابی سلیم کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے امام ابو داؤدؒ[2] نے "باب فی الفرق بین المضمضۃ والاستنشاق" میں نقل کیا ہے قال دخلت یعنی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یتوضأ والماء یسیل من وجھہ ولحیتہ علی صدرہ فرایتہ یفصل بین المضمضۃ والاستنشاق ۔

روایت لیث پر اشکال کا جواب لیکن اس حدیث پر شوافع حضرات اعتراض کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ حدیث لیث کے ضعیف ہونے کی بنا پر ضعیف ہے ۔ لیکن لیث کو ضعیف قرار دینا اس لئے صحیح نہیں کہ ان سے امام مسلمؒ[3] نے بھی روایات لی ہیں ۔ اگر واقعۃً ضعیف ہوتے تو امام مسلم کبھی بھی ان سے روایت نہ کرتے ۔ امام ابو داؤد نے لیث بن ابی سلیم کی روایت کو اپنی سنن میں نقل کرنے کے بعد سکوت اختیار کیا ہے اور لیث کے ضعیف ہونے کی تصریح نہیں کی جب[4] امام ابو داؤد

---

[1] جن کو عینی نے شرح بخاری میں تفصیل سے لکھا ہے الاول الجمع بینھما بغرفۃ کل منھما ثلاث مرات یتمضمض ثلاثا ثم یستنشق ھکذا ثلاثا ۔ الثانی بغرفۃ ایضا لکن یتمضمض ویستنشق کل مرۃ ھکذا ثلاثا ۔ الثالث بثلاث غرفات یتمضمض منھا ویستنشق ثلاثا ۔ الرابع ۔ الفصل بینھما بغرفتین فیتمضمض من احدٰھما ثلاثا ثم یستنشق من الاخرٰی ھکذا ۔ الخامس الفصل بینھما بست غرفات عینی ج۱ ص۷۰۹ [2] ابو داؤد ص۱۹ [3] علامہ عثمانی فتح الملہم حصہ اول ص۷۴ میں لکھتے ہیں ۔ وقد روی ابو داؤد ھذا الحدیث فی سننہ مختصرا وفیہ لیث بن ابی سلیم قال النووی فی تھذیب الاسماء اتفق العلماء علی ضعفہ قلت قد عدہ الامام مسلم بن الحجاج فی مقدمۃ صحیحہ فی الطبقۃ الثانیۃ من الرواۃ الذین ھم وان کانوا غیر موصوفین بالحفظ والاتقان کالطبقۃ الاولی الا ان اسم الستر والصدق وتعاطی العلم یشملھم وقد نقلنا اقوال العلماء فی لیث فی شرح المقدمۃ فراجعہ ۔ (انتہی) (م) [4] حافظ منذری نے بھی ابو داؤد کی تلخیص میں اس حدیث پر سکوت اختیار کیا ہے نیز امام ترمذی کو بھی لیث کی حدیثوں پر اعتماد ہے اور ان کی حدیثوں کی تحسین کرتے ہیں کتاب الحج باب القرآن میں اور کتاب الدعوات میں ان کی ایک ایک حدیث کو حسن قرار دیا ہے اس کے علاوہ یہی روایت معجم طبرانی میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ منقول ہے (م)

النبی صلی اللہ علیہ وسلم مضمض واستنشق من کف واحد وانما ذکرہ خالد بن عبد اللہ وخالد ثقۃ حافظ عند اهل الحدیث وقال بعض اهل العلم المضمضۃ والاستنشاق من کف واحد یجزئ وقال بعضهم یفرقهما احب الینا وقال الشافعی ان جمعهما فی کف واحد فهو جائز وان فرقهما فهو احب الینا

کسی روایت پر سکوت اختیار کر لیتے ہیں تو وہ روایت ان کے نزدیک "حسن" کے درجہ کی ہوتی ہے۔

امام ابوداؤد جب اپنی سنن کی تالیف سے فارغ ہوئے تو صاحب الحرمین کی خدمت میں خط لکھا کہ جب میں کسی حدیث پر سکوت اختیار کر لیتا ہوں تو مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ حدیث میرے نزدیک "حسن" کے درجہ کی ہے۔

روایات میں تطبیق ابوداؤد کی لیث بن ابی سلیم اور ترمذی کی عبداللہ بن زید کی روایات میں تطبیق بھی کی جا سکتی ہے کہ دو روایات اپنی جگہ صحیح ہیں اور یہ وصل وفصل دونوں کے جواز کو ثابت کرتی ہیں اور صرف بیان جواز کے لئے آئی ہیں جس سے دوام ثابت نہیں ہوتا۔

ترجیح احناف صحیح ابن السکن میں حضرت شقیق بن سلمہ سے خلفاء راشدین میں حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ کی حکایت منقول ہے۔ فرماتے ہیں شهدت علی بن ابی طالب وعثمان بن عفان توضاء ثلاثا ثلاثا وافرادا المضمضۃ من الاستنشاق ثم قالا هکذا رأینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ[۲]۔

صحیح ابن السکن[۳] میں وہ روایات لائے گئے ہیں جو بخاری اور مسلم سے رہ گئے ہیں مگر ان کے شروط اور معیار کے مطابق ہیں تو لامحالہ یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ شقیق بن سلمہ کی یہ روایت بھی صحیح ہے اور بخاری ومسلم کی معیار کے مطابق ہے۔

جہاں تک ابوداؤد اور ترمذی کی روایات (جو احناف اور شوافع کے مستدل ہیں) سے استدلال کا تعلق ہے وہ اپنی جگہ صحیح ہے تاہم یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ دو روایات فعل ہیں۔

دوام اور استمرار کے دلائل اور ان میں دوام اور استمرار کا ذکر نہیں ہے حنفیہ حضرات کے پاس عقلی ونقلی اعتبار سے دو ایسے دلائل بھی موجود ہیں جس سے دوام اور استمرار بھی ثابت ہو جاتا ہے

(۱) انسان کے جسم میں انف ایک علیحدہ عضو ہے اور فم علیحدہ اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ ہر ہر عضو کے لئے ماء جدید لیا جائے اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں بلکہ سب کا اتفاق ہے۔ تو اس کا تقاضا یہی ہے کہ فم کے لئے بھی ماء جدید لیا جائے اور انف کے لئے بھی اس کے علاوہ ایک عام قاعدہ یہ بھی ہے کہ جب ایک عضو کا غسل مکمل کر لیا جاتا ہے تب دوسرے کے غسل کو توجہ

---

[۱] شیخ ابن صلاح نے کہا ہے کہ جو حدیث ہم ان کی کتاب میں مطلقاً بغیر فیصلہ کے پائیں گے اور اس کی صحت بھی ہمیں معلوم نہ ہو تو اس صورت میں سمجھا جائے گا کہ یہ امام موصوف کے نزدیک حسن ہے کیونکہ جس سے امام ابوداؤد نے سکوت اختیار فرمایا ہو وہ ان کے نزدیک حسن اور صحیح دونوں کا احتمال رکھتی ہے (نیل الاوطار ج ا ص۱۵) علامہ ابن کثیر نے ابوداؤد کی تصریح نقل کی ہے "ما سکت عنہ فهو حسن" جس میں نے سکوت اختیار کیا ہے وہ حسن ہے اس کو صحیح تسلیم کرنے کی صورت میں کوئی اشکال باقی نہیں رہتا (م) ۱۲

[۲] حافظ ابن حجر نے بھی صحیح ابن السکن کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کر کے اس پر سکوت اختیار کیا ہے جو حدیث کے قابل استدلال ہونے کی علامت ہے تلخیص الحبیر ج ا ص۷۹ سنن الوضوء ۱۲ [۳] ومن الکتب المولفۃ فی الصحیح المجرد السنن الصحاح لسعید بن السکن ومن مظان الصحیح المختارۃ للحافظ ضیاء الدین المقدسی وهی احسن من المستدرک ولکنها لم تکمل وهی مرتبۃ علی المسانید۔ (مقدمہ فتح الملهم ص۲۵۳) ۔ ۱۲

دی جاتی ہے
جب کہ جمع بین المضمضۃ والاستنشاق کی صورت میں مضمضہ کی فراغت سے پہلے پہلے استنشاق بھی شروع ہوجاتا ہے جو مسلمہ اصول کے خلاف ہے۔

(۲) نسائی کی روایت میں صراحتاً یہ مذکور ہے کہ متوضی جب مضمضہ کرتا ہے تو منہ کے فم کے تمام خطایا خارج ہوجاتے ہیں۔ اور جب استنشاق کرتا ہے تو انف کے تمام خطایا پانی سے بہہ جاتے ہیں[۱]۔ تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح ہر دونوں اعضاء ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اسی طرح ان کی طہارت کا حکم بھی یہی ہے کہ دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ پانی لیا جائے اور فصل کی صورت اختیار کی جائے[۲]۔

روایت باب کی ایک اور توجیہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں ایک توجیہ علی طریق المناظرہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں حدیث باب "تنازع فعلین" کے قبیل سے ہے یعنی "من کف واحد" کا تعلق مضمض اور استنشق دونوں کے ساتھ ہے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی کہ مضمض من کف واحد واستنشق من کف واحد اس توجیہ کے پیش نظر حدیث باب بھی حنفیہ کا مستدل بن جاتی ہے۔

روایت کے معانی میں احتمالات چونکہ کف اصطلاحی دونوں کے لئے کسی طرح بھی کفایت نہیں کرتا اس لئے شوافع حضرات کف سے مجازاً غرفہ مراد لیتے ہیں تاکہ دونوں کے لئے اس کا پانی کافی ہوسکے۔ حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ یہاں مجازی معنی لینے کی ضرورت ہی نہیں بلکہ مراد حقیقت ہے اس کی صورت وہی ہے جو ست غرفات اور فصل میں متحقق ہوسکتی ہے یا کف واحد سے مراد کف ید واحد ہے اور یہ اس لئے بعض اذہان کو اس تصور کے پیش نظر کہ آپؐ یدیمنی کو امور شریفہ اور یدیسریٰ کو امور خسیسہ میں استعمال فرمایا کرتے تھے۔ یہ اشکال ہوسکتا تھا کہ آپؐ نے فم کے لئے یدیمنی اور انف کے لئے یدیسریٰ استعمال فرمایا ہوگا۔ لہٰذا کف واحد سے اس وہم کا دفعیہ ہوگیا اور یہ بتادیا گیا آپ نے دونوں کے لئے ید واحد کا استعمال فرمایا ہے۔
گویا حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں متعدد معانی کے احتمالات ہیں اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

لہٰذا شوافع حضرات کا استدلال حنفیہ کے مستدل سے کمزور اور ان کے استدلال کے مقابلہ میں ضعیف ہے۔ حنفیہ حضرات کے مسلک کی تائید میں صحیح مرفوع حدیث (جس کو ابن السکن نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے) موجود ہے۔ نیز ابوداؤد کی ایک دوسری روایت جس کو ابن ابی ملیکہ نے حضرت عثمانؓ سے نقل کیا ہے فتمضمض ثلثا واستنشر ثلثا[۳] سے بھی واضح طور پر معلوم ہوجاتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مضمضہ اور استنشاق میں فصل فرمایا ہے۔ اور یہی مسلک اولیٰ بھی ہے

قال ابوعیسٰی...... عبداللہ بن زید کی اس روایت کو بخاری ومسلم نے بھی اپنے صحیحین میں نقل کیا ہے۔
ھذا الحرف۔ اس سے حضرت عبداللہ بن زید کی روایت کے الفاظ مراد ہیں۔
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہذا الحرف کا بیان ہے۔

---

[۱] اذا توضأ العبد المومن فتمضمض خرجت الخطایا من فیہ واذا استنثر خرجت الخطایا من انفہ۔ الحدیث۔ سنن نسائی کتاب الطہارۃ ص۱۴ [۲] والافضل فصلھما فانہ اشبہ باعضاء الوضوء (عارضۃ الاحوذی ج۱ ص۴۷)۱۲

[۳] سنن ابی داؤد ص۱۴ باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲۔

باب فی تخلیل اللحیۃ **حدثنا** ابن ابی عمر نا سفیان بن عُیَیْنۃ عن عبد الکریم بن ابی المخارق ابی امیۃ **عن** حسان بن بلال قال رایت عمار بن یاسر توضأ فخلل لحیتہ فقیل لہ او قال فقلت لہ اتخلل لحیتک قال وما یمنعنی ولقد رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخلل لحیتہ **حدثنا** ابن ابی عمر نا سفیان عن سعید بن ابی عروبۃ عن قتادۃ عن حسان بن بلال **عن** عمار بن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مثلہ **وفی** الباب عن عائشۃ وام سلمۃ وانس وابن ابی اوفی وابی ایوب **قال** ابو عیسی سمعت اسحق بن منصور یقول سمعت احمد بن حنبل قال قال

باب۲۳ فی تخلیل اللحیۃ۔ اللحیۃ لغت میں حیوان کے چہرے کے فک اسفل یا انسانی چہرے کی وہ ہڈی جس پر ڈاڑھی کے بال اگتے ہیں کو لحیہ کہتے ہیں لحیین چہرہ کے دونوں طرف ہوتے ہیں جو مضغ کے وقت حرکت کرتے ہیں " کل حیوان یحرك فکہ الاسفل الا التمساح" مگر یاد رہے کہ لحیین کی ہڈی سے اوپر رخسار لحیہ میں داخل نہیں ہیں۔ لحیہ کا اطلاق ڈاڑھی کے بالوں پر تسمیۃ الحال باسم المحل کے قبیل سے ہے۔

خلال کا طریقہ:۔ خلال لحیہ کے دو طریقے ہوسکتے ہیں اور دونوں جائز ہیں۔ (۱) اوپر سے ابتدا کرے اور نیچے کی طرف خلال کرتا جائے (۲) نیچے سے ابتدا کرے اور اوپر کی طرف خلال کرتا جائے لیکن دوسرا طریقہ اولیٰ ہے[1]۔

لحیہ کی مختلف صورتیں اور بیان مذاہب لحیہ کے مختلف اقسام ہیں۔

(۱) لحیہ کثہ: داڑھی کے بال گھنے اور اسقدر کثیر ہوں کہ بالوں کے نیچے کی جلد نظر نہ آئے۔

(۲) لحیہ غیر کثہ: اور اگر بال گھنے نہ ہوں اور نیچے کی جلد نظر آتی ہو تو وہ لحیہ غیر کثہ ہے پھر ان دونوں کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) لحیہ کثہ مسترسلہ۔ ایسے بال جو ٹھوڑی اور چہرہ کے دائرہ سے باہر لٹکے ہوئے ہوں مسترسلہ ہیں[2] (۲) اور اگر وہ چہرہ اور ٹھوڑی سے لگے ہوئے ہیں تو غیر مسترسلہ ہیں۔

لحیہ مسترلہ کا دھونا اور خلال کرنا فرض نہیں نہ وضو میں اور نہ غسل جنابت میں البتہ جو بال غیر مسترسل ہیں وجہ او راس کے محاذات میں غسل جنابت میں ان کا دھونا فرض ہے یہ مسلک حنفیہ کا ہے[3]۔

(۲) اگر لحیہ غیر کثہ ہے یعنی بال گھنے نہ ہوں اور چہرے کی جلد مواجہت کے وقت نظر آتی ہے تو داڑھی کا خلال فرض ہو جاتا ہے کیونکہ اسی صورت میں نیچے نظر آنے والی کھال "ما یتوا جہ بہ" مصداق ہے لہذا تخلیل کی صورت میں اسی تک پانی کی رسائی فرض ہے۔ مگر عوام نے آج الٹ سمجھ رکھا ہے کہ لحیہ کثہ کا خوب خلال کرتے ہیں اور لحیہ غیر کثہ کو نہ تو اہمیت دیتے ہیں اور نہ ہی اس کے خلال کرنے کو ضروری سمجھتے ہیں۔

(۳) اور اگر بال اسقدر گھنے ہیں کہ نیچے کی کھال نظر نہیں آتی اور کھال کے ساتھ مواجہت نہیں کی جاسکتی تو اب ما یتوا جہ بہ کا حکم ڈاڑھی کے بالوں پر صادق آئے گا لہذا ان ظاہری بالوں پر پانی بہانا ضروری ہے کیونکہ اس صورت میں بالوں کے نیچے کی جلد باطن کے حکم میں آجاتی ہے جس کا دھونا وضو میں فرض نہیں اس صورت میں بالوں کے دھونے کے ساتھ ساتھ خلال کرنا بہتر

---

[1] وکیفیتہ ان یدخل اصابعہ فیہا ویخلل من الجانب الاسفل الی فوق وھو المنقول عن شمس الائمۃ الکردری۔ فتاوی عالمگیری سنن الوضوء ج ۱ ۱۲ [2] المسترسل الخارج عن دائرۃ الوجہ۔ کوکب الدری ج ص ۲۶ ۱۲ [3] ایسی داڑھی جو خفیف ہو یا کثہ غیر مسترسلہ ہو اس کا پورا دھونا واجب ہے البتہ لحیہ کثہ مسترسلہ کے بارے میں علامہ ابن نجیم نے بحر الرائق میں احناف کے متعدد اقوال تفصیل سے نقل کئے ہیں۔ مثلاً مسح الربع یا مسح الکل مسح مایلاقی البشرۃ۔ مسح الثلث، عدم وجوب شیء۔ وجوب غسل الکل وغیرہ بحر الرائق ج ۱ ص ۱۶ ۱۲۔

ابن عیینہ لم یسمع عبد الکریم من حسان بن بلال حدیث التخلیل حدثنا یحیی بن موسی نا
عبد الرزاق عن اسرائیل عن عامر بن شقیق عن ابی وائل عن عثمان بن عفان ان النبی صلی
اللہ علیہ وسلم کان یخلل لحیتہ قال ابو عیسی ھذا حدیث حسن صحیح وقال محمد بن اسمٰعیل
اصح شئ فی ھذا الباب حدیث عامر بن شقیق عن ابی وائل عن عثمان وقال بھذا اکثر اھل
العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدھم رأوا تخلیل اللحیۃ وبہ یقول الشافعی
وقال احمد ان سھی عن التخلیل فھو جائز وقال اسحاق ان ترکہ ناسیا او متأولا اجزاہ و
ان ترکہ عامدا اعاد

اور نہ کرنا جائز ہے یہ حکم تو وضو کا ہے۔
(۴) البتہ جنابت کی صورت میں کث اللحیۃ اور غیر کث اللحیہ دونوں کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ بالوں کے اندر سے ان کی جڑوں تک پانی پہنچائیں اس لئے خلال دونوں پر فرض ہوجاتا ہے یہ مسلک امام اعظم ابو حنیفہؒ کا ہے۔ امام احمد اور امام اسحاقؒ تخلیل لحیہ کو فرض قرار دیتے ہیں۔ البتہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے نسیاناً داڑھی کا خلال ترک کردیا تو اس کا وضو ہوجائے گا اور امام اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ نسیاناً اور متأولاً بھی اگر کسی نے خلال چھوڑ دیا اس کا وضو بھی ہوجائے گا۔ اور ایسے وضو سے نماز بھی ادا ہوجائے گی۔ اور اگر کسی نے عمداً ترک کردیا تو اس پر اعادہ ضروری ہے۔ امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غسل جنابت میں تخلیل فرض اور وضو میں سنت یا مستحب ہے۔ بشرطیکہ لحیہ غیر کثہ ہو۔ امام مالکؒ سے وضو میں دو روایتیں ہیں۔ (۱) تخلیل غیر مستحب ہے۔ (۲) تخلیل مستحب ہے۔
جنابت میں بھی ان سے دو قول منقول ہیں (۱) واجب ہے (۲) سنت ہے[1]۔ امام ابو ثور داؤد ظاہری اور غیر مقلدین غسل جنابت اور وضو دونوں میں تخلیل لحیہ کو واجب قرار دیتے ہیں اور اس کے وجوب پر استدلال حدیث باب سے کرتے ہیں کہ حضرت عمارؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو خلال کرتے ہوئے دیکھا ہے "لقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخلل لحیتہ" اور دوسرا استدلال ابو داؤد کی روایت سے کرتے ہیں جس میں کسی کے دریافت کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ھکذا امرنی ربی[2]" چونکہ لفظ امر وجوب پر دلالت کرتا ہے لہذا تخلیل بھی واجب ہے۔
اور حضرات حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر تخلیل لحیہ فرض قرار دیا جائے تو یہ خبر واحد سے قرآن پر زیادتی کو مستلزم ہے جو شرعاً ممنوع ہے کیونکہ کتاب اللہ میں تخلیل لحیہ کا کوئی ذکر نہیں ہے حدیث باب بھی مسلک احناف کے خلاف نہیں اور نہ ہی اس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے وجہ یہ ہے کہ اس میں شارع علیہ السلام کے وضو کی حکایت نقل ہے "یخلل لحیتہ" جو وجوب کی دلیل نہیں ہوسکتی نیز یخلل فعل ہے جس کا مدلول دوام و استمرار نہیں ہوتا۔ سائل کو چونکہ فاغسلوا وجوھکم کا امر یاد تھا اس لئے اس نے تعجباً پوچھا کہ جب قرآن میں غسل وجہ کا حکم مذکور ہے تو آپ لحیہ کا خلال کیوں کرتے ہیں تو حضرت عمارؓ نے جو جواب دیا ما یمنعنی ولقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخلل لحیتہ سے دیا اس سے تو صرف بیان جواز یا دلیل جواز کا ثبوت ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی حضور اقدس صلی اللہ

---

[1] تخلیل فی الوضوء لا یستحب قالہ مالک فی العتبیۃ الثانی انہ مستحب قالہ ابن حبیب وفی تخلیلھا فی الجنابۃ روایتان عن مالک احدٰیھما انہ واجب وان کثفت رواہ ابن وھب وروی ابن القاسم وابن الحکم سنۃ۔ حاشیہ کوکب ج ۱ ص ۲۶۔ [2] وفیہ روی ابو داؤد عن انس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا توضأ اخذ کفاً من ماء فادخلہ تحت حنکہ فخلل لحیتہ ثم قال ھکذا امرنی ربی۔ ابو داؤد ج ۱ باب تخلیل لحیہ ۱۲

باب ماجاء فی مسح الراس انہ یبدأ بمقدم الراس الی مؤخرہ حدثنا اسحٰق بن موسی الانصاری نا معن نا مالک بن انس عن عمرو بن یحیی عن ابیہ عن عبد اللہ بن زید ان رسول اللہ

علیہ وسلم کے ناقلین وضو تو کثیر ہیں مگر ان میں چند ایک ایسے ہیں جو تخلیل لحیہ کا ذکر کرتے ہیں اگر یہ بھی فرض ہوتا تو سب اس کو نقل کرتے لیکن شارع علیہ السلام سے جواز ثابت ہے اور احناف بھی جواز کے قائل ہیں باقی رہا "ہکذا امرنی ربی" سے وجوب کا استدلال تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس سے کتاب اللہ پر زیادۃ لازم آتی ہے (جس کی تفصیل گذشتہ ابواب میں عرض کردی گئی تھی۔)

نیز اس میں یہ احتمال بھی موجود ہے بلکہ ظاہر ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اگر یہ حکم امت کو بھی عام ہوتا تو پھر الفاظ حدیث "ھکذا امرکم ربی" ہوتے۔[۱] اور امام اعظم ابو حنیفہ جو غسل جنابت میں تخلیل کو فرض قرار دیتے ہیں تو وہ بھی قرآنی آیت "فاطھروا" اور حدیث "تحت کل شعرۃ جنابۃ" سے مستفاد ہے۔

اور لحیہ غیر کثہ کا خلال احناف اس لئے فرض قرار دیتے ہیں کہ ایسی داڑھی وجہہ کے حکم میں داخل ہے چونکہ غسل وجہہ فرض ہے اس لئے لحیہ غیر کثہ کا خلال بھی فرض ہے۔

قال ابو عیسی سمعت الخ امام ترمذیؒ یہاں امام احمد بن حنبل کا قول نقل کرتے ہیں کہ لم یسمع عبد الکریم بن حسان بن بلال حدیث التخلیل لہٰذا اس حدیث میں تو انقطاع آگیا، چونکہ حدیث منقطع عندہم حجت نہیں اس لئے اب اس حدیث کو دوسرے طریق حدثنا یحیی بن موسی الخ سے نقل کر دیا۔

باب ۲۳ ماجاء فی مسح الراس انہ یبدء بمقدم الراس الی موخرہ۔ وضو میں مسح الراس فرض ہے جو نص قرآنی وامسحوا برؤسکم (الایۃ) سے ثابت ہے چونکہ مسح راس کی فرضیت میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے اس لئے امام ترمذیؒ نے بھی اس مسئلہ (مسح راس) سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

مسح راس میں حکمتیں البتہ غسل جنابت میں مسح راس کے بجائے غسل راس فرض ہے وجہ یہ ہے کہ غسل جنابت کی ضرورت انسان کو کم پیش آتی ہے بہ نسبت وضو کے نیز غسل جنابت کے دوران اس کے دھونے میں حرج بھی نہیں ہے۔ جب کہ وضو دن میں پانچ مرتبہ کرنا پڑتا ہے اب اگر وضو میں بھی غسل راس کا حکم دیا جاتا تو حرج عظیم واقع ہوتا بلکہ کثرت کے غسل راس سے مختلف امراض نزلہ زکام وغیرہ کا اندیشہ رہتا۔ خداوند تعالےٰ نے غسل کے بجائے مسح کا حکم دے دیا جس سے حرج دفع ہوگیا ماجعل علیکم فی الدین من حرج (الایۃ)۔

اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ وضو میں جن اعضاء کی تطہیر کا حکم دیا گیا ہے وہ چار ہیں جن میں دو مرکز اور دو ان کے خادم اور وسیلہ ہیں راس قوت علمی کا مرکز اور وجہہ اس کا خادم ہے رجل قوت عملیہ کا مرکز اور یدین اس کے خادم ہیں۔ چونکہ سردار اور آقا کا کام تھوڑا اور ہلکا ہوتا ہے بعض اوقات ان کے اشارہ سے ایسے امور انجام پاتے ہیں جو عام افراد عرصہ تک نہیں کر سکتے۔ چونکہ راس مرکز علمی کا سردار اور وجہہ اس کی خادم ہے اس لئے راس کا کام ہلکا (مسح) ہے اور وجہہ کا کام زیادہ (غسل) ہے۔

مرکز عملی کے سردار رجلین اور اس کے خادم یدین ہیں اس لئے رجلین کا کام بھی بعض صورتوں میں خفیف ہے۔

---

[۱] اس لئے قاضی شوکانیؒ نے ظاہری ہونے کے باوجود ظاہریہ کا قول اختیار نہیں کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ ان روایات میں نہ تو دوام پر دلالت ہے کہ اس سے وجوب ثابت ہو سکے اور نہ اس پر دلالت ہے کہ یہ امت پر واجب ہے والانصاف ان احادیث الباب بعد تسلیم انتہا ضہا للاحتجاج وصلاحیتہا للاستدلال لاتدل علی الوجوب لانہا افعال۔ نیل الاوطار ج ۱ ص ۱۴۵ ۱۲۔

صلی اللہ علیہ وسلم مسح راسہ بیدیہ فاقبل بھما وادبر بدأ بمقدم راسہ ثم ذہب بھما الی قفاہ ثم ردھما حتی رجع المکان الذی بدأ منہ ثم غسل رجلیہ وفی الباب عن معاویۃ والمقدام بن معد یکرب وعائشۃ قال ابو عیسی حدیث عبد اللہ بن زید اصح شئ فی ھذا الباب واحسن وبہ یقول الشافعی و احمد واسحق

(لبس خفین کی صورت میں ایک معینہ مدت تک مسح کی اجازت ہے) اور ریدین کی ذمہ داری (غسل) زیادہ رکھی گئی ہے

حکمت ترتیب اعضاء وضوء چونکہ غسل میں شدت ہے اس لئے یہ وظیفہ خدام کے لئے مقرر کیا گیا ہے چونکہ خادم کام کے وقت آگے رہتے ہیں اس لئے آیت وضو میں بھی وجہہ اور ریدین کی ڈیوٹی غسل کو پہلے ذکر کیا گیا۔ بخلاف مسح کے کہ اس میں خفت ہے اور آقا کا کام بھی خفیف ہوتا ہے اس لئے اسے بعد میں ذکر کیا۔ وجہہ و یدین کی ترتیب میں ایک نقطہ یہ بھی ہے کہ وجہہ مرکز علمی کا خادم ہے اور ریدین مرکز عملی کے، جس طرح مرکز علمی کو مرکز عملی پر فضل و تفوق حاصل ہے اسی طرح اس کے خادم کو بھی مرکز عملی کے خادم پر فضل و تفوق حاصل ہے جس کی بناء پر "وجہہ" کو مقدم لایا گیا اور یہی نقطہ راس کو رجلین پر مقدم کرنے میں ملحوظ ہے۔ کے، جس طرح

مقدار مسح اور بیان مذاہب (۱) امام مالکؒ مسح راس میں استیعاب کو فرض قرار دیتے ہیں اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت میں یہی منقول ہے۔

(۲) شافعیؒ اور امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک بعض راس کا مسح فرض ہے۔ البتہ بعض راس کی تعین میں دونوں کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مسح راس مطلق ہے اگر کسی نے شعرۃ یا شعرتین کا مسح کر لیا تو اس کا فرض ادا ہو جاتا ہے جبکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ بعض راس کی تعین کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ربع راس کا مسح فرض ہے اور کل راس کا استیعاب سنت ہے۔

دلائل ائمہ دراصل اختلاف کا منشاء "وامسحوا برؤسکم" میں لفظ "با" کا تعین ہے جو حضرات اسے زائد قرار دیتے ہیں وہ مسح کل راس کو فرض قرار دیتے ہیں اور جو تبعیض کے لئے لیتے ہیں وہ کہتے کہ بعض راس کا مسح واجب ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نص قرآنی "وامسحوا برؤسکم" میں راس اپنے مصداق میں صریح ہے اس میں کسی قسم کی توجیہ درست نہیں "وامسحوا" امر ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے اور راس مطلق ہے جو استیعاب کا متقاضی ہے لہذا استیعاب راس فرض ہے باقی رہا لفظ "با" تو وہ زائد ہے جس کی نظیر بھی کلام عرب میں موجود ہے اور آیت کریمہ "تنبت بالدھن" بھی اصل میں تنبت الدھن ہے اور یہاں با زائد استعمال ہوئی ہے اس کے علاوہ موالک مسح راس کو غسل وجہہ ویدین اور غسل رجلین پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وضو کے تینوں اعضاء میں چونکہ غسل کا استیعاب ضروری ہے۔ اس لئے مسح راس میں بھی استیعاب ضروری ہونا چاہیئے اس کے علاوہ تیمم میں مسح وجہہ کا استیعاب واجب ہے لہذا قیاس المسح علی المسح کے پیش نظر وضو میں بھی مسح راس کا استیعاب فرض ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ راس اسم جنس ہے جس کا اطلاق قلیل وکثیر سب پر صحیح ہے جیسے لفظ ماء اسم جنس ہے جو بحر پر بھی صادق ہے اور پانی کے ادنی قطرے پر بھی۔ لہذا مسح راس کی فرض مقدار ادنی مایطلق علیہ الرأس ولو کان شعرۃ او شعرتین ہے امام شافعیؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اسے ایک علمی لطیفہ کے طور پر سن لیجئے کہ جیسے زمین گول ہے اسی طرح حسب تصریح "نصریح" پانی کی طبعی منزل کروی ہے۔ اور راس بھی ایک کرہ ہے۔ کرہ دوسرے کرہ کو مس کرتا ہے تو ان کا مماس نقطہ پر ہوتا ہے۔ جب کہ شعرۃ یا شعرتین کی مقدار بھی تو ایک نقطہ ہے لہذا مقدار مفروض کی بھی کم سے کم مقدار شعرۃ یا شعرتین ہونی چاہیئے وامسحوا

الماء ہو رؤسکم ہے۔

دلائل احناف حنفیہ حضرات امام مالکؒ کے استدلال سے جواب کرتے ہیں۔ کہ یہاں رأس کے مصداق میں اختلاف نہیں بلکہ وہ تو معلوم ہے کہ ناصیہ قذال اور فودان کو کہتے ہیں اختلاف اس میں ہے کہ وامسحوا برؤسکم کی مراد کیا ہے؟ آیا بازائدہ ہے یا تبعیض کے لئے ہے مسح کل راس فرض ہے یا بعض راس احناف کہتے ہیں کہ یہاں با تبعیض کے لئے ہے جیسا کہ قرآن میں اخذ برأس اخیہ الآیۃ میں با تبعیض کے لئے ہے۔

لفظ با لفظ با جب آلہ پر داخل ہوتا ہے تو مراد بعض آلہ ہوتا ہے مثلاً ضربت زید بالخشب کتبت بالقلم ضرب آلہ (ضرب خشب) کے ساتھ واقع ہوتی ہے لیکن ضرب میں اس کا استیعاب ضروری نہیں اسی طرح کتابت بھی آلہ کتابت (قلم) کے ساتھ ہوتی ہے۔ حالانکہ لکھا تو قلم کی نوک سے جاتا ہے جب کہ با۔ القلم پر داخل ہے۔ اگر قلم کا استیعاب ہو تو لکھا بھی نہیں جا سکتا۔ قلم تو صرف آلہ ہے اور مقصد کے ذریعہ کو آلہ کہتے ہیں۔

آیت وضو میں لفظ با رأس پر داخل ہے چونکہ با کا مدخول علی العموم آلہ ہوا کرتا ہے اس لئے یہاں بھی اس جانب اشارہ مقصود تھا کہ رأس اگرچہ آلہ نہیں مگر بمنزلہ آلہ کے ہے چونکہ آلہ میں تبعیض ہوتی ہے اس لئے راس میں تبعیض رہے گی۔

امام مالکؒ سے راس کے مصداق میں ہمارا اختلاف نہیں بلکہ اختلاف اس امر میں ہے کہ جب ایک فعل کا تعلق مفعول کے ساتھ آجائے تو کیا وہ فعل اس مفعول بہ کے استیعاب کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ کسی فعل کے تحقق کے لئے مفعول لہ کے تمام اجزاء پر فعل کا واقع ہونا ضروری نہیں اور بعض صورتوں میں ایسا ہونا بھی محال ہے مثلاً ضربت زیداً یا ابصرت زیداً کا یہ معنی ہرگز نہیں کہ زید کے ہر ہر جزء پر ضرب واقع ہوئی یا زید کے ہر ہر جزء (خواہ ظاہر ہو یا باطن) کو دیکھا گیا۔ یا جیسا کہ عرب کہتے ہیں "مسست الجدار" تو ان کی مراد کل جدار کا مس نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی یہ ممکن ہو سکتا ہے۔ بلکہ مراد بعض جدار کا مس مراد ہے۔

لہٰذا حنفیہ حضرات فرماتے ہیں کہ وامسحوا برؤسکم میں جو ایقاع المسح علی الرأس کا حکم مذکور ہے اس میں استیعاب راس شرط نہیں بلکہ بعض رأس پر مسح کرنے سے فرض ادا ہو جاتا ہے۔

امام مالکؒ کے قیاس سے جواب یہ ہے کہ مسح راس کا قیاس غسل وجہ یا غسل یدین ورجلین پر قیاس مع الفارق ہے۔ وجہ ظاہر ہے کہ غسل علیحدہ چیز ہے اور مسح علیحدہ، ایک کا دوسرے پر قیاس درست نہیں البتہ موالک کو مسح راس میں مسح علی الخفین پر قیاس کرنا چاہیئے۔ مقصود تو ہر دو میں دفع حرج ہے۔ اور نوع بھی ایک ہے چونکہ خفین میں مسح علی البعض فرض ہے اسی طرح مسح راس میں بھی بعض پر اکتفا سے فرض ادا ہو جاتا ہے باقی رہا تیمم میں مسح وجہ پر قیاس تو یہ درست نہیں کیونکہ ہر دو میں اصل اور فرع کا فرق ہے مسح علی الراس فی الوضو اصل ہے اور مسح علی الوجہ فی التیمم فرع ہے۔ حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ مسح راس فی الوضو کا قیاس مسح علی الخفین فی الوضو پر کرنا چاہیئے دونوں کی آپس میں مناسبت بھی ہے۔ اور یہ قیاس صحیح بھی ہے۔

احناف کے جوابات احناف امام شافعیؒ کے مسلک اور استدلال سے جواب دیتے ہیں کہ (۱) متوضی جب غسل وجہ کرتا ہے تو راس کے شعرہ یا شعرتین بلکہ اس سے بھی کئی زیادہ بال بھیگ جاتے ہیں اور غیر ارادی طور پر ایک طرح کا مسح راس ادا ہو جاتا ہے۔ جب غسل وجہ کے ضمن میں مسح رأس ادا ہو گیا تو پھر وامسحوا برؤسکم کا حکم تو تحصیل حاصل ہو جائے گا۔ (۲) شوافع کے دوسرے استدلال کہ ایک کرہ جب دوسرے کرہ سے تماس کرے تو وہ تماس نقطہ پر ہوتا ہے۔ سے جواب یہ ہے کہ یہ تب ہوتا ہے جب کرہ حقیقی ہو لیکن یہاں پانی کرہ حقیقی نہیں بلکہ کرہ حسی ہے اسی طرح راس بھی کرہ حقیقی نہیں۔ نہ تو پانی سر کے پاس از خود آتا ہے اور نہ ہمیں حکم ہے کہ سر کو پانی کے پاس لے جاؤ بلکہ ہم اپنے ہاتھوں کو تر کر کے سر کے پاس لاتے ہیں۔ اور دوسرا

جواب یہ ہے کہ پانی ایک مائع چیز ہے مائع اور مرطوب اشیاء وہ ہوتی ہیں جو آسانی سے دوسری شکل قبول کرسکیں تو پانی از سانی بانہ کا تابع ہے جب کہ کفین کروی نہیں ہیں۔ لہٰذا پانی کا راس کے ساتھ تماس کرنا کرہ کے ساتھ تماس نہیں۔

وامسحوا برؤسکم میں احناف بھی شوافع کے ساتھ اس امر میں متفق ہیں کہ با تبعیض کے لئے ہے۔ اب اس بعض کی مقدار کیا ہے۔ آیت میں تو اس کی تفصیل نہیں۔ لہٰذا آیت مجمل ہے جس کے بیان و تفسیر کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کو دیکھا جائے گا۔[1]

تو اس سلسلہ میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے صحیح روایت منقول ہے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتی سباطۃ قوم فبال قائما وتوضأ ومسح علی ناصیتہ[2] وخفیہ۔ اس روایت سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ با زائدہ نہیں بلکہ تبعیض کے لئے ہے۔ نیز تبعیض جو آیت میں مجمل ہے اس روایت سے اس کی تفسیر ہوجاتی ہے کہ اس کی مقدار مفروض مقدار ناصیہ ہے جس کو امام ابوحنیفہؒ ربع راس سے تعبیر کرتے ہیں چونکہ اس سے کم ثابت نہیں اس لئے یہی مقدار مفروض ہے۔

حدیث مغیرہ سے رفع ابہام یہاں حنفیہ حضرات پر یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ جب حدیث مغیرہ مبیّن ہے اور جو حکم مبیّن کا ہوتا ہے وہی حکم مبیَّن کا بھی ہوتا ہے لہٰذا چاہیئے کہ فقط مسح ناصیہ ہی فرض ہو۔ اگر کوئی شخص فودان یا قذال پر مسح کرے اس کا یہ مسح درست نہ ہو حالانکہ احناف کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی مسح صحیح ہے اور فرض ادا ہوجاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصلاً ابہام اور اجمال مقدار مسح میں ہے محل مسح میں نہیں وجہ یہ ہے کہ محل مسح تو آیت سے معلوم ہے اور وہ مطلق راس ہے جو ناصیہ قذال اور فودان سب کو شامل ہے حدیث مغیرہ سے مقدار مسح کا ابہام رفع ہوجاتا ہے کہ وہ ربع راس ہے لہٰذا جس جانب سے بھی ربع راس کا مسح کرلیا جائے فرض ادا ہوجاتا ہے البتہ اولیٰ یہ ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا جائے کما ورد فی الحدیث۔

ربع راس کی فرضیت کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے حج کے دوران ربع راس کا حلق کرلیا تو اس پر دم لازم ہوجاتا ہے[3] وجہ یہ ہے کہ ربع راس کا حکم کل راس کا ہے۔ لہٰذا مسح راس میں مقدار مفروض ربع راس ہے جو کل راس کے قائم مقام ہے اگر بالفرض یہ مان بھی لیں کہ آیت مسح میں مسح راس سے کل راس مراد ہے تب بھی بعض صورتوں میں سنت ربع یا ثلث کو اسقاط ذمہ میں کل کے قائم مقام کردیتی ہے جیسے کوئی شخص یہ نذر مان لے کہ وہ اپنا جمیع مال صدقہ کرے گا تو اس کے لئے ربع مال صدقہ کردینا کافی ہے حالانکہ قرآن میں تو ولیوفوا نذورھم (الآیۃ) کی تصریح موجود ہے۔ نیز اگر محرم نے حج کے دوران ربع راس کا حلق کرلیا تو اس پر دم واجب ہے[4]۔ گویا ربع راس کو کل کے برابر قرار دیا گیا ہے تو یہاں مسح راس میں بھی سنت نے ربع راس کے مسح کو جمیع راس کے مسح کے قائم مقام قرار دے دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور تطبیق روایات مقدار مفروض سے متعلق امام ابوحنیفہؒ سے تین قول منقول ہیں (۱) ربع راس جیسا کہ امام زفر اور امام ابویوسف نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے (۲) مقدار ناصیہ جس کو یحییٰ بن اکثم نے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے۔ (۳) ثلثۃ اصابع[5] جس کو ہشام نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے تینوں روایات کی مراد ایک ہے۔ الفاظ

---

[1] اذ البیان یکون بالقول تارۃ وبالفعل اخریٰ کفعلہ فی ھیئۃ الصلوٰۃ وعدد رکعاتھا وفعلہ فی مناسک الحج وقولہ فی مقادیر الزکوٰۃ والعدد وغیر ذلک فتح الملہم ج ۱ ص ۳۹۔ [2] قلت ھذا حدیث مرکب من حدیثین فحدیث المسح علی الناصیۃ والخفین اخرجہ مسلم عن عروۃ بن المغیرۃ عن ابیہ المغیرۃ بن شعبۃ ان النبیؐ توضأ ومسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلی الخفین انتھیٰ۔ وحدیث السباطۃ والبول قائما رواہ ابن ماجہ فی سننہ۔ عن المغیرۃ بن شعبۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی سباطۃ قوم فبال قائما۔ نصب الرایہ کتاب الطہارۃ ص ۱ ۱۲ [3] جوہرہ ج ۱ ص ۲۰۹ ۱۲۔ [4] بدائع الصنائع ج ۱ ص ۵ ۱۲ [5] ومع ذلک فھی غیر المنصور روایۃ ودرایۃ بحر الرائق ج ۱ ۱۴/۱۷ ۱۲

حدیث کے مطابق تعیین ناصیہ سے کی جاتی ہے۔ اور جب اس کی تعیین مقصود ہوتی ہے تو "ربع راس" کہا جاتا ہے اور ثلث اصابع سے مسح "للاکثر حکم الکل" کے بناء پر جائز ہے۔ اور اس سے کم کا ثبوت نہیں ہے[1]۔

فاقبل بھما و ادبر الخ بظاہر حدیث باب ترجمۃ الباب کے خلاف ہے وجہ یہ ہے کہ اقبال کا معنی پیچھے سے آگے کو آنا ادبار کا معنی آگے سے پیچھے کو جانا ہے جب کہ ترجمۃ الباب میں "یبدأ بمقدم الراس الی موخرہ" ہے۔ جو بظاہر تضاد سا ہے۔

جواب یہ ہے کہ حدیث میں واو ترتیب کے لئے نہیں بلکہ مطلق جمع کے لئے ہے[2]۔ گویا اصل میں جملہ اقبل بھما ادبر بھما کے بعد ہے۔

اور یہ بھی یاد رہے کہ بعض اوقات اقبال وادبار ایک دوسرے کے معنی میں بھی مستعمل ہوتے ہیں ہوسکتا ہے کہ یہاں اقبال بمعنی ادبار کے اور ادبار بمعنی اقبال کے ہو۔

یہاں بھی مراد یہی ہے کہ مقدم راس سے شروع فرمایا اور پھر قفا تک پہنچایا پھر قفا سے لاکر وہاں پہنچایا جہاں سے شروع کیا تھا جیسے کہ حدیث کا دوسرا جز بدأ بمقدم راسہ ثم ذھب بھما الی قفاہ[5] اس پر دال ہے۔

کیفیت مسح

مطلق مسح راس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے چاہے جس طریقہ سے بھی ہو۔ سامنے سے شروع کرے اور پیچھے کو جائے یا پیچھے سے آگے کو آئے یا وضع الید علی الناصیہ کی صورت اختیار کرے یا قذال اور فودان پر اکتفا کرے فرض ادا ہوجائے گا۔

بعض فقہاء نے مسح کی کیفیت یہ بتائی ہے کہ انگوٹھے اور شہادت کی انگلی کے علاوہ باقی تینوں انگلیاں مقدم الراس پر رکھ کر مؤخر الراس کی طرف کھینچے جائیں پھر ہتھیلیاں مؤخر الراس پر رکھ کر راس کے سامنے کی طرف کھینچے جائیں شہادت کی انگلی اور انگوٹھا جو ابھی تک استعمال نہیں ہوا اس سے کانوں کا مسح کرلے[4]۔

مگر امام ابن الہمام[5] نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ اس صورت کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ماء اس وقت مستعمل ہوتا ہے جب متقاطر ہوجائے اور راس کے قطرے انسانی عضو سے ٹپک پڑیں۔

حضرات حنفیہ کے ہاں دونوں صورتیں معمول بہا ہیں اور دونوں میں مسح مقدم راس سے شروع ہوتا ہے[6]۔

---

[1] فقال (ابوحنیفۃ) ان مسحہ باقل من ثلثۃ اصابع لم یجزئہ فتح الملہم ج ۱ ص ۳۹۰ ۱۲ [2] جیسا کہ اہل عرب کی عادت ہے کہ اپنی عبارت میں جب اقبال وادبار کو یکجا لاتے ہیں تو اقبال کو مقدم کرتے ہیں کما قال امرء القیس مکر مفر مقبل مدبر معًا۔ کجلمود صخر حطہ السیل من عل (م) ۱۲ [3] جیسا کہ حدیث معاویہ میں اس کی تصریح بھی موجود ہے۔ ان معاویۃ توضأ للناس کما رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ فلما بلغ راسہ غرف غرفۃ من ماء فتلقاھا بشمالہ حتی وضعھا علی وسط راسہ حتی قطر الماء او کاد یقطر۔ ثم مسح من مقدمہ الی مؤخرہ ومن مؤخرہ الی مقدمہ۔ ابوداؤد ج ۱ ص ۱۶ ۱۲ [4] السعایہ ج ۱ ص ۱۳۱ ۱۲ [5] اما مجافات السباحتین مطلقا یمسح بھما الاذنین والکفین فی الادبار لیرجع بھما علی الفودین فلا اصل لہ فی السنۃ لان الاستعمال لا یثبت قبل الانفصال والاذنان من الراس حتی جاز اتحاد بلتھما لانّ احدًا فمن حکی وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوثر عنہ ذلک فلوکان ذلک من الکیفیات المسنونۃ وھم شادعون فی حکایتھا لتترکب وھی غیر متباورۃ لنصوا علیھا۔ فتح القدیر ج ۱ ص ۱۲ ۱۲ [6] قال الحافظ ابن عبد البر والمشھور المتداول الذی علیہ الجمھور البداءۃ من مقدم الراس الی موخرہ تحفہ ج ۱ ص ۴۵ ۱۲۔

باب ماجاء انه يبدأ بمؤخر الراس حدثنا قتيبة نا بشر بن المفضل عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن الربيع بنت معوذ بن عفراء ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح برأسه مرتين بدأ بمؤخر راسه ثم بمقدمه وباذنيه كلتيهما ظهورهما وبطونهما[1] قال ابو عيسى هذا حديث حسن وحديث عبد الله بن زيد اصح من هذا واجود وقد ذهب بعض اهل الكوفة الى هذا الحديث منهم وكيع بن الجراح

باب ۲۵ ماجاء انه يبدأ بمؤخر الراس. اس باب سے مصنفؒ ایک وہم کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں جو پچھلے باب سے پیدا ہوسکتا ہے وہ یہ کہ جب مصنفؒ نے " باب ماجاء فی مسح الراس انه یبدء بمقدم راسه الی مؤخره کے ترجمۃ الباب کا انعقاد کیا اور اس کے ذیل میں عبداللہ بن زید کی روایت لائے تو یہ عین ممکن ہے کہ قاری کا ذہن اس کی فرضیت کی طرف سبقت کر جائے تو مصنفؒ نے اس کے دفعیہ کے لئے زیر بحث باب کا انعقاد کیا اور مقدم راس سے مسح کی ابتداء کرنے کی حیثیت کو اشارہ فرمادیا کہ وہ فرض نہیں بلکہ سنت ہے۔

عدم لزوم ترتیب پر استدلال اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وضو کے کسی ایک رکن کے اجزاء میں بھی ترتیب لازمی نہیں ہے اگر ترتیب لازمی ہوتی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مؤخر راس سے ابتداء نہ فرماتے جیسا کہ شوافع حضرات بھی اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے مؤخر راس سے مسح کی ابتداء کی تو اس کا مسح صحیح ہوگا۔

حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ جب کسی ایک رکن کے اجزاء میں ترتیب فرض نہیں تو پھر ارکان وضو میں تو بطریق اولیٰ فرض نہیں ہونی چاہئے۔ لہٰذا حدیث باب سے ترتیب ارکان کی عدم فرضیت پر بھی ایک گونہ استدلال ہوجاتا ہے مسح براسه مرتین اس حدیث سے شوافع حضرات مسح راس میں تعدد مسحات پر بھی استدلال کرتے ہیں

تعدد مسح مگر ان کا یہ استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ راوی نے مرتین کی تشریح خود کردی اور فرمایا کہ " بدأ بمؤخر راسه ثم بمقدمه " ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قفا سے ابتداء تک اور دوسری مرتبہ ابتداء سے قفا تک مسح فرمایا جس کو راوی نے مرتین سے تعبیر کیا ہے جو درحقیقت مسح مرتین نہیں بلکہ استیعاب راس کا ایک طریقہ ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مسح مرتین سے مرۃ مسح راس اور مرۃ مسح الاذنین ہو اور راوی نے اس کو مسح مرتین کہدیا ہو۔

ہماری ان توجیہات سے وہ تعارض بھی ختم ہوجاتا ہے جو حدیث باب کا دوسرے باب (باب ماجاء ان مسح الراس مرۃ) سے ہوتا ہے کہ ہر دونوں ابواب کی روایتیں ایک ہی راوی ربیع بنت معوذ سے منقول ہیں جو کبھی تو مسح مرتین کی روایت کرتے ہیں اور کبھی مسح مرۃ کی نیز دوسرے باب کی روایت مسلک احناف کی مؤید ہے۔

اور ایک توجیہ یہ بھی کی جاسکتی ہے کہ بدأ بمؤخر راسه میں با " الیٰ " کے معنیٰ میں ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے کہ " بدأ الی مؤخر راسه " تو اس توجیہ کے پیش نظر حدیث باب پہلے والے باب سے متغائر نہ رہی۔ بلکہ اس صورت میں دونوں کی مراد ایک ہوجاتی ہے۔

---

[1] كلتيهما ظهورهما وبطونهما - فلفظ كلتيهما تاكيد لاذنيه ووجه جره ظاهر ولفظ ظهورهما وبطونهما مجرور على انه بدل من كلتيهما و اما على نسخة كلتاهما فعلى لغة لزوم الالف وضعًا ونصبًا وجرا وهى لغة بنى الحارث بن كعب وقبائل اخر وان قيل كلتاهما مبتدء والخبر محذوف والتقدير كلتاهما ظهورهما وبطونهما ممسوحة فله ايضًا وجه شرح ابى الطيب فى اد شروح الاربعة ج ۱ ص ۶۵ ۱۲۔

باب ماجاء ان مسح الراس مرة **حدثنا** قتيبة نا بكر بن مضر عن ابن عجلان عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن الربيع بنت معوذ بن عفراء انها رأت النبی صلی الله علیه وسلم یتوضأ قالت مسح راسه ومسح ما اقبل منه وما ادبر وصُدغیه وأذنیه مرة واحدة وفی الباب عن علی وجد طلحة بن مُصَرِّف بن عمرو **قال ابو عیسٰی** حدیث الربیع حدیث

وقد ذهب بعض اهل الکوفة بعض اہل کوفہ سے امام ابوحنیفہؒ مراد نہیں ہیں بلکہ دیگر ائمہ کرام مثلاً وکیع ابن الجراح اور حسن بن صالح کی طرف اشارہ ہے[1]۔

اور اگر امام اعظم ابوحنیفہؒ بھی مراد لئے جائیں تو پھر مراد یہ ہوگی کہ وقد ذہب بعض اہل الکوفۃ الی ہذا الحدیث بمعنی الجواز لا من حیث الاولویۃ بلکہ اولویت تو بہرصورت مسح الراس میں ابتدا من المقدم کو حاصل ہے۔

باب ۲۷ ماجاء ان مسح الراس مرة وضو میں مسح راس تو فرض ہے اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں البتہ مسح کی مقدار میں اختلاف ہے جس کی تفصیل گذشتہ ابواب میں عرض کردی گئی تھی۔ اسی طرح اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ مسح راس کتنی بار کیا جائے۔

تعدد مسح راس اور ائمہ کے مسالک (۱) امام مالکؒ امام احمدؒ امام ابوحنیفہؒ اور جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ مسح راس ایک بار سنت ہے۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کو بھی جمہور کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن ان کا مسلک مشہور ان کی کتابوں میں "تثلیث" مذکور ہے[2]۔

(۲) امام شافعیؒ وضو کے دیگر اعضاء مفروضہ کی طرح مسح میں بھی "تثلیث" کو سنت قرار دیتے ہیں[3]۔

شوافع کا استدلال شوافع حضرات "تثلیث مسح" کا استدلال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے عام معمول سے کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب اعضائے مغسولہ کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم "تثلیث" فرمایا کرتے تھے تو لامحالہ مسح راس کے لئے بھی تثلیث کی ہوگی۔ امام مسلم نے توضأ ثلثا ثلثا کی روایت سے قیاسی طور پر یہ استنباط فرمایا ہے کہ جب غسل کل عضو ثلاثا ہے تو لامحالہ مسح راس بھی ثلاثا ہونا چاہیے۔ اس کے علاوہ شوافع حضرات ابوداؤد کی روایت جس میں حضرت عثمانؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت نقل کی ہے اور فرمایا ہے انہ مسح رأسہ ثلثا[4] سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

احناف کے جوابات اور دلائل جمہور علماء اور حنفیہ حضرات شوافع کے استدلال سے جواب کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ (۱) عضو ممسوح کا اعضائے مغسولہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اور اگر مسح راس میں بھی تثلیث کو تسلیم کرلیا جائے تو پھر مسح راس سے شریعت کا جو مقصد (تخفیف) ہے ایک تو وہ فوت ہوجاتا ہے دوسرا یہ کہ وہ مسح

---

[1] قال ابن العربی لا اعلم احدًا انہ بدء بموخر الراس الا وکیع بن الجراح کما ذکرہ ابو عیسٰی والصحیح البداءۃ بالمقدم وھی روایۃ الحفاظ کلھم اھ ۔ قلت وحکی العینی عن بن الصالح انہ قال یبتداء بموخر الراس (حاشیہ کوکب الدری ج ۱ ص ۲۷) ۱۲

[2] وفی السعایہ ان التثلیث سنۃ وھو قول الشافعی علی ماحکاہ النووی وابن حجر وغیرھما وھو المشہور فی کتب مذھبہ لکن عدہ الترمذی ممن رأی المسح مرۃ واحدۃ ونقل العینی عن النووی انہ قال لا اعلم احدا من اصحابنا حکی ھذا عن الشافعی لکن حکاہ یا فعی وجھًا لاصحابنا انتھی (السعایہ ج ۱ ص ۱۳۴) ۱۲

[3] واحب لو مسح راسہ ثلثا وواحدۃ تجزئہ کتاب الام ج ۱ ص ۲۶ ۱۲ ۱۲ ۱۲

[4] ابوداؤد ص ۱۴ باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

حسن صحیح وقد روی من غیر وجہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان مسح براسہ مرۃ والعمل علی ھذا عند اکثر اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدھم وبہ یقول جعفر بن محمد وسفیان الثوری وابن المبارک والشافعی واحمد واسحاق رأوا مسح الراس مرۃ واحدۃ حدثنا محمد بن منصور قال سمعت سفیان بن عُیَیْنَۃ یقول سألت جعفر بن محمد عن مسح الراس ایجزئ مرۃ فقال ای واللہ

مسح نہیں رہتا بلکہ غسل بن جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مسح راس میں تثلیث تقاطر کا موجب بن سکتا ہے تو اس صورت میں مسح غسل کے مترادف ہوجاتا ہے جو اسوۂ اکرم و سلم کے خلاف ہے اور جس سے تشریع کا نسخ اور تبدل لازم آتا ہے[1]۔

۲۔ حضرت عثمانؓ کی روایت سے استدلال جس کو امام ابوداؤد نے نقل کیا ہے اس وجہ سے کمزور ہے کہ اس روایت کو امام ابوداؤد نے خود ضعیف قرار دیا ہے۔ پھر اس روایت کے علاوہ حضرت عثمان سے بھی آنحضرتؐ کے وضو کی جتنی بھی روایات منقول ہیں سب میں مسح مرۃ منقول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابوداؤد[2] نے بھی تصریح کردی کہ احادیث عثمان الصحاح کلھا تدل علی مسح الراس انہ مرۃ فانھم ذکروا الوضوء ثلثا وقالوا فیھا ومسح راسہ ولم یذکروا کما ذکروا فی غیرہ[3]۔

۳۔ نیز امام ابوداؤد نے اس حدیث کے تمام رواۃ کو ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے وروا تھا کلھا ضعیف لہٰذا حدیث سنداً ضعیف ہوئی۔ الحاصل یہ کہ مسح ثلثاً پر ایسی کوئی صریح روایت موجود نہیں جس سے استدلال قوی ہو۔

۴۔ جو روایت ہے تو اس میں بھی متعدد احتمال موجود ہیں جیسے کہ حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے تو مسح مرۃ کیا ہوگا مگر بوجہ کسی ضرورت کے یدین کی حرکات ثلث کو راوی نے ثلثاً سے تعبیر کردیا ہو[4]۔

۵۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہاں یا ان ایام میں گرمی شدت کی ہو، تمی جلد خشک ہوجاتی ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استیعاب کی غرض سے حسب ضرورت ناصیہ وسط اور قفا کے لئے تین مرتبہ پانی لیا ہو۔

۶۔ مسح ثلثاً سے مراد یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے راس، اذن اور رقبہ کا مسح کیا ہو اور راوی نے اس کو ثلثاً سے تعبیر کردیا ہو۔

۷۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استدارہ میں تثلیث کی ہو جس کے احناف بھی قائل ہیں البتہ اصل مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ آیا آپؐ نے مسح راس کے لئے تین مرتبہ پانی لیا ہے۔ یا ایک مرتبہ احناف مسح مرۃ کے قائل ہیں جیسے کہ حدیث میں آتا ہے[5] ان النبیؐ توضأ یوماً فغسل کل الاعضاء المفروضۃ ثلث مرات ومسح بالراس مرۃ فقال ھذا وضوئی

---

[1] بہتر صورت یہ ہے مسح کو مسح پر قیاس کیا جائے مسح خفین وغیرہ کسی مسح میں بھی تثلیث سنت نہیں لہٰذا مسح راس میں بھی ایسا ہونا چاہیئے۔ لہٰذا صحیح قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مسح راس میں تثلیث نہ ہو۔ (م) [2] ابوداؤد باب صفۃ وضوء النبیؐ ص ۱۵ ۱۲، [3] حضرت عثمان کی حدیث کو صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے تب بھی اس کو زیادہ سے زیادہ بیان جواز پر حمل کیا جاسکتا ہے (م) [4] اما یقال فی بیان معناہ ان الاقبال والادبار کلہ مسح واحد وعلی ھذا نسوّی الروایتین واحداً کوکب الدری ج ۱ ص ۲۷ ۱۲ [5] قال الحافظ ومن اقوی الادلۃ علی عدم العدد الحدیث المشہور الذی صححہ ابن خزیمۃ وغیرہ من طریق عبد اللہ بن عمرو بن العاص فی صفۃ الوضوء حیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد ان فرغ من زاد علی ھذا فقد اساء وظلم۔ فتح الباری ج ۱ ص ۲۵۸ ۔ ۱۲

باب ما جاء انه یاخذ لراسه ماء جدیدا حدثنا علی بن خشرم نا عبد اللہ بن وھب نا عمرو بن الحارث عن حبان بن واسع عن ابیہ عن عبد اللہ بن زید انہ رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ وانہ مسح راسہ بماء غیر فضل یدیہ قال ابو عیسی ھذا حدیث حسن صحیح وروی ابن لھیعۃ ھذا الحدیث عن حبان بن واسع عن ابیہ عن

ووضوء الانبیاء من قبلی فمن زاد علی ھذا او نقص فقد تعدی وظلم حدیث کا صراحتًا مدلول یہ ہے کہ زیادۃ علی الوضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم جائز نہیں ہے جب کہ وضو النبی میں مسح مرۃ منقول ہے اور اگر زیادہ کی گئی تو وہ ظلم کو مستلزم ہے جو عقاب کا موجب ہے۔

۸۔ اگر بالفرض وہ روایات جن میں تثلیث کا ذکر آیا ہے کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ان کی مراد یہ ہوگی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استیعاب کرنے کے لئے کئی مرتبہ ہاتھ پھیرے "تاکہ پورے سر کا مسح ہو جائے لہٰذا ثلثا ثلثا باعتبار اجزاء کے کیا گیا ہے اس توجیہ کے پیش نظر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حنفیہ کا سب سے قوی مستدل حدیث باب ہے جس میں مرۃ واحدۃ کی تصریح موجود ہے اور جس کو امام ترمذی نے بھی حسن صحیح قرار دیا ہے۔

قال ابو عیسی ھذا حدیث حسن صحیح اس سے قبل کی روایت جو شوافع حضرات کا مستدل ہے اس کو امام ترمذیؒ نے "حسن" اور حدیث باب جو احناف کا مستدل ہے کو "حسن صحیح" قرار دیتے ہیں اور واقعہ بھی یہی ہے کہ حسن صحیح کو بہر صورت "حسن" پر ترجیح حاصل ہے۔

باب۲۷ ما جاء انہ یاخذ لراسہ ماء جدیدا۔

مسح اور ماء جدید مسح راس کے لئے ماء جدید لینا شوافع کے نزدیک شرط صحتِ وضو ہے لہٰذا اگر کسی نے ہاتھ دھونے کے بعد ان کے بچے ہوئے پانی سے مسح راس کر لیا تو اس کا وضو صحیح نہیں۔

حنفیہ حضرات کے نزدیک وضو صحیح ہے تاہم افضل یہ ہے کہ مسح راس کے لئے جدید پانی لیا جائے۔

بظاہر حدیثِ باب وانہ مسح راسہ بماء غیر فضل یدیہ شوافع حضرات کی مؤید ہے اور یہی حدیث ان کا مستدل بھی ہے۔

حدیثِ باب سے احناف کا جواب حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ حدیث باب سے شوافع حضرات کا مسح راس کے لئے ماء جدید لینے کو شرط صحت وضو قرار دینے کا استدلال درست نہیں کیونکہ اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی ایک وضو میں مسح راس کے لئے جدید پانی بھی لیا تھا۔ جس کے احناف بھی قائل ہیں اور کہتے بھی یہی ہیں کہ مسح راس کے لئے ماء جدید لینا افضل ہے لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ایک فعل سے یہ قانون اور کلیہ بنانا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ کہ پوری امت کے لئے یہ ضروری قرار دیا جائے کہ ہر وضو میں مسح راس کے لئے ماء جدید لینا ضروری ہے یہ حکم کلی اور ایک عام قانون تب بنتا جب قولًا بھی آپؐ نے یہ فرمایا ہوتا کہ "تمسحوا الراس بماء غیر فضل یدیکم"

لہ والانصاف ان احادیث الثلاث لم تبلغ الی درجۃ الاعتبار حتی یلزم التمسک بھا لما فیھا من الزیادۃ فالوقوف علی ما صح من الاحادیث الثابتۃ فی الصحیحین وغیرھما من حدیث عثمان وعبد اللہ بن زید وغیرھما ھو المتعین لاسیما بعد تقییدہ فی تلک الروایات السابقۃ بالمرۃ الواحدۃ وحدیث من زاد علی ھذا فقد اساء وظلم الذی صححہ ابن خزیمۃ وغیرہ قاض بالمنع من الزیادۃ علی الوضوء الخ۔ نیل الاوطار ج ۱ ص ۱۵۵ ۱۲

عبد اللہ بن زید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ وانہ مسح راسہ بماء غیر فضل یدیہ ورواية عمرو والحارث عن حبان اصح لانہ قد روی من غیر وجہ ھذا الحدیث عن عبد اللہ بن زید وغیرہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخذ لراسہ ماء جدیدا والعمل علی ھذا عند اکثر اھل العلم رأوا ان یاخذ لراسہ ماء جدیدا

جب کہ حدیث باب تو قضیہ مطلقہ عامہ ہے جو حکم کل کو مستلزم نہیں۔

حنفیہ حضرات حبان عن واسع عن ابیہ عن عبد اللہ بن زید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضاء وانہ مسح راسہ بماء غیر من فضل یدیہ سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیگے ہوئے ہاتھوں کے ساتھ مسح راس فرمایا اور ماء جدید نہیں لیا[1]۔

مگر اس روایت کی سند میں ابن لہیعہ کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ابن لہیعہ ضعیف سہی تاہم اس روایت سے اتنی بات تو معلوم ہو گئی ہے کہ حضور اقدس صلی علیہ وسلم نے اپنے ایک وضوء میں مسح راس کے لئے ماء جدید نہیں لیا تھا اور ہاتھوں کی بچی ہوئی نمی سے مسح فرمایا۔ تو ہر دو روایات سے یہ ثابت ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اوقات وضو کے لئے ماء جدید لیا بھی ہے اور نہیں بھی لیا اور یہ بھی ثابت ہوا کہ لینا بھی جائز ہے اور نہ لینا بھی اس کے علاوہ ابوداؤد کی روایت عن الربیع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح براسہ من فضل ماء کان فی یدہ[2] سے حبان کی روایت کی تائید ہو جاتی ہے[3] جس میں صراحتاً یہ مذکور ہے کہ آپ نے اس زائد پانی کے ساتھ مسح کیا جو غسل یدین سے بچ کر رہ گیا تھا اور یہ پانی زائد اس لئے ہے کہ ہاتھوں پر رطوبت کی صورت میں محفوظ رہا اور مستعمل نہ ہوا[4]۔ اگر یہ پانی زائد نہ ہوتا تو بہہ جاتا اور غسل یدین میں مستعمل ہو جاتا۔

منشاء اختلاف مسئلہ زیر بحث میں اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ احناف کے نزدیک جب تک پانی کی نمی عضو مغسولہ سے منفک نہ ہو جائے اس وقت تک وہ مستعمل نہیں کہلائی جا سکتی۔ وجہ یہ ہے کہ مسح راس امرار ید المبتلہ کو کہتے ہیں لہذا جب بھی ید مبتلہ بالماء کا امرار سر پر متحقق ہوگا تو مسح بھی متحقق ہو جائے گا۔ کیونکہ ہاتھ کی یہ تری مستعمل نہیں جس پانی سے ہاتھ دھویا تھا اور ہاتھ کے دھونے میں جو پانی استعمال ہوا تھا وہ تو بہہ چکا ہے۔

اور جو نمی ہاتھوں پر رہ گئی وہ نہ تو متقاطر ہے اور نہ ہی منفک لہذا یہ پانی مستعمل نہیں اور مسح کا تحقق بھی ایسے ماء سے ہوا جو مستعمل نہیں ہے[5]۔ اگر ہاتھ سے پانی کو چھو لینے سے عضو مغسول کے ساتھ اتصال سے بھی پانی کو مستعمل کہہ دیا جائے تو طہارت حاصل کرنا ہی ناممکن ہو جائے۔

جب کہ شوافع حضرات انفصال سے قبل بھی اس تری کو مستعمل کہتے ہیں

لطیفہ۔ ماء مستعمل حنفیہ حضرات کے نزدیک طاہر ہے طہور نہیں جب کہ شوافع اس کو طاہر بھی کہتے ہیں اور طہور بھی لہذا اچھا ہے تو یہ

---

[1] قال ابن القیم فی زاد المعاد ولم یثبت عنہ انہ اخذ لهما ماء جدیداً۔ زاد المعاد ج ۱ ص ۴۹ [2] ابوداؤد ص ۱۷ ج ۱ باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ [3] دارقطنی نے ربیع بنت معوذ کی دو روایات نقل کی ہیں (۱) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضا و مسح راسہ ببلل یدیہ الحدیث۔ (۲) قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یاتینا فیتوضا فمسح راسہ بماء فضل فی یدیہ من الماء الحدیث سنن دارمی ج ۱ ص ۳۲ باب المسح بفضل الیدین۔ [4] قال ابن قدامۃ فی المغنی روی ان علی وابن عمر وابی امامۃ فیمن نسی مسح راسہ اذا وجد بللاً فی لحیتہ اجزاہ ان المسح راسہ بذلک البلل (کوکب ج ۱ ص ۳۸) [5] ولو مسح راسہ ثم مسح خفیہ ببلۃ یقیت بعد المسح لا یجوز مسحہ علی الخف لان البلۃ الباقیۃ بعد المسح مستعملۃ لان المستعمل فیہ ما اصاب الممسوح انتہی (الکوکب الدری ص ۳۸) ۱۲

باب مسح الاذنين ظاهرهما و باطنهما **حدثنا** هناد نا ابن ادريس عن ابن عجلان عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار **عن** ابن عباس ان النبی صلی اللّٰه علیه و سلم مسح براسه و اذنیه ظاهرهما و باطنهما **وفی الباب** عن الرُّبیع **قال** ابوعیسٰی حدیث ابن عباس حدیث حسن صحیح و العمل علی هذا عند اکثر اهل العلم یرون مسح الاذنین ظهورهما و بطونهما

تھا کہ غسل یدین سے بقیہ نمی جو عند الشافعیہ ماء مستعمل ہے اور ماء مستعمل ان کے نزدیک طہور بھی ہے سے مسح راس متحقق ہو جاتا مگر وہ اس کے قائل نہیں[1] جب کہ احناف غسلِ یدین کی نمی سے مسح راس کے جواز کے قائل ہیں۔ مگر یاد رہے کہ یہاں یدین کی نمی ماء مستعمل نہیں۔

باب۲۹ مسح الاذنین ظاهرهما و باطنهما۔ اذنین کی تین مختلف حیثیتوں کے پیش نظر ان کے وظیفہ میں بھی اختلاف ہے کہ آیا اذنین کا وظیفہ غسل ہے یا مسح؟۔

مسح الاذنین اور مذاہب آئمہ ۱۔ جمہور علماء کرام آئمہ اربعہ اور تمام محدثین کے نزدیک وضو میں اذنین کا وظیفہ مسح ہے امام ترمذیؒ نے بھی ان کی تائید میں اس باب کا انعقاد کیا ہے۔

۲۔ امام زہریؒ اور داؤد ظاہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اذنین کا وظیفہ غسل ہے

۳۔ امام شعبیؒ اور امام حسن بن صالح فرماتے ہیں ظاہر اذنین کا وظیفہ غسل اور باطن اذنین کا مسح ہے[2]

۴۔ امام اسحاق فرماتے ہیں کہ جب وجہ کا غسل کیا جائے تو اس وقت ظاہر اذنین کا مسح کیا جائے اور مسح راس کے وقت باطن اذنین کا مسح کیا جائے۔

دلائل داؤد ظاہریؒ نے اذنین میں مواجہت کی حیثیت کو ترجیح دی ہے چونکہ مواجہت وجہ اور اذنین دونوں سے ہوتی ہے اس لئے اذنین کا وظیفہ بھی وہی قرار دیا ہے جو وجہ کا ہے یعنی غسل اسلئے اذنین (خواہ ظاہر ہو یا باطن) کا وظیفہ بھی غسل ہے۔

امام شعبیؒ فرماتے ہیں چونکہ اذنین کی مواجہت ان کے ظاہر سے ہوتی ہے باطن سے نہیں۔ اس لئے ظاہر اذنین کا وظیفہ وہی ہونا چاہیئے جو وجہ کا ہے۔ یعنی غسل اور باطن کا وظیفہ مسح ہونا چاہیئے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذنین کی اپنی مستقل حیثیت ہے جو حسًا بھی ایک علیحدہ عضو ہے اور معنًا بھی، وجہ یہ ہے کہ اذنین کا اپنا ایک مستقل کام (سماع) ہے جو کسی دوسرے عضو سے انجام نہیں پاتا۔ اس لئے ان کا وظیفہ بھی مستقل ہونا چاہیئے۔ لہٰذا اس کا اعتبار کرتے ہوئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذنین کے لئے بھی نیا بار ماء جدید لے کر مسح کیا جائے۔

بہرحال جمہور علماء کرام کا مسلک یہ ہے کہ اذنین کا وظیفہ مسح ہے غسل نہیں امام ترمذیؒ نے یہ باب ان لوگوں کی تردید میں قائم کیا ہے جو کہتے ہیں کہ اذنین کا وظیفہ غسل ہے چنانچہ حدیثِ باب میں جمہور کا مسلک صراحتًا مذکور ہے اس کے علاوہ امام ترمذیؒ نے وفی الباب عن الربیع سے گذشتہ ابواب میں ربیع بنت معوذ کی دونوں مرویات کو اشارہ کر دیا ہے جن میں مسلک جمہور مسح الاذنین کی تصریح مذکور ہے قالت مسح راسہ۔۔۔ و اذنیہ مرۃ[3] اور مسح براسہ مرتین و باذنیہ کلیتھما ظھورھما و بطونھما[4]۔

---

[1] والعجب منھم جوزوا شرب الماء المستعمل من الماء ولتطھریہ ولم یجوزوا المسح بہ الکوکب ج ۱ ص ۲۷۔ [2] یہاں شیخ نے ازراہ تفنن و ظرافت فرمایا کہ گویا آدھا تیتر اور آدھا بٹیر والا معاملہ ہے۔ [3] باب ما جاء ان مسح الراس مرۃ ص ۲۴
[4] ترمذی باب انہ یبدأ بمؤخر الراس ص ۲۳

باب ماجاء ان الاذنین من الراس **حدثنا** قتیبۃ نا حماد بن زید عن سنان بن ربیعۃ **عن** شھر بن حوشب **عن** ابی امامۃ قال توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فغسل وجھہ ثلاثا ویدیہ ثلاثا ومسح براسہ وقال الاذنان من الراس **قال** ابوعیسٰی قال قتیبۃ قال حماد لا ادری

نیز گذشتہ ابواب میں حضرت عبداللہ بن زید کی روایت[1] کے علاوہ ابن ماجہ، نسائی ابوداؤد[2] میں بھی متعدد صحابہ کرام سے مسح راس پر کثرت سے روایات منقول ہیں جو جمہور کا مستدل ہیں۔

کیفیت مسح امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھوں کی ہتھیلیوں اور تین انگل کے ساتھ سر کا استیعاب کیا جائے اور سبابتین کے ساتھ[3] اذنین کے باطن کا مسح کیا جائے اور ابہامین کے ساتھ اذنین کے ظاہر کا۔

باب۲۹ ماجاء ان الاذنین من الراس ۔ فغسل وجھہ ثلثا نحو کی کتب میں فا کا استعمال علی العموم تعقیب کے لئے ہوتا ہے لیکن احادیث میں فا اکثر تفصیل کے معنی پر مستعمل ہوتی ہے۔

المذاھب فی اخذ الماء الجدید فی مسح الاذنین یہ بات تو گذشتہ باب میں بھی عرض کردی گئی تھی کہ ائمہ اربعہ جمہور علماء اور تمام محدثین مسح راس کے قائل ہیں لیکن اختلاف اس امر میں ہے کہ مسح راس کے بعد مسح الاذنین کے لئے بھی ماء جدید لینا ضروری ہے یا مسح راس کے لئے[4] لئے ہوئے پانی سے مسح الاذنین کا وظیفہ بھی ادا ہو جاتا ہے۔ شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ مسح اذنین کیلئے لئے بھی ماء جدید لینا ضروری ہے[5]۔ جب کہ حنفیہ حضرات کے نزدیک سر کے بچے ہوئے پانی سے اذنین کا مسح کرنا مسنون ہے احناف کا مسلک احادیث کے مطابق ہے۔ ترجمۃ الباب اور حدیث باب بھی احناف کے مسلک کے مؤید ہیں جن میں "الاذنان من الراس" کی تصریح مذکور ہے مراد یہ ہے کہ اذنین بھی راس کے وظیفہ میں شامل ہیں یعنی مسح کا جو حکم راس کے لئے ہے وہی حکم اذنین کے لئے بھی ہے[6]۔

بحث الاذنان من الراس راوی نے اس حدیث میں ومسح براسہ کے بعد مسح الاذنین کا ذکر نہیں کیا حالانکہ صحابہ نے تو آنحضرت کے وضو کی ہر ادا اور رادائی سے ادنیٰ امر کو محفوظ کر لیا ہے وجہ یہ ہے کہ اذنین راس میں داخل ہیں۔ اور راس کا جزء ہیں جب راس کا مسح کیا جائے تو لامحالہ یہ بھی ضروری ہے کہ اذنین کا مسح بھی کیا جائے راوی نے اس

---

[1] ترمذی باب ماجاء فی مسح الراس انہ یبدأ بمقدم الراس الی موخرہ ص۲۴ [2] ابن ماجہ باب ثواب الطھور ج۱ ص۲۲ نسائی ج باب صفۃ مسح الراس ج۱ ص۱۴ ۔ ابوداؤد ج۱ ص۱۶ باب صفۃ وضوالنبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کے علاوہ علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں کثیر احادیث نقل کردی ہیں جن میں مسح راس کا ذکر آیا ہے۔ [3] فذکر فی المحیط انہ یضع من کل واحدۃ من یدیہ ثلث اصابع علی مقدم راسہ سوی الابھام والسبابۃ ویجافی بین کفیہ ویمدھما الی القفا ثم یضع کفیہ علی مؤخر راسہ ویمدھما الی مقدمہ ثم یمسح ظاھر کل اذن بکل ابھام وباطنہ بمسبحتہ السعایہ ج۱ ص۱۳۲ ۔ [4] عبداللہ بن عباس سے مرفوعاً منقول ہے کہ مسح براسہ واذنیہ باطنھما بالسباحتین وظاھرھما بابھامیہ الحدیث ۔ سنن نسائی ص۱۴ ۱۲ [5] امام مالکؒ بھی تجدید ماء کو مسنون قرار دیتے ہیں جیسے کہ ابن رشدؒ نے تصریح کی ہے کہ ومسح الاذنین مع تجدید الماء لھما والمنصوص لمالک انھما من الراس والسنۃ فی تجدید الماء لھما۔ مقدمات ابن رشد ص۵۵ ج۔ [6] امام شافعیؒ حضرت انسؓ کی اس روایت " واخذ لصماخیہ فمسح صماخیہ جس کو معجم طبرانی نے نقل کیا ہے سے استدلال کرتے ہیں مگر حنفیہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جب ہاتھوں کی نمی بالکل ختم ہو جائے تو ایسی صورت میں ماء جدید کا لینا مسنون ہے (بحر الرائق ج۱ ص۲۸ ، السعایہ ج۱ ص۱۴۰) ۱۲

هذا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی امامۃ وفی الباب عن انس قال ابوعیسیٰ هذا حدیث لیس اسنادہ بذاک القائم والعمل علی هذا عند اکثر اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدهم ان الاذنین من الراس وبه یقول

مسئلہ کی مزید وضاحت اور تائید کی خاطر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کر دیا کہ "الاذنان من الراس" دراصل بحث اس میں ہے کہ "الاذنان من الراس" سے شارع علیہ السلام کا مقصد کیا ہے؟۔

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ آپ کا مقصد بیان خلقت ہے یعنی الاذنان مخلوقتان من الراس اور مراد یہ ہے کہ کان، سر کے ڈھانچہ میں شامل اس کا ایک حصہ اور خلقی طور پر سر کے اجزاء ہیں۔

کانوں کی بناوٹ یعنی سر کے اندر سے دو ہڈیاں ایک دماغ کے ایک جانب سے اور دوسری دوسرے جانب سے باہر کو نکلی ہوئی ہیں دونوں ہڈیاں سخت نہیں بلکہ نرم ہیں اگر سخت ہوتیں تو تکلیف ہوتی اور رات کا سونا تک مشکل ہو جاتا پھر ان ہڈیوں کے اوپر جلد چڑھا دی گئی ہے تاکہ بھدی معلوم نہ ہوں جب ہم ایک دوسرے سے بات کرتے ہیں تو ہوا متکیف ہو کر کانوں کے بیرونی حصہ میں جو پیالہ کی طرح ہے سمٹ لیتی ہے پھر یہ حصے اسے پردوں اور قوت مدرکہ کے سپرد کر دیتے ہیں۔ وہ بات سمجھ لی جاتی ہے۔ بہرحال کانوں کی اس وضع اور ہیئت و بناوٹ میں خدا تعالیٰ کی عظیم قدرت اور اس کی سینکڑوں حکمتیں کارفرما ہیں۔

حنفیہ حضرات کا مسلک اور شوافع کا جواب حنفیہ حضرات فرماتے ہیں کہ شارع علیہ السلام کی احادیث کا مقصد اور بیان کی غرض احکامات شرعیہ کی وضاحت ہے خلقی اور تکوینی اور ان سے متعلق بیان بعثت نبوی کی غرض نہیں جو سائنس اور علم تشریح الابدان موضوع ہوتے ہیں۔ اور اگر احادیث میں کہیں کہیں تکوینیات اور خلقی مباحث سے متعلق کوئی بات آبھی گئی ہے تو وہ یا تو کسی حکم شرعی کے لئے تمہید ہے یا دلیل اور یا پھر وہ اس کے لئے موقوف علیہ کا درجہ رکھتی ہے تو دراصل اذن کی دو حیثیتیں ہیں ایک ظاہر اور ایک باطن۔ اگر ظاہر اذن کو دیکھا جائے تو حسًا وہ ایک علیحدہ عضو محسوس ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ کان سر ہی سے نکلے ہوئے ہیں جو ایک حسی اور بدیہی امر ہے لہٰذا شارع علیہ السلام کا مقصد بھی اگر اس تخلیق کو بیان کرنا ہے تو اس میں کون سا نیا اور جدید فائدہ ہے جس سے شارع علیہ السلام امت کو آگاہ فرمانا چاہتے ہیں۔

ایک لطیف استدلال اگر معنوی اعتبار سے اذن کی حیثیت پر غور کیا جائے تب بھی وہ ایک مستقل عضو کی حیثیت رکھتا ہے ترمذی جلد ثانی میں دیات وغیرہ کی بحث میں تفصیل دیکھ لی جائے۔ دیات وغیرہ کے قانون کے مطابق اذن ایک عضو مستقل ہے راس سے نہیں، وجہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کا کان کاٹ دیا تو کان کے بدلے کان کاٹا جائے گا۔ الاذن بالاذن (الآیۃ) چونکہ معنوی اعتبار سے یہ احتمال تھا کہ لوگ کان کو ایک مستقل عضو سمجھ کر اس کے لئے مستقل وظیفہ کی بھی سوچیں گے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم شرعی بیان فرمایا ہے "الاذنان من الراس" مراد یہ ہے کہ کان کا وظیفہ بھی سر کے وظیفہ کا جزء ہے اس لئے کان اور سر دونوں اس وظیفہ میں برابر ہیں۔

ایک منطقی توجیہ اور اگر بالفرض شوافع حضرات کی بات تسلیم کر لی جائے اور حدیث باب کو بیان خلقت پر حمل

کر بھی لیا جائے تب بھی یہ حدیث احناف کی مؤید ہے۔ جب کبریٰ یہ ہے کہ اذنین راس سے ہیں اور تخلیقی طور پر اس کا جزء ہیں تو صغریٰ ظاہر ہے کہ جب تمام راس کا مسح کیا جائے تو لامحالہ اذنین (جو جزء راس ہیں) بھی راس کے ضمن میں راس کے پانی سے مسح کئے جائیں۔ جب ناصیہ، قذال اور فودان کے لئے ماء جدید ضروری نہیں اور وجہ یہ ہے کہ وہ راس کے اجزاء ہیں تو اذنین کے لئے بھی ماء جدید کا لینا ضروری نہیں کیونکہ وہ بھی تو تخلیقی طور پر راس کے اجزاء سے ہیں (جیسا کہ شوافع حضرات کہتے ہیں)

ایک اور توجیہ کا جواب | حضرات شوافع اس سے جواب دیتے ہیں کہ "الاذنان من جنس الراس" یعنی جس طرح مسح راس کیلئے ماء جدید لیا جاتا ہے (جو شوافع کے ہاں شرطِ صحت وضوء ہے) اسی طرح کانوں کا بھی یہی حکم ہے کہ ان کا بھی مسح کیا جائے اور ان کے مسح کے لئے بھی جدید پانی لیا جائے۔ مگر یہ توجیہ اس لئے صحیح نہیں کہ عام طور عربی محاورہ میں جب دو ایسی چیزوں کا ایک ساتھ ذکر کیا جائے جن کا کسی ایک حکم میں اشتراک ہو تو وہاں کلمہ "من" کا لانا جائز نہیں مثلاً وجہ اور رجلین، وجہ اور یدین، یدین و رجلین کا ایک حکم (یعنی غسل) میں اشتراک ہے تو الرجلان من الوجہ، یا الوجہ من الرجلان، یا الرجلان من الیدین کہنا صحیح نہیں وجہ یہ ہے کہ مِن جزئیت کے لئے آتا ہے اور اگر شیئین میں حقیقتاً جزئیت نہ بھی ہو تب بھی لفظ من جزئیت کا موہم ضرور ہے اس لئے محاورہ کے اعتبار سے ایسی عبارتیں صحیح نہیں

ہر تاویل بھی صحیح نہیں ہوتی | بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ تاویل تو کر لی جاتی ہے جو کسی حد تک صحیح بھی ہوتی ہے مگر ذہن اور عقل اس کو تاویل ہی سمجھتے ہیں اور تاویل کی تعبیر کو تسلیم نہیں کرتے۔

ایک نواب صاحب تھے جو بڑے امیر اور صاحب ثروت تھے مگر نجی محفل اور عام گفتگو میں ان سے کچھ باتیں ایسی بھی ہو جایا کرتی تھیں جن کو سامعین کے اذہان قبول نہیں کر سکتے تھے تو نواب صاحب کے ایک زیرک مصاحب تھے وہ فوراً بادشاہ کی غلط اور خلاف واقعہ بات کی ایسی تاویل کرتے کہ وہ بات خلاف واقعہ ہونے کے باوجود موقع اور محل کے مناسب ہو جاتی تھی۔ ایک روز نواب صاحب نے کہا کہ میں نے ایک روز شکار میں جب ہرنی کے پاؤں میں گولی ماری تو ضرب اتنی کاری لگی کہ گولی اس کے سر سے ہو کر دم کی جانب باہر نکل گئی تو جس نے بھی سنا ہنس دیا مگر دانا مصاحب نے فوراً تاویل کر دی اور کہا کہ یہ ہنسنے کی بات نہیں ہے نواب صاحب ٹھیک کہہ رہے ہیں واقعہ یہ تھا کہ ہرنی کے سر میں کھجلی تھی جس کو اپنے پاؤں کے کھر سے کھجلا رہی تھی چونکہ ہرنی کا پاؤں سر پہ تھا لہذا جب اس کو نشانہ بنایا گیا تو گولی اس کے پار ہو کر سر سے بھی گزر گئی لہذا نواب صاحب کے فرمان میں کوئی اچنبا نہیں جو کچھ فرما رہے ہیں درست ہے۔

بہرحال زیر بحث حدیث میں بھی جب ہم دیکھتے ہیں تو یہاں نہ تو لفظ مثل ہے اور نہ لفظ جنس۔ بلکہ لفظ من استعمال ہوا ہے جو تبعیض کے لئے آتا ہے اگر شوافع کی تاویل تسلیم کر لی جائے تو اس کی حیثیت وہی رہ جاتی ہے جو "الوجہ من الرجلین" کی ہے جیسے وہ صحیح نہیں اسی طرح اس کی صحت بھی مخدوش ہے۔

لا ادری ھذا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ بظاہر امام ترمذیؒ یہاں سے حدیث باب کو (جو حنفیہ کا مستدل ہے) ضعیف ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں لہذا حضرت حماد بن زیدؒ جو اس حدیث کے راوی ہیں کا یہ قول نقل کر دیا کہ

لا ادری اور اس کی صحیح توجیہ | لا ادری ھذا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی امامۃ حضرت حماد فرماتے ہیں کہ مجھے یہ علم نہیں کہ الاذنان من الراس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے یا ابی امامہ کا۔ لہذا حضرات حنفیہ کا یہ مستدل بوجہ احتمالِ قولِ ابی امامہ ہونے کے موقوف ہے اور اگر موقوف نہیں تب بھی اس کا مرفوع ہونا مشکوک ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی شئی کا عدم علم اس کے عدم وجود کو مستلزم نہیں۔ مثلاً جب کسی نے پوچھا کہ زید آیا ہے اور

جواب دیا گیا کہ مجھے علم نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقعۃً بھی زبدنہ آیا ہو۔

تو حماد نے یہ کب کہا ہے کہ ادری انہ من قول ابی امامۃ بلکہ اس نے تو اس مسئلہ میں اپنی لاعلمی کا اظہار کیا ہے تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ جب حماد کہے لا ادری الخ تو اس سے مراد یہ ہو کہ واقعۃً بھی یہ قول ابی امامہ کا ہو اور حدیث موقوف ہو

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث ابن ماجہ[1] میں حضرت عبداللہ بن زید، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو امامہ سے بھی منقول ہے جس میں صراحتًا مذکور ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذنان من الراس ایک طرف حضرت ابو ہریرہ، عبداللہ بن زید اور حضرت ابو امامہ کا "ادری" ہے اور دوسری طرف حضرت حماد کی "لا ادری" تو ترجیح یقینًا "ادری" کو حاصل ہے جب تین صحابہ حدیث کے اس جملہ کو مرفوع نقل کر دیں تو حضرت حماد کے شبہ ظاہر کرنے سے اس کی مرفوعیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا[2]۔

ابو داؤد کی ایک روایت ۳۔ ابو داؤد میں[3] یہ روایت منقول ہے حدثنا مسدد وقتیبۃ عن حماد بن زید عن سنان ابن ربیعۃ عن شھر بن حوشب عن ابی امامۃ ذکر وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح الماقین قال وقال الاذنان من الراس الحدیث۔

قال وقال الاذنان من الراس فقہی مسئلہ کا بیان نہیں بلکہ قال وقال کے ضمائر کے مرجع کا مسئلہ ہے جس کی دو صورتیں ہیں (۱) پہلے "قال" کی ضمیر اگر ابو امامہ کو راجع کی جائے تو دوسرے "قال" کی ضمیر کا مرجع حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یا اس پہلے قال کی ضمیر شہر بن حوشب اور دوسرے قال کی ضمیر کا مرجع ابو امامہ ہیں۔

یہاں یہ دو احتمالات ہیں اور عربی کے ضمائر میں علی العموم ایسے احتمالات ہوا ہی کرتے ہیں[4]۔

بہر حال یہاں ارجاع ضمیر میں احتمالات ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ان محتملات میں کونسی بات صحیح ہے تو حماد نے کہہ دیا لا ادری الخ۔ لہٰذا ان کے عدم علم (لا ادری) سے عدم شئی (کہ حدیث مرفوع نہیں) لازم نہیں آتا۔

اصول حدیث کا ایک قاعدہ (۴) شرح نخبہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ جب ایک ایسا صحابی جو اسرائیلیات کا آخذ نہ ہو کسی مسئلہ کا حکم بیان کر دے بشرطیکہ اس کا تعلق قیاسی امور سے نہ ہو تو اس صحابی کا قول مرفوع کے حکم میں ہے جس کے شوافع بھی قائل ہیں[5]۔ بعض لوگ ایسے بھی تھے جو تورات، زبور، انجیل وغیرہ یعنی اسرائیلیات سے اخذ کر لیا کرتے تھے اور بہت سے صحابہؓ ایسے بھی ہیں جنہوں نے عمر بھر اسرائیلیات کو چھوا تک نہیں تو حضرت ابو امامہ کا تعلق بھی ایسے صحابہ سے ہے جو زندگی بھر ان سے مجتنب رہے نیز یہ مسئلہ بھی ایسا ہے جس کا قیاس سے کوئی تعلق نہیں اس اصول سے

---

[1] ابن ماجہ ص۳۵ ج۲ [2] حافظ زیلعی نے نصب الرایہ میں اس مسئلہ پر مفصل بحث کی ہے۔ اور حدیث کو آٹھ صحابہ سے نقل کیا ہے اس کے بعد چار احادیث ایسی لائے ہیں جو آنحضرتؐ کے فعل اور عام معمول پر دلالت کرتے ہیں ج ۱ ص۱۸ تا ۱۹، ۱۲ [3] ابو داؤد ج ۱ ص۱۸، ۱۲ [4] لطیفہ۔ ایک استاد نے سبق پڑھاتے ہوئے طلباء سے کہہ دیا کہ ضرب فعل ماضی ہے جس کے اندر ہو کی ضمیر مستتر ہے کسی طالب علم نے اصرار کیا کہ حضرت دکھاؤ استاد نے فرمایا میں کیسے دکھلا سکتا ہوں ضمیر مستتر ہے کہ طالب علم نے چاقو لیا اور ضرب کو بیچ سے کاٹ ڈالا اتفاقًا اس کے دوسرے جانب ہو لکھا ہوا تھا خوش ہو گیا کہ ضمیر مستتر نکل آئی دمنہ ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲

[5] قال السیوطی فی تدریب الراوی من المرفوع ایضا ماجاء عن الصحابی و مثلہ لا یقال من قبل الرأی ولا مجال للاجتہاد فیہ فیحمل علی السماع " نقل ذالک العراقی واشار الی تخصیصہ بصحابی لم یاخذ عن اھل الکتاب اھ" تدریب الراوی ص۱۱۴ ۱۲۔

سفیان الثوری وابن المبارك واحمد واسحاق وقال بعض اهل العلم ما اقبل من الاذنین فمن الوجه وما ادبر فمن الراس قال اسحاق واختار ان یمسح مقدمهما مع وجهه ومؤخرهما مع راسه

پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ اگر بالفرض "الاذنان من الراس" حضرت ابوامامہ کا قول ہو تب بھی وہ حکماً مرفوع حدیث سے کسی طرح بھی کم نہیں۔

نسائی کی روایات سے استدلال اس کے علاوہ حنفیہ حضرات مسح اذنین کا مسح راس کے تابع ہونے پر نسائی کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں تفصیل سے مذکور ہے کہ وضو سے اعضاء کے گناہ جھڑ جاتے ہیں اذا توضأ العبد المسلم الی خرجت الخطایا من راسہ حتی تخرج من اذنیہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسح راس سے اذنین کے خطایا بھی بہہ جاتے ہیں جیسے خروج خطایا میں دونوں کا حکم ایک ہے اس طرح مسح میں بھی دونوں کا حکم ایک ہے اور جس طرح اشفار داخل وجہ ہیں اظفار داخل یدین ہیں جس پر سب کا اتفاق ہے اسی طرح اذنین بھی شریعت کے حکم کے مطابق داخل راس ہیں اس کے علاوہ خود امام نسائی نے اپنی سنن میں "الاذنان من الراس" پر ترجمۃ الباب قائم کیا ہے[۳]۔

ایک اور اشکال کا جواب اس پر ایک اور اشکال پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ ہے کہ اگر اذنین راس کا جزء ہیں اس لئے مسح الراس کے ضمن میں بمقتضائے حدیث "الاذنان من الراس" اذنین کا بھی مسح کیا جاتا ہے تو پھر اگر صرف اذنین کا مسح کر لیا جائے تو اسے بھی مسح راس کے قائم مقام اور کافی ہونا چاہیئے جیسے کہ قذال اور ناصیہ کے مسح سے مسح راس کا وظیفہ ادا ہو جاتا ہے کیونکہ وہ راس کے اجزاء ہیں۔

جواب یہ ہے کہ اذنین راس سے ہیں اور راس کا جزء ہیں اس میں کوئی شک نہیں لیکن ان کا ثبوت خبر واحد سے ہے جب کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی اس لئے اذنین کے مسح سے فرض ادا نہیں ہوتا جس کی نظیر یہ ہے کہ حطیم کعبہ کا جزء ہے لیکن اگر کوئی شخص صرف حطیم کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے تو صحیح نہیں وجہ یہ ہے کہ جس طرح کعبہ تواتر سے ثابت ہے اسی طرح "حکم التوجہ الیھا" بھی تواتر سے ثابت ہے جب کہ حطیم کا ثبوت خبر واحد سے ہے اور کعبہ سے بھی حسًا الگ ہے اس کے علاوہ حطیم میں عدم جزئیت کعبہ کا احتمال بھی ہے اس لئے "التوجہ فی الصلوٰۃ الی الحطیم فقط" جائز نہیں ہے بعینہ اسی طرح چونکہ مسح راس کتاب اللہ "وامسحوا بروسکم" سے ثابت ہے جو قطعی ہے" اور "الاذنان من الراس" خبر واحد ہے جس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی بخلاف مسح راس کے کہ وہ کتاب اللہ سے ثابت ہے اور فرض ہے لہٰذا مسح راس کے قائم مقام "فقط مسح الاذنین" کو جائز قرار دینا درست نہیں۔

امام ترمذیؒ کی ایک اصطلاح قال ابوعیسیٰ ھذا حدیث لیس اسنادہ بذاك القائم امام ترمذیؒ کی اس تصریح سے بھی احناف پر ضعف حدیث کا اعتراض کیا جاتا ہے۔ کہ اس کی سند میں ایک راوی شہر بن حوشب ہے جو ضعیف ہے مگر حقیقت یہ ہے "لیس اسنادہ بذاك القائم" کے حکم سے حدیث اس درجہ کی ضعیف نہیں ہو جاتی جس درجہ کی معترضین سمجھ رہے ہیں بلکہ یہ ایک اصطلاح ہے[۵] جس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اعلیٰ اور آخری درجہ کی معیاری قوی حدیث نہیں

---

[۱] الموطا ص۱۵ باب جامع الوضوء نسائی ج۱ ص۱۴ باب صفت مسح الراس ۱۲ [۲] نسائی ج۱ ص۲۹ ۱۲۔ [۳] قولہ اسنادہ لیس بذاك ای بالقوی قال الطیبی المشار الیہ۔ بذاك مافی ذھن من یعتنی بعلم الحدیث و یعتمد بالاسناد القوی انتہی رمفہ منہ تحفہ ص۱۹۶) ۱۲

باب فی تخلیل الاصابع **حدثنا** قتیبۃ وھناد قالا نا وکیع عن سفیان عن ابی ھاشم عن عاصم بن لقیط بن صبرۃ عن ابیہ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأت فخلل الاصابع وفی الباب عن ابن عباس والمستورد وابی ایوب **قال** ابو عیسٰی ھذا حدیث حسن صحیح والعمل علی ھذا عند اھل العلم انہ یخلل اصابع رجلیہ فی الوضوء وبہ یقول احمد واسحاق وقال اسحاق یخلل اصابع یدیہ ورجلیہ وابو ھاشم اسمہ اسمٰعیل بن کثیر **حدثنا** ابراھیم بن سعید قال ثنا سعد بن عبد الحمید بن جعفر قال ثنا عبد الرحمٰن

ہے بلکہ قوت کے لحاظ سے آخری معیار سے قدرے کم ہے۔ باقی رہا شہر بن حوشبؒ کے ضعف کا اعتراض تو جواب یہ ہے کہ ابن ماجہ نے اس حدیث کو شہر بن حوشب کے بجائے دوسرے راوی سے نقل کیا ہے لہذا شہر بن حوشب کے ضعف کا اشکال بھی ختم ہو جاتا ہے۔

باب۳۱ فی تخلیل الاصابع۔ تخلیل الاصابع سے مراد اسباغ الوضوء ہے اور تخلیل کا حکم بھی اس لئے دیا گیا ہے کہ وضو علیٰ وجہ الاتم کیا جا سکے۔

اسباغ الوضوء کے تین درجات ہیں۔ فرض، سنت، مستحب، فرض یہ ہے کہ اعضاء وضو پر ایک مرتبہ پانی بہا دیا جائے اور اعضاء مغسولہ میں تھوڑی سی جگہ خشک نہ رہے اور اگر اصابع منضم ہیں کہ خلال کئے بغیر پانی نہیں پہنچتا تو خلال فرض ہے، سنت یہ ہے کہ ایک سے زائد مرتبہ اعضاء کو دھویا جائے اگر دو مرتبہ دھویا جائے تو سنت کامل اور اگر تین مرتبہ دھویا جائے تو سنت اکمل ہے۔

اور اسباغ المستحب یہ ہے کہ مافوق المفروض کو بھی دھویا جائے۔ جیسے حضرت ابو ہریرہؓ یدین کے ساتھ عضد کا کچھ حصہ اور رجلین کے ساتھ ساق کا کچھ حصہ بھی دھولیا کرتے تھے۔[۳]

بیان مذاہب بعض ظواہر اور غیر مقلدین تخلیل اصابع کو فرض قرار دیتے ہیں۔[۴] حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں فخلل اصابع بصیغہ امر ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔

امام شافعیؒ وامام مالکؒ تخلیل اصابع کو مستحب قرار دیتے ہیں۔[۵] جب کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اس میں تفصیل کرتے ہیں کہ اگر پاؤں کی انگلیاں ایسی منضم ہیں کہ ظن غالب ہے کہ پانی ان کے وسط کو نہیں پہنچتا تو پھر وضو کے وقت خلال کے ذریعہ پانی پہنچانا فرض ہے۔

---

[۱] ولکن شھر بن حوشب وثقہ احمد ویحیٰی والعجلی ویعقوب ابن ابی شیبۃ وسنان بن ربیعہ قال ابن القطان فی الوھم والایھام شھر بن حوشب ضعفہ قوم ووثقہ الآخرون وممن وثقہ ابن حنبل وابن معین وقال ابو زرعۃ لا باس بہ۔ (ملخصًا میزان الاعتدال ج ۲ ص۲۸۳) خود امام ترمذی نے باب اسم اللہ الاعظم ص۱۵۳ اور باب فضل فاطمہ ص۲۲۷ میں شہر بن حوشب کی روایت کردہ احادیث کی تحسین کی ہے اور ان کو حسن صحیح قرار دیا ہے (م) [۲] وھو ادخال الشیء فی خلال الشیء وھو وسطہ (تحفہ)

[۳] عن ابی ھریرۃؓ انہ توضأ فغسل وجھہ فاسبغ الوضوء ثم غسل یدہ الیمنیٰ حتیٰ اشرع فی العضد ثم غسل یدہ الیسریٰ حتی اشرع فی العضد ثم مسح راسہ ثم غسل رجلہ الیمنیٰ حتیٰ اشرع فی الساق ثم غسل رجلہ الیسریٰ حتیٰ اشرع فی الساق ثم قال ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ وقال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انتم الغر المحجلون یوم القیامۃ من اسباغ الوضوء فمن استطاع منکم فلیطل غرتہ وتحجیلہ رواہ مسلم (نیل الاوطار ج ۱ ص۱۴۸) [۴] ولا فرق بین امکان وصول الماء بدون تخلیل وعدمہ ولا بین اصابع الیدین والرجلین فالتقیید باصابع الرجلین او بعدم امکان وصول الماء لا دلیل علیہ، قاضی شوکانی نیل الاوطار ج ۱ ص۱۲۹ [۵] واما مستحباتہ... وتخلیل اصابع الیدین وتخلیل اصابع الرجلین وتخلیل اللحیۃ وقد قیل ان ذلک واجب فی الوضوء وعن مالک ولیس بصحیح اھ مقدمات ابن رشد ج ۱ ص۵۶ ۱۲

بن ابی الزناد عن موسیٰ بن عقبۃ عن صالح مولی التوأمۃ عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا توضأت فخلل اصابع یدیک ورجلیک قال ابوعیسی ھذا حدیث حسن غریب حدثنا قتیبۃ قال ثنا ابن لھیعۃ عن یزید بن عمرو عن ابی عبد الرحمن الحبلی عن المستورد بن شداد الفھری قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ دلک اصابع رجلیہ بخنصرہ قال ابوعیسی ھذا حدیث غریب لانعرفہ الا من حدیث ابن لھیعۃ

اور واقعہ بھی یہی ہے کہ رجلین کے اصابع یدین کے اصابع کی نسبت زیادہ منضم ہوتی ہیں اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ اصابع رجلین کے خلال کو موکد قرار دیا جائے جیسے امام احمد سے بھی یہی منقول ہے۔

اگر متوضی نے خلال کئے بغیر رجلین کا غسل کیا اور پھر اسے یہ ظن غالب رہا کہ اصابع رجلین کی درمیانی حصے خشک رہ گئے تو اس کا اعادہ ضروری ہے امام اعظم ابوحنیفہ کو جب یہ روایت پہنچی تو انہوں نے احتیاطاً کئی سالوں کی نمازیں واپس لوٹائیں اور خلال فرماتے رہے۔ اور اگر اصابع کشادہ ہیں اور پانی پہنچتا ہے تو پھر خلال سنت ہے۔ احناف اور جمہور علماء قائلین فرضیت کے استدلال سے جواب کرتے ہیں کہ حدیث باب میں امر استحباب کے لئے ہے اس لئے کہ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی۔ اور اس حمل علی الاستحباب کا قرینہ اسی باب کی دوسری روایت ہے " اذا توضأ دلک اصابع رجلیہ بخنصرہ اس حدیث میں دلک بھی مذکور ہے، جب کہ دلک بالاجماع فرض نہیں ہے۔ بلکہ مستحب ہے تو سب کہتے ہیں کہ جب دلک مستحب ہے تو لامحالہ جن روایات میں دلک کے بجائے خلال مذکور ہے تو وہ بھی مستحب ہے اصل فرض ایصال ماء ہے غیر مقلدین کا بھی یہی مسلک ہے حنفیہ حضرات بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر اصابع میں واقعۃً پانی کی رسائی ہوتی ہے تو خلال سنت ہے ورنہ فرض ہے گویا اصلاً فرض پانی پہنچانا ہے منضم اصابع کی صورت میں پانی کی رسائی خلال ہی کی صورت میں ہوسکتی ہے جمہور علماء یہ بھی فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے ناقلین صحابہ میں سے چند ایک ایسے ہیں جنہوں نے تخلیل اصابع کا ذکر کیا ہے اگر واقعۃً یہ واجب یا فرض ہوتا تو سب اس کی حکایت کرتے۔

یہاں یہ اشکال بھی درست نہیں کہ حنفیہ حضرات خبر واحد سے خلال کی فرضیت ثابت کرتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اصلاً "فاغسلوا وجوھکم (الآیۃ)" سے ایصال ماء کی فرضیت ثابت ہے جس کی صورت خلال ہی ہوسکتی ہے جب کہ خبر واحد سے اس قرآنی نص کے مفروض کی تفصیل ہوجاتی ہے نہ یہ کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت ہوتی ہے۔

کیفیت خلال جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے آپ نے بائیں ہاتھ کی خنصر سے رجلین کے اصابع کا دلک فرمایا۔ فقہاء کرام نے اس سے استنباط کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بائیں ہاتھ کی خنصر سے[1] رجلین کے اصابع کا خلال کیا جائے اس طرح کہ دائیں پاؤں کی خنصر سے شروع کرے کہ استحباب "تیامن" پر بھی عمل ہوجائے۔ اور بائیں پاؤں کی خنصر پر ختم کرے[2] رجلین کی نیچے کی جانب سے خنصر اندر کرکے یا اوپر کی جانب سے مسح کرنا دونوں صحیح ہیں۔ باقی رہا اصابع الیدین کا خلال تو اس میں تشبیک، تصفیق اور تطبیق تینوں طریقے منقول ہیں۔ اور جائز ہیں[3]۔

---

[1] لکونہا ادق الاصابع فھی بالتخلیل انسب (بحرالرائق ص۲۳ ج ا)۔

[2] صفتہ فی الرجلین ان یخلل بخنصر یدہ الیسری خنصر یدہ رجلہ الیمنی ویختم بخنصرہ رجلہ الیسری (فتح القدیر ج۱ ص۲۰)

[3] ولا اولی فی الیدین التشبیک۔ (فتاویٰ عالمگیری ج۱ الباب الاول فی الوضوء)

باب ماجاء ویل للاعقاب من النار حدثنا قتیبۃ قال ثنا عبد العزیز بن محمد عن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ھریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال

باب ۳۱ ماجاء ویل الاعقاب من النار

حدیث کا پس منظر یا اصل واقعہ

امام ترمذیؒ نے اس روایت میں اختصار کیا ہے لیکن بخاری ابو داؤد اور مسلم[1] میں یہ روایت تفصیل سے منقول ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایک سفر میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے پیچھے رہ گئے تھے اس زمانہ میں سفر قافلوں کی صورت میں ہوا کرتا تھا اور لوگ اونٹوں پر جایا کرتے تھے اس نوعیت کے سفر میں یہ ہوا کرتا ہے کہ کچھ لوگ آگے چلے جاتے ہیں اور کچھ پیچھے رہ جاتے ہیں۔ قافلہ کے رفقاء پھیلے ہوئے چلتے ہیں یہ قافلہ بھی بہر حال کچھ ایسا ہی پھیلا ہوا تھا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور ان کے بعض ساتھی آگے چل نکلے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ ہو کر قافلہ کے آخر میں تشریف لا رہے تھے حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اکثر نکل چکا تھا اور جو رہ گیا تھا وہ بھی اتنا تھا کہ جلدی سے وضو کر کے نماز پڑھی جا سکتی تھی اس لئے ہم نے عجلت سے کام لیا اور جلدی سے وضو کیا تاکہ نماز اپنے وقت میں ادا کی جا سکے مگر اس تعجیل میں بعض ساتھیوں کے اعقاب خشک رہ گئے اور جہاں پانی نہیں پہنچا تھا وہ جگہیں ظاہر نظر آ رہی تھیں۔ اتنے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے۔ جوں ہی آپؐ کی نظر خشک رہ جانے والی جگہوں پر پڑی تو بآواز بلند[2] ارشاد فرمایا ویل للاعقاب من النار۔

ویل لغوی معنی کے اعتبار سے ہلاکت اور مصیبت کو کہتے ہیں اور ویل جہنم کے ایک ایسے حصہ کا نام بھی ہے کہ جس کی شدید گرمی اور سخت عذاب سے باقی جہنم پناہ لیتی ہے[3]۔

اعقاب۔ عقب کی جمع ہے۔ عقب ایڑی کو کہتے ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے کہ عذاب تو اس شخص کو دیا جائے گا جس کے اعقاب خشک رہ گئے ہوں مگر حدیث میں اس شخص کے بجائے "اعقاب کے لئے ویل کی وعید مذکور ہے چاہیئے تھا کہ یہاں بھی صاحب اعقاب کا ذکر کیا جاتا۔ تو جواب یہ ہے کہ ویل للاعقاب من النار میں مجاز بالحذف ہے اور اصل عبارت یوں ہے" ویل لذوی الاعقاب من النار جیسے زیدٌ عدلٌ اصل میں زید ذو عدلٍ ہے۔

(۲) یا ذکر جزء ہے مراد کل ہے جیسے فقہ کی کتب میں رقبہ مذکور ہے اور مراد اس سے عبد ہے۔

(۳) یا یہ کہ جرم کا صدور سارے بدن سے نہیں ہوا بلکہ صرف ایک عضو (عقب) سے ہوا ہے لہٰذا جرم کی سزا بھی بالذات اسی عضو کو ملنی چاہیئے۔ جو اس گناہ کا ارتکاب کرنے والا ہے جیسے چور ہاتھ سے چوری کرتا ہے تو سزا بھی بالذات قطع ید کی صورت میں ہاتھ کو دی جاتی ہے پھر چونکہ یہ عضو ایک ذی عقل اور مکلف کا ہے اس لئے اسی ایک عضو کی سزا

---

[1] قال رجعنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مکۃ الی مدینۃ حتی اذا کنا بماء بالطریق تعجل قوم عند العصر فتوضؤا وھم عجال فانتھینا الیھم واعقابھم تلوح لم یمسھا الماء فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء۔ رواہ مسلم کتاب الطھارۃ ص ۱۲۵ باب وجوب غسل الرجلین بکمالھما۔ [2] عن عبد اللہ بن عمرو تخلف عنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفرۃ فادرکنا وقد ارھقتنا العصر فجعلنا نتوضأ و نمسح علی ارجلنا فنادی باعلیٰ صوتہ ویل للاعقاب من النار بخاری ج ۱ کتاب الطھارۃ ص ۲۸ باب غسل القدمین ۱۲ [3] ھو وادٍ فی جھنم لو سیرت فیہ الجبال لانماعت و لذابت حرہ کما رواہ الترمذی مرفوعًا و ابن المنذر موقوفًا علی ابن مسعود آہ (حاشیۃ الجمل)

ویل للاعقاب من النار وفی الباب عن عبداللہ بن عمرو وعائشۃ وجابر بن عبداللہ وعبداللہ

سے صاحب عضو بھی مبتلائے عذاب رہتا ہے۔

ترجمۃ الباب کا مقصد حدیث باب اس معنیٰ پر صریح نص ہے کہ وضو میں غسل رجلین کا استیعاب فرض ہے اور ایڑیاں خشک نہیں رہنی چاہئیں۔ امام ترمذیؒ نے بھی اسی غرض سے اس باب کا انعقاد کیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ وضو میں رجلین کا وظیفہ غسل ہے مسح نہیں۔

بیان مذاہب اور دلائل جمہور اہل سنت والجماعت کا مسلک بھی یہی ہے کہ متوضی (جب موزے پہنے ہوئے نہ ہو) کے لئے رجلین کا غسل ضروری ہے۔ اس کے مقابلہ میں دوسرا مسلک روافض کا ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل نہیں بلکہ مسح (بقدر ثلث اصابع) ہے۔ روافض کی ہر بات الٹی ہوتی ہے۔ کہتے ہیں کہ لبس خفین کی صورت میں غسل فرض ہے ان دو مشہور مذاہب کے علاوہ بھی بعض دوسرے اقوال منقول ہیں ابن جریر طبریؒ[1] اور ابو علی جبائی کہتے ہیں کہ غسل اور مسح دونوں میں تخییر ہے کسی ایک کے اختیار کر لینے سے فرض ادا ہو جاتا ہے بعض اہل ظواہر مسح اور غسل دونوں کا جمع کرنا واجب قرار دیتے ہیں اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ غسل کے ضمن میں مسح بھی متحقق ہو جاتا ہے مگر یہ اس لئے درست نہیں کہ غسل اور مسح میں منافات ہے غسل میں تقاطر ہونا ضروری ہے اور مسح میں عدم تقاطر یعنی غسل کے ضمن میں مسح بھی آجائے گا

ہر دو فریق قرآن مجید کی آیت "فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین" سے استدلال کرتے ہیں۔ اہل سنت والجماعت کی دلیل قرات منصوبہ (ارجلکم) ہے جو وجوھکم پر عطف ہے جیسے وجہ کا حکم غسل کا ہے اسی طرح ارجل کا حکم بھی غسل ہے۔ روافض کہتے ہیں کہ جس طرح ارجلکم (بالنصب) کی قرات متواتر ہے اسی طرح ارجلکم (بالجر) بھی متواتر ہے ارجلکم کا عطف رؤسکم پر ہے جب راس کا حکم مسح ہے تو رجلین کا حکم بھی مسح ہونا چاہیئے۔ یہ بات ملحوظ رہے کہ ارجل کی نصب اور جر ہر دو قرائتیں متواتر ہیں۔

روافض کے تاویلات اور فریقین ایک دوسرے کے استدلال میں تاویلات کرتے ہیں اہل تشیع کہتے ہیں کہ ارجلکم (بالجر) کی قرات "مسح" کے وظیفہ رجلین ہونے پر نص قطعی ہے کیونکہ اس صورت میں "ارجل" وامسحوا کے تحت ہیں اور رؤس پر عطف ہیں اور روافض کہتے ہیں کہ نصب کی قرات سے بھی غسل رجلین ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ارجل کا عطف محل رؤس پر ہے محل راس بوجہ مفعول ہونے کے منصوب ہے مگر "با" کی وجہ سے مجرور ہے اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ارجل مغسولات سے ہوتے تو مغسولات کے ذیل میں ذکر کئے جاتے۔ اور عبارت یوں ہوتی فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وارجلکم الی الکعبین وامسحوا برؤسکم۔ (الآیۃ)۔ چونکہ ارجل کو مغسولات کے تحت نہیں لایا گیا لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ رجل ممسوحات سے ہے اور اس کا وظیفہ مسح ہے غسل نہیں۔

جمہور کا مسلک اور وجوہ ترجیح جمہور اہل سنت رجلین کے وظیفہ (غسل) پر ارجلکم (بالنصب) کی قرات سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا عطف وجوھکم اور ایدیکم پر ہے۔ اس لئے اس کا وظیفہ بھی وہی ہے جو ان کا ہے یعنی غسل۔ چونکہ جمہور کا مسلک (کہ مسح علی الرجلین جائز نہیں غسل رجلین فرض ہے) احادیث و آیات قطعیہ سے ثابت ہے اس لئے جر والی قرات جو بظاہر جمہور کے مسلک کے خلاف معلوم ہوتی ہے جمہور کی طرف سے اس میں کئی توجیہات کی گئی ہیں جس سے آیت کی صحیح مراد بھی معلوم ہو جاتی ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ قرات بھی جمہور کے خلاف نہیں ہے۔

[1] مگر یاد رہے یہاں ابن جریر طبری سے مراد شیعہ ہیں مشہور صاحب تفسیر نہیں ہیں۔ (م)

بن الحارث و مُعَيقيب وخالد بن الوليد و شرجيل بن حسنة وعمرو بن العاص و يزيد بن ابی سفيان قال ابوعيسى حديث ابی هريرة حديث حسن صحيح و روى

جرِ جوار کی بحث | وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین میں چونکہ ارجل کا ماقبل مجرور ہے تو اس کے ساتھ اتصال اور پڑوس کی بنا پر تخفیف و تلفظ اور استعمال کے لئے ارجل کو بھی مجرور کر دیا گیا ہے جب کہ اس کا اپنا اصلی اعراب نصب ہے کلام عرب میں اس نوعیت کے اعراب کو جرِ جوار کہتے ہیں۔ تلفظ یا اعراب کے اس فرق سے نہ تو آیت کا معنیٰ بدلتا ہے اور نہ ہی اس کی مراد میں کوئی فرق آتا ہے جس کی نظیر قرآن میں بھی موجود ہے۔ عذاب یوم الیم (الاٰیۃ)۔ الیم عذاب کی صفت ہے چونکہ عذاب منصوب ہے لہٰذا چاہیئے تھا کہ الیم پر بھی نصب پڑھا جاتا۔ مگر الیم پہ یہ جر اس کے جوار یوم کی وجہ سے آئی ہے۔

عبدالرسول کا اعتراض | مگر عبدالرسول نے اعتراض کیا ہے کہ جرِ جوار وہاں آتی ہے جہاں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان حرف عطف نہ ہو عطف کی صورت میں جرِ جوار صحیح نہیں۔ بعض لوگوں نے اس اعتراض کی وجہ سے عبدالرسول کو شیعہ کہہ دیا ہے حالانکہ یہ بات عبدالرسول کی اپنی نہیں بلکہ انہوں نے امام رازیؒ سے نقل کی ہے[1]۔

جرِ جوار کے نظائر | جمہور اہل سنت کہتے ہیں جرِ جوار تب بھی آتی ہے جب معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے درمیان حرف عطف موجود ہو۔ شعراء عرب کے کلام میں کثرت سے اس کی مثالیں ملتی ہیں[2]۔ احادیث میں بھی اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں مثلاً ابوداؤد[3] کی ایک روایت میں "بماءٍ وطشتٍ" کے الفاظ مذکور ہیں اور طشتٍ پر جر اس کے جوار کی وجہ سے آئی ہے اس کے علاوہ قرآن مجید کی قراءت متواترہ میں بھی جرِ جوار آئی ہے ویطوف علیهم ولدان مخلدون باکواب واباریق وکاس من معین لایصدعون عنها ولا ینزفون وفاکهة مما یتخیرون ولحم طیر مما یشتهون وحورٍ عینٍ کامثال اللؤلؤ المکنون (الاٰیۃ) یہاں حورٍ عینٍ میں جرِ جوار ماننے بغیر آیت کی صحیح مراد واضح نہیں ہوسکتی بلکہ معنیٰ بگڑ جاتا ہے اس لئے کہ جرِ جوار نہ ماننے کی صورت میں حورٍ عینٍ کو لامحالہ اپنے ماقبل اکواب واباریق پر عطف ہی ماننا پڑے گا اور معنیٰ یہ ہوگا کہ ولدان اہل جنت کی خدمت کے لئے جہاں اکواب واباریق لئے پھریں گے وہاں وہ کشادہ آنکھوں والی حسین حوروں کو بھی لئے پھریں گے، حالانکہ یہ ترجمہ اپنی نشست پہ صحیح نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ جیسے "ولدان" اہل جنت کے خادم ہیں اسی طرح حوریں بھی اہل جنت کی خادم ہیں۔ ہر ایک اپنی اپنی جگہ خدمت سرانجام دیں گے یہ نہیں کہ ایک نے دوسرے کو اٹھایا ہوا ہوگا۔ لہٰذا بغیر اس کے چارہ نہیں کہ یہاں "حورٍ عینٍ" پر جرِ جوار مانا جائے" تاکہ معنیٰ صحیح ہو اور قراءت متواترہ کا ابطال لازم نہ آئے۔

عطف علی المحل کی توجیہ بے جا ہے | اہل تشیع نے قراءت نصب میں جو یہ توجیہ کی ہے کہ ارجل محل نصب پر عطف ہے یا کہتے ہیں کہ حذف ایصال ہے یعنی یہ منصوب بنزع الخافض ہے جیسے قرآن میں واختار موسیٰ قومه (الاٰیۃ) میں لفظ

---

[1] ان الکسر بالجوار انما یکون بدون حرف العطف واما مع حرف العطف فلم تتکلم به العرب۔ تفسیر الکبیر للرازی ج ۱ ص ۱۶۱ ۱۲

[2] جیسے امراء القیس کا یہ شعر ہے "کان ثبیراً فی عرانین وبله ؛ کبیراً اناس فی بجاد مزمّل" کوہ ثبیر بارش کے شروع میں ایسا معلوم ہوتا تھا گویا آدمیوں کا بڑا سردار ہے جو دھاری دار کمبل میں لپٹا ہوا ہے۔ اس میں مزمل کبیر کی صفت ہے مگر بجادٍ کی جوار کی وجہ سے مجرور رہے م

[3] عن عبد خیر قال اتانا علی وقد صلی فدعا بطهور فقلنا ما یصنع بالطهور وقد صلی ما یرید الا لیعلمنا فاتی باناء فیه ماء وطشت فافرغ من الاناء علی یمینه الحدیث۔ ابوداؤد کتاب الطهارة ص ۵ ج ۱ باب صفة وضوء النبیؐ۔ نسائی جلد اول کتاب الطهارة ص ۱۳ باب غسل الوجه ۱۲

تو منصوب بنزع الخافض ہے اصل میں واختار موسٰی من قومہ جمہور اہل سنت والجماعت ان کی ان توجیہات کو باطل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ (۱) عطف علی المحل اس وقت جائز ہوتا ہے جب اس کے برقرار رکھنے کی صورت میں معنی میں خلل نہ آئے۔ یعنی جب وامسحوا برؤسکم اور وامسحوا رؤسکم کا معنی ایک ہو تب تو عطف صحیح اور جائز ہے مگر یہاں تو ان کے معنی میں زمین وآسمان کا فرق ہے وامسحوا برؤسکم کا جو معنٰی ہے وہ وامسحوا رؤسکم کا نہیں۔ پہلے میں "با" الصاق کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ وامسحوا الماء برؤسکم۔ یعنی ہاتھ کو پانی سے تر کرکے پھر سر کا مسح کرو جب کہ وامسحوا رؤسکم کا معنٰی یہ ہے کہ تمام سر پر ہاتھ پھیرو مطلقًا۔ یہاں عطف تب صحیح ہوتا جب دونوں کی مراد ایک ہوتی۔ لہٰذا عطف علی المحل کا معنٰی یہی ہے کہ جو معنٰی وامسحوا رؤسکم کا ہے وہی وامسحوا برؤسکم کا۔ جو قرآن کے معنی میں تغیر کو مستلزم ہے۔ (۲) سیبویہ فرماتے ہیں کہ جہاں عطف علی المحل کی صورت میں اشتباہ والتباس ہوتا ہو وہاں عطف کرنا جائز نہیں[1]۔

اللہ اعرف المعارف ہے سیبویہ علم نحو کے امام ہیں کہا جاتا ہے جب امام سیبویہ کی وفات ہوئی تو کسی نے آپ کو خواب میں دیکھا اور دریافت کیا آپ سے باری تعالیٰ نے کیا معاملہ فرمایا سیبویہ نے جواب دیا کہ باری تعالیٰ نے میرے ساتھ بڑے اعزاز واکرام کا معاملہ فرمایا اور میرے سارے گناہ بخش دیئے ہیں۔ جب وجہ پوچھی گئی تو فرمایا کہ دنیا میں کسی نے مجھ سے پوچھا تھا۔ کہ اعرف المعارف کیا چیز ہے۔ میں نے کہا تھا کہ "اللہ" چھوٹے بڑے امیر غریب مسلم غیر مسلم سب کے دلوں میں اللہ کی یاد رہتی ہے اور سب اپنے اپنے عقیدہ کے مطابق اللہ تعالیٰ سے وابستگی کا اظہار کرتے ہیں اور اس کے نام کا ذکر اس قدر لذیذ اور پیارا ہے کہ سب کی زبانیں بے اختیاری شعوری یا لاشعوری طور اس کے ذکر سے تر رہتی ہیں۔ چونکہ یہاں مسئلہ زیر بحث میں ارجلکم کے ممسوحات ومغسولات سے ہونے میں ایک گونہ اشتباہ آرہا ہے لہٰذا سیبویہ کے قول کے مطابق عطف کرنا جائز نہیں ہے۔

روافض کا اشکال اور افادہ ترتیب باقی رہا اہل تشیع کا یہ اعتراض کہ جب رجلین کا وظیفہ غسل ہے تو اس کو عضو ممسوح کے بعد لانے کے بجائے مغسولات کے ذیل میں لایا جاتا اس سے بھی متعدد جوابات کئے گئے ہیں (۱) مغسولات کی حیثیت خادموں کی ہے اور ممسوحات بمنزلہ آفیسرز کے۔ سر اور پاؤں دونوں قوت علمی وعملی کے مرکز اور دیگر اعضاء کے لئے بمنزلہ آقا کے ہیں لہٰذا خدام کو علیحدہ اور آفیسرز کو علیحدہ علیحدہ صف میں ذکر کیا گیا فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق، میں وجہ ویدین، دونوں کی حیثیت خدام کی سی ہے اس لئے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا گیا وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین میں راس ورجلین کے آقا ہونے کی حیثیت کے پیش نظر دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے[2]۔

امام طحاویؒ کی توجیہ اور نسخ کے اقسام امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اوائل میں رجل کا وظیفہ بھی مسح تھا مگر جب وامسحوا برؤسکم وارجلکم (بالنصب) نازل ہوئی تو اس سے وامسحوا برؤسکم وارجلکم (بالجر) منسوخ ہوگئی جو منسوخ الحکم ہے جس سے مسح کا حکم بھی منسوخ ہوگیا۔ اصول فقہ کی کتابوں[3] میں نسخ کے اقسام پڑھائے جاتے

---

[1] واجاب الغاسلون عنہ بان العطف علی المحل انما یجوز عند عدم اللبس کما نقل عن سیبویہ وھھنا لبس فکیف یجوز ذالک۔ السعایہ ج۱ ص۵ ۱۲ [2] جس کی تفصیل حقائق السنن (ج۱ ص۲۱۹) میں ملاحظہ کی جائے ۱۲

[3] قال النسفی فی المنار والمنسوخ انواع۔ التلاوۃ والحکم جمیعًا والحکم دون التلاوۃ قال ملا جیون مثل قولہ تعالیٰ لکم دینکم ولی دین ونحوہ قدر سبعین اٰیۃ کلہا منسوخۃ بآیات القتال اھ والتلاوۃ دون الحکم ونسخ وصف فی الحکم۔ نور الانوار ۱۲

ہیں نسوخ ہونے کی بھی متعدد صورتیں ہیں۔ (۱) منسوخ الحکم (۲) منسوخ التلاوت (۳) منسوخ التلاوت والحکم (۴) منسوخ المفہوم۔ تو یہاں بھی اسقدر ملحوظ رہے کہ جر کی قرارت اور تلاوت منسوخ نہیں ہوئی البتہ اس کا حکم ہوگیا ہے جیسے جلالین میں ہے کہ لکم دینکم ولی دین، منسوخ التلاوت نہیں اپنے مفہوم اور حکم کے اعتبار سے منسوخ ہوچکا ہے[۱]۔ امام طحاویؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ جر کی قرارت متواتر ہے اور اس کا پڑھنا صحیح ہے اس کی تلاوت اور الفاظ منسوخ نہیں ہوئے البتہ اس کا حکم نصب کی قرارت سے منسوخ ہوگیا ہے۔ تو جس وقت آیت (بالجر) نازل ہوئی اس وقت ارجل ممسوحات سے تھا اس لئے ممسوح کے ذیل میں لایا گیا اور جب نصب کی قرارت نازل ہوئی تو لفظ میں کوئی تغیر واقع نہ ہوا البتہ حکم منسوخ ہوگیا۔ امام طحاویؒ یہ بات اپنی طرف سے نہیں کرتے بلکہ ان کا یہ استدلال حضرت عبداللہ بن عمر اور دیگر بہت سے صحابہؓ کی روایات سے ماخوذ ہے۔ الغرض رجلین کو عضو ممسوح کے ذیل میں افادۂ ترتیب (جو بعض کے نزدیک فرض اور بعض کے نزدیک سنت ہے) کی غرض سے لایا گیا ہے اگر رجلین کو بھی مغسولات کے ذیل میں لایا جاتا تو وضو کی ترتیب ملحوظ نہ رہتی۔

دفعیہ اسراف رجلین کو مسح کے ذیل میں لانے کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ متوضی پاؤں دھوتے وقت اسراف سے بچا رہے۔ وجہ یہ ہے کہ رجلین میں اسرافِ ماء کا احتمال موجود ہے وجہ، یدین اور راس تو اوپر ہیں اور گرد وغبار سے دور رہتے ہیں جب کہ پاؤں مٹی کے نزدیک اور گرد وغبار سے آلودہ رہتے ہیں ایک متوضی کو یہ وہم ہوسکتا ہے کہ جب وجہ و یدین کے غسل میں تثلیث سنت ہے تو پھر رجلین میں بوجہ ان کے اکثر آلودہ رہنے کے غسل کی تعداد میں بطریق اولیٰ زیادتی ہونی چاہیئے۔ اس حکمت کے پیش نظر باری تعالیٰ[۲] نے رجلین کو مسح کے ذیل میں ذکر کر دیا تاکہ غسل خفیف کو اشارہ ہوجائے اور لوگ اسراف سے بچے رہیں۔ گویا مراد یہ ہے کہ " اغسلوا ارجلكم غسلا خفيفًا شبيها بالمسح۔ جس کی نظیر[۳] ابوداؤد میں موجود ہے۔ کہ وہاں استنجاء کو انتقاص الماء سے تعبیر کیا گیا۔ استنجاء کو انتقاص سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ موضع نجاست چونکہ نجاست سے زیادہ ملوث رہتا ہے اس لئے مستنجی کو اس کے ازالہ میں کثرت ماء کے استعمال کا وہم ہوسکتا تھا نیز تعدادِ غسل میں تثلیث پر اکتفا نہ کرے۔ بلکہ اس پر مزید اضافہ کرنے کا احتمال تھا اس لئے شارع علیہ السلام نے استنجاء کے لئے انتقاص ماء کی تعبیر اختیار فرمائی تاکہ کثرت ماء کے استعمال کے وہم کا ازالہ ہوجائے۔ اور جب تثلیث سے نجاست کا ازالہ ہوجائے تو اسی پر اکتفا کیا جائے۔

علم معانی کا ایک قاعدہ یہ توجیہات تو اس اشکال کے جواب میں عرض کردی گئیں کہ " غسل رجلین " کو ممسوح کے ذیل میں لانے کی وجہ ترجیح کیا تھی لیکن بعض حضرات نے یہ توجیہ بھی کی ہے[۴] " وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين " "علفتها تبنًا وماءً باردًا" کے قبیل سے ہے جیسا کہ مختصر المعانی وغیرہ میں فصاحت و بلاغت کا ایک قاعدہ یہ بھی لکھا ہے۔

---

[۱] هذا قبل ان يؤمر بالحرب۔ جلالين سورة الكافرون ۱۲ [۲] واما قراءة الجر ففيها اربع تخاريج۔۔۔۔ الثالث انها انما جرت للتنبيه على عدم الاسراف في استعمال الماء فيهما لانهما مظنة لصب الماء كثيرًا فعطفت على الممسوح والمراد غسلها كما تقدم واليه ذهب الزمخشري انتهى (حاشية الجمل على الجلالين ج ۱ ص ۴۶۷) ۱۲ [۳] عن عائشةؓ قالت قال رسول اللهﷺ عشر من الفطرة ۔۔۔۔ [illegible] الماء يعنى الاستنجاء بالماء ابو داؤد كتاب الطهارة باب السواك من الفطرة - ابن ماجه ابواب الطهارة ص ۲۵ باب [illegible] ۱۲ [۴] یہ توجیہ دراصل اس بات کا جواب ہے کہ جب ارجلکم کا عطف ایدیکم پر ہے تو اس صورت میں معطوف علیہ کے درمیان ایک اجنبی جملہ یعنی " وامسحوا برؤسکم کا فاصلہ لازم آتا ہے جو بلاغت کے شایانِ شان نہیں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ " وارجلکم " کی واؤ کو معیت کے معنی میں لیا جائے اور مراد یہ ہو کہ " وامسحوا [illegible] مع غسل ارجلکم الی الکعبین " (م)

کہ جب دو عامل (فعلین) ایک جگہ جمع ہو جائیں اور دونوں متقارب المعنیٰ ہوں اور ہر ایک کے لئے اپنا مفعول ہو تو ایک عامل (فعل) کو حذف کر کے اس کے مفعول کو پہلے فعل کے مفعول پر عطف کر دیتے ہیں[1] اس کو صفت ایجاز بھی کہتے ہیں۔ جیسے علفتھا تبناً و ماءً بارداً' یہ اصل میں علفتھا تبنا و سقیتھا ماءً بارداً ہے چونکہ سقیت اور علفت کی آپس میں مناسبت ہے۔ اس لئے سقیتھا کو حذف کر دیا گیا اور اس کے مفعول "ماءً بارداً" کو ماقبل پر عطف کر دیا گیا، شعراء عرب کے کلام میں بھی اس کی نظیریں موجود ہیں ؎ اذا ما الغانیات برزن یوماً :: وزججن الحواجب والعیونا۔ حواجب میں ترجیج ہوتی ہے یہ صحیح ہے مگر آنکھوں میں تو ترجیج نہیں ہوتی بلکہ تکحیل ہوتی ہے۔ اصل میں یہاں "وکحلن العیونا" تھا کحلن کو حذف کر کے اس کے مفعول عیونا کو زججن کے مفعول پر عطف کر دیا گیا۔ یہ ایک علیحٰدہ صنعت بلیغہ ہے جو کلام عرب میں مستحسن ہے۔ لہٰذا اس صنعت کے پیش نظر وارجلکم الی الکعبین اصل میں "واغسلوا ارجلکم غسلاً" تھا عامل کو حذف کر کے اس کے معمول کو ماقبل پر عطف کر دیا۔ بہرحال جمہور اہل سنت کہتے ہیں کہ جس طرح قرات نصب غسل رجلین پر دال ہے اسی طرح قرات جر بھی غسل رجلین کے مخالف نہیں کیونکہ اصلاً نصب ہے اور جر جوار کی وجہ سے آگئی ہے۔

دوسری توجیہ علامہ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ "مسح" ایک جنس ہے جس کے ذیل میں غسل اور امرار ید مبتلہ دونوں آتے ہیں علامہ عینی نے بھی کہا ہے۔ کہا جاتا ہے تمسحت لھا ای توضأت لھا[2]" امام ابن تیمیہ نے ۲۵ سے زائد احادیث ذکر کر کے یہ سے ثابت کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو میں غسل رجلین کیا تھا جیسا کہ حدیث میں آتا ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے ایک ایسا شہر دیکھا کہ اس کا کنارہ پانی کو مسح کرتا ہے اب یہاں مسح سے مراد پانی کا بہاؤ ہے۔

بعض کثیر الانواع والاسماء الفاظ[3] گویا مسح ایک جنس ہے جس کی ایک نوع "الاسالة" ہے دوسری نوع غیر اسالہ ہے قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک لفظ عام ایسا آیا ہو کہ اس کے تحت کثیر انواع ہوں اور ہر نوع کے لئے علیحدہ علیحدہ نام رکھے گئے ہوں مگر ایک نوع ایسی بھی رہ گئی ہو جس کے لئے کسی نام کی تعین نہ ہوئی ہو۔ تو اس پر اصل جنس یعنی لفظ عام کا اطلاق کرتے ہیں جیسا کہ ذوی الارحام، ایک لفظِ عام اور جنس ہے جس کا معنیٰ قرابت دار ہے جو تمام رشتہ داروں کو شامل ہے لیکن ذوی الارحام کے تحت متعدد انواع ہیں مثلاً عصبہ (جیسے باپ چچا بیٹا بھائی وغیرہ) ذوالفروض (جن کے حصص قرآن میں منصوص ہیں) چونکہ ذوالارحام کے ان انواع کے لئے علیحدہ علیحدہ نام رکھ دیئے گئے لہٰذا یہ تو اپنے اسی خاص نام سے مستعمل ہوں گے ان کے علاوہ باقی جتنے بھی قرابت دار ہیں مثلاً بھانجا' ماموں' پھوپھی وغیرہ' چونکہ ان کے لئے کسی خاص نام کی تعین نہیں کی گئی اس لئے اب ان پر اسی لفظ عام "ذوی الارحام" کا اطلاق ہوگا۔ اس لئے اصطلاحاً ذوی الارحام سے مراد وہی قرابت دار ہیں جو ذوالفروض اور عصبہ کے علاوہ ہیں۔ تو اس کی دوسری مثال لفظ ممکن ہے ممکن "مالیس بممتنع" کو کہتے ہیں چونکہ ممکن کا ایک خاص فرد "واجب" ہے لہٰذا وہ تو واجب ہی کے نام سے مسمّٰی رہا اس کے علاوہ ممکن کا جو فرد (ممکن خاص) ہے چونکہ اس کے نام کی کوئی تعیین نہیں ہوئی لہٰذا لفظ عام یعنی "ممکن" ہی اس کا نام پڑ گیا ہے۔ چونکہ مسح کا ایک فرد مسح بالاسالہ ہے اور دوسرا مسح بلا اسالہ (صرف امرار ید المبتلہ)" وامسحوا برؤسکم" میں مسح بلا اسالہ مراد ہے اور اس پر سب کا اجماع ہے۔ "وارجلکم الی الکعبین" میں

مسح عام ہے چاہے بالاسالہ ہو یا بغیر الاسالہ۔ بالاسالہ تو اس صورت میں ہے جب پاؤں میں موزے نہ ڈالے ہوں اور اگر موزے ڈالے

[1] وقول ابن حاجب ان العرب اذا اجتمع فعلان متقاربان فی المعنیٰ ولکل متعلق جوزت حذف احدھما وعطف متعلق المحذوف علی متعلق المذکور کانہ متعلقہ کقولہم متقلداً سیفاً ورمحاً وتقلدت بالسیف والرمح اھ (فتح القدیر ج۱ ص۱۱)

[2] تمسحنا ای توضأنا۔ عینی (۱-۷۵۸) ۱۲ [3] مسند احمد بن حنبل ج۱ ص۲ ج۲ ص۳۵

مسح عام ہے چاہے بالاسالہ ہو یا بغیر الاسالہ، بالاسالہ تو اسی صورت میں ہے جب پاؤں میں موزے نہ ڈالے ہوں اور اگر موزے ڈالے ہوئے تھے تو مسح بلا اسالہ ہے
جمہور اہل سنت یہی کہتے ہیں کہ رجل کا وظیفہ وامسحوا تو ہے ہی مگر معنی عام کے ہے جس کا ایک فرد مسح بھی ہے جو وظیفہ رجل غسل کے منافی نہیں ہے۔

اہل تشیع کہتے ہیں کہ اگر رجلین مغسولات میں سے ہوتے تو مغسولات کے ذیل میں لائے جاتے لیکن اگر رجلین کو مغسولات کے ذیل میں ذکر کر دیا جاتا تو پھر اس کا مطلب یہ ہوتا کہ سال کے بارہ مہینے پاؤں دھونے ہی ضروری ہوں گے۔ موزے ہوں تب بھی اور اگر نہ ہوں تب بھی۔ مگر اسی طرح امت تکلیف اور مشقت میں پڑتی۔ تو قرآن کریم نے یہ انداز اختیار کیا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وظیفہ رجلین دو وجہیں ہے غسل کا حکم بھی ہے اور جب خفین پہنے ہوں تو مسح کا بھی ہے۔

وظیفہ غسل کا قرینہ الغرض یہاں مسح بالمعنی الخاص مراد نہیں ہے بلکہ یہاں اس کا معنی عام ہے جس کا قرینہ زیر بحث آیت میں بھی موجود ہے "وارجلکم الی الکعبین" اگر رجلین کا وظیفہ مسح لے لیں تو آیت کی مراد یہ ہوگی کہ تم کعبین ٹخنوں تک مسح کرو حالانکہ اہل تشیع بھی یہی کہتے ہیں مسح ٹخنوں تک نہیں ہوتا بلکہ وہ تو صرف تین انگلیوں کو پشت قدم پر کھینچنا ہوتا ہے اور اگر مسح ہی مراد ہوتا تو پھر کعبین کی جگہ کعاب ہوتا" وارجلکم الی الکعاب" لہٰذا الی الکعبین کی تحدید اس بات پر ایک منصوص قرینہ ہے کہ یہاں فامسحوا بمعنی فاغسلوا کے ہے

اس مسئلہ میں امام طحاوی کا طرز استدلال امام طحاوی اس مسئلہ سے متعلق بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین" سے وظیفہ رجل پر استدلال فریقین کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے استدلال سے تاویل جواباً بھی کرتے ہیں حالانکہ اس قدر لمبی چوڑی بحث اور تاویلات در تاویلات سے قوت استدلال کمزور ہو جاتی ہے اصول یہ ہے کہ آیات سے استدلال اور استدلال میں اختلاف کا فیصلہ احادیث سے کیا جاتا ہے وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم (الأیۃ) اور حقیقت بھی یہی ہے کہ احادیث کے بغیر قرآن کو سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ امام طحاوی بھی اس بحث کا فیصلہ احادیث رسولؐ سے کرتے ہیں اور اپنی کتاب میں علی الترتیب تین قسم کی روایات نقل فرماتے ہیں سب سے پہلے وہ روایات جو افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق ہیں کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول غسل رجلین کا تھا اس کے بعد غسل رجلین پر ترتب ثواب سے متعلق وہ روایات جمع کر دی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے مسح نہیں اور اگر رجلین کا وظیفہ مسح ہوتا (جیسا کہ اہل تشیع کہتے ہیں) تو غسل رجلین پر ترتب ثواب نہ ہوتا مثلاً سر کا وظیفہ مسح ہے اگر کسی نے مسح کے بجائے سر کا غسل کر لیا اور ثواب کی امید رکھی تو غسل راس پر ثواب کا ترتب نہ ہوگا ثواب تو اسی وظیفہ پر مرتب ہوگا جو شریعت نے راس کے لئے مقرر کیا ہے اور وہ مسح ہے۔ اگر واقعۃً بھی رجلین کا وظیفہ مسح ہوتا تو غسل رجلین پر ثواب کا ترتب اور ترک غسل پر وعیدیں احادیث میں مذکور نہ ہوتیں، امام طحاوی نے بھی تیسرے قسم میں وہ روایات جمع کر دی ہیں جن میں ترک غسل پر وعید آئی ہے جیسا کہ یہاں حدیث باب میں سخت وعید مذکور ہے ویل للاعقاب من النار آخر میں امام طحاوی یہی فیصلہ فرماتے ہیں کہ اتنی کثیر احادیث جو معناً متواتر ہیں اس مسئلہ میں صریح ہیں کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے مسح نہیں ہے[۲]۔

---

[۱] اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ جب جمع بمقابلہ جمع کے آجائے تو اس سے مراد انقسام الآحاد علی الآحاد ہوتی ہے مثلاً ہم کہتے ہیں قسم الاثواب علی الطلباء تو مراد یہ ہے کہ ہر ایک کو ایک ایک کپڑا دے دے اور اگر جمع بمقابلہ تثنیہ کے آجائے تو مراد انقسام التثنیہ علی الآحاد ہوتا ہے مثلاً قسم الثوبین علی الطلباء مراد یہ ہے کہ ہر ایک کو دو دو کپڑے دیدو (م) [۲] قال العلامہ انورشاہ کشمیریؒ فیکفی لتعیین محمل واحد منہما تعامل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی غسلہما طول حیاتہ ثم تعامل الامۃ علیہ طوال القرون وثبوت نقلہ بالتواتر طبقۃ او اسناداً وثبوت تواترہ عملاً والتعامل اقوی حجۃ لفصل الخصام ولم یثبت عنہ صلی اللہ علیہ وسلم المسح علیہما من غیر الخفین فی الوضوء من حدیث (مشکلات القرآن)

غالباً امام شوکانیؒ نے کہا ہے کہ جو لوگ اسقدر کثیر احادیث کا انکار کرتے ہیں ان کا یہ انکار قرآن کے انکار کے مترادف ہے[۱]۔

حدیث باب اور تخلیل اصابع سے استدلال اگر تسلیم کر لیا جائے کہ رجلین کا وظیفہ مسح ہے تو پھر حدیث باب میں اعقاب اور اس کے ساتھ والی دوسری حدیث میں "بطون الاقدام" کو ویل اور نار کی وعید کچھ مناسبت نہیں رکھتی۔ جب مسح پشت پا (ظاہر القدم) پر ہو گیا ہے اور واقعہ بھی یہ ہے کہ مسح تو پشت پر ہوتا ہے نہ کہ اعقاب اور بطون الاقدام پر، اس کے باوجود بھی اعقاب اور بطون الاقدام کو یاد کیا جا رہا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ نے مسح کے علاوہ کوئی اور ایسا کام کیا تھا جس میں ان سے اعقاب یا بطون الاقدام میں سے کوئی ایک چیز رہ گئی تھی جس کے رہ جانے پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو وعید سنائی۔ لامحالہ وہ کام غسل ہی ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ احادیث سے قطعی طور ثابت ہے۔ گذشتہ باب[۲] میں حضرت ابن عباس کی روایت میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی منقول ہے کہ فخلل اصابع یدیك ورجلیك مسح میں نہ تو یدین کے اصابع کا خلال کیا جاتا ہے اور نہ ہی رجلیں کے اصابع کا جب حدیث میں خلال کا حکم دیا جا رہا ہے تو اس کی صورت بغیر اس کے متحقق ہی نہیں ہو سکتی جب تک رجلین کا وظیفہ غسل نہ قرار دیا جائے[۳]۔

امام طحاویؒ اور مسح رجلین کی روایات البتہ امام طحاویؒ نے حضرت علیؓ و حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات بھی نقل کر دی ہیں جن میں مسح رجلین کی تصریح مذکور ہے مگر یاد رہے کہ ان سے مسح بطور وظیفہ رجلین ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان روایات میں مسح وجہہ و رجلیہ کے الفاظ منقول ہیں حالانکہ مسح الوجہ کا کوئی بھی قائل نہیں اور سب یہی کہتے ہیں کہ یہاں مسح وجہہ سے مراد غسل وجہہ ہے۔ جب مسح وجہہ سے غسل مراد ہے جس کے قائلین مسح رجلین بھی قائل ہیں تو لامحالہ مسح رجلین سے بھی غسل خفیف مراد ہے اس کے ساتھ ساتھ حضرت علیؓ کی روایت میں یہ بھی منقول ہے کہ "ھذا وضوء من لم یحدث" یہ وضو اس کے لئے ہے جو بے وضو نہ ہو۔ جب کہ ہماری بحث تو بے وضو شخص میں ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی مسح رجلین اس لئے ثابت نہیں ہوتا کہ خود حضرت ابن عباسؓ نے مسح رجلین سے رجوع کر لیا تھا۔

ایک نامعقول توجیہ اہل تشیع کی عداوت صحابہ ان کی ہر بات میں جھلکتی رہتی ہے یہاں حدیث باب میں بھی صحابہؓ کی توہین کی غرض سے وہ ایک ایسی نامناسب توجیہ کر ڈالتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اس زمانہ میں عرب میں کسی مرض کا علاج اعقاب پر کھڑے ہو کر بول کرنا تھا، لہذا ویل للاعقاب من النار کی وعید کا تعلق ان لوگوں سے ہے مگر ان کی یہ توجیہ اس لئے لغو ہے کہ اگر اعقاب پر بول کیا جاتا تھا تو پھر صرف اعقاب ہی کے ذکر پر اکتفاء کیا جاتا۔ بطون الاقدام کے ذکر کی کیا ضرورت تھی۔

رفع تعارض کی صورتیں مسئلہ زیر بحث میں جو آیت فریقین کا مستدل ہے اس میں قرائتین ہیں۔ جب کہ قرائتین بمنزلہ آیتیں ہیں۔ اور دونوں میں تعارض ہے۔ لہذا آیتیں میں تعارض کے وقت تین صورتیں اختیار کی جاتی ہیں۔ (۱) تطبیق۔ (۲) ترجیح۔ (۳) تساقط۔ ہر سہ صورتوں کے تحقق میں رجلین کا وظیفہ غسل ہی ثابت ہوتا ہے۔ تطبیق کی صورت یہ ہے کہ قرات نصب غسل پر صریح ہے لہذا غسل کا حکم اس صورت میں ہے جب خفین نہ پہنے ہوں اور اگر خفین پہنے

---

[۱] یہی بات شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے بھی لکھی ہے" ولا عبرة بقوم تجارت بھم الاھواء فانکروا غسل الرجلین متمسکین بظاھر الآیة فانہ لافرق عندی بین من قال بھذا القول وبین من انکر غزوة بدر او احد مما ھو کالشمس فی رابعة النہار۔ فتح الملہم ج ۱ ص ۴۱۲ ۱۲۔ [۲] باب فی تخلیل الاصابع ص ۲۴ ۱۲۔ [۳] علامہ ابن رشد فرماتے ہیں" ان الغسل اشد مناسبة للقدمین من المسح کما ان المسح اشد مناسبة للرؤس من الغسل اذ کانت القدمان لا ینقی دنسہما غالباً الا بالغسل وینقی دنس الراس بالمسح وذلك ایضاً غالب۔ البدایہ ج ۱ ص ۱۶ ۱۲۔

باب ماجاء فی الوضوء مرۃ مرۃ حدثنا ابوکریب وھناد وقتیبۃ قالوا ثنا وکیع عن سفیان ح وثنا محمد بن بشار قال ثنا یحیی بن سعید قال ثنا سفیان عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ

تھے تو پھر مسح کرنا ہے جیسے کہ قراءتِ جر کا مدلول ہے۔ ترجیح کی صورت میں جمہور اہل سنت قراءت نصب کو راجح قرار دیتے ہیں جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال اور صحابہؓ کے طرزِ عمل سے مؤید ہے۔ باقی رہا تساقط جب آیتیں میں تعارض ہے اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ "اذا تعارضا تساقطا" لہٰذا ہم نے احادیث کی طرف رجوع کیا تو کسی بھی حدیث میں مسح کا ذکر نہیں اور اگر ہے بھی تو مراد غسلِ خفیف ہے امام ترمذیؒ نے بھی وفقہ ہذا الحدیث الخ سے حدیثِ باب سے استدلال کیا ہے۔ جب کہ امام طحاویؒ کے دلائل تفصیل سے عرض کر دیئے گئے ہیں۔ اور تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جمہور اہل سنت کے مسلک کے مطابق غسل تو ہو ہی جاتا ہے اس کے ضمن میں مسح کا تحقق بھی ہو جاتا ہے اور قراءتین پر عمل بھی جب کہ مسح کی صورت میں صرف قراءتِ جر پر عمل ہوتا ہے قراءتِ نصب متروک ہو جاتی ہے کیونکہ مسح کے ضمن میں غسل کا تحقق ممکن نہیں۔

باب الوضوء مرۃ مرۃ مصنفؒ اس باب میں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ امر بالشیٔ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا الامر بالشیٔ لا یقتضی التکرار ایک مرتبہ بھی امتثال امر سے اس کے مقتضیٰ پر عمل ہو جاتا ہے۔ کتاب اللہ میں وضو کا امر "فاغسلوا" کے صیغہ کے ساتھ ذکر ہے۔ لہٰذا جب ایک مرتبہ کے غسل اور غسل بھی اس قدر کہ قطرۃ یا قطرتین ٹپک پڑیں تو فرض ادا ہو جائے گا۔ تو ایک مرتبہ اعضاء کا دھونا فرض ہے دو مرتبہ افضل اور تین مرتبہ افضل الافضل ہے۔

واجب مخیر اور کلی کا اشکال بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ مختلف امور بیان کر دیئے جاتے ہیں۔ اور ہر ایک کو واجب بھی قرار دیا جاتا ہے البتہ مرتکب کو اختیار ہوتا ہے کہ ان واجبات میں سے کسی ایک کو اختیار کرلے۔ جس کو بھی اختیار کریگا واجب ادا ہو جائے گا اس کو واجب مخیر کہتے ہیں۔ مثلاً کفارۂ ظہار میں اعتاقِ رقبہ، اطعام ستین مساکین، صوم شہرین متتابعین، واجب ہیں یا کفارۂ یمین میں اعتاق رقبہ یا تین دن کے روزے یا دس مساکین کو کھانا کھلانا واجب ہے اب شخص مبتلیٰ بہ ان میں جس کو بھی اختیار کرلے گا اس کے ذمہ سے واجب ادا ہو جائے گا۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو میں غسلِ اعضاء کے متعدد روایات منقول ہیں ان سے یہ وہم یا شبہ کیا جا سکتا تھا کہ جس صورت کو بھی اختیار کر لیا جائے واجب ادا ہو جائے گا۔ جیسا کہ واجب مخیر میں کسی ایک صورت کے اختیار کرنے سے واجب ادا ہو جاتا ہے۔ اور بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ ایک مامور کو اگر فرد واحد ادا کرے تو واجب ادا ہو جاتا ہے اور اگر اسی کو ۲۰، ۴۰ یا سینکڑوں افراد ادا کریں تب بھی وہی واجب ادا ہوگا۔ مثلاً نماز جنازہ جو فرض کفایہ ہے ایک آدمی کے پڑھنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور سینکڑوں کے پڑھنے سے بھی گویا یہ ایک امر کلی ہے تو مصنفؒ نے مسلسل پانچ ابواب کے انعقاد سے مذکورہ شبہات کا ازالہ ہو جاتا ہے اور یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ مرۃً غسل فرض ہے مرتین افضل اور ثلثاً ثلثاً افضل الافضل اور سنتِ مستمرہ ہے[1]۔ ان سب صورتوں میں جس صورت کو بھی اختیار کیا جائے

---

[1] قال النوویؒ قد اجمع المسلمون علی ان الواجب فی غسل الاعضاء مرۃً مرۃ وعلی ان الثلاث سنۃ وقد جاءت الاحادیث الصحیحۃ بالغسل مرۃً مرۃً ومرتین مرتین وثلاثاً ثلاثاً وبعض الاعضاء ثلاثاً وبعضہا مرتین قال العلماء فاختلافہا دلیل علی جواز ذلک کلہ وان الثلاث ھی الکمال والوحدۃ تجزیًا۔

شرح مسلم للنووی ص۱۲۰ باب صفۃ الوضوء

وفی الباب عن عمرو جابر و بریدة و ابی رافع و ابن الفاکہ قال ابو عیسیٰ حدیث ابن عباس احسن شیء فی ہذا الباب و اصح و روی رشدین بن سعد و غیرہ ہذا الحدیث عن الضحاک بن شرحبیل عن زید بن اسلم عن ابیہ عن عمر بن الخطاب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرة مرة ولیس ہذا بشیء والصحیح ما روی ابن عجلان وہشام بن سعد و سفیان الثوری و عبد العزیز بن محمد عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم **باب** ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین حدثنا ابو کریب و محمد بن رافع قالا نا زید بن حباب عن عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان قال حدثنی عبد اللہ بن الفضل عن عبد الرحمن بن ہرمز الاعرج عن ابی ہریرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن غریب لا نعرفہ الا من حدیث ابن ثوبان عن عبد اللہ بن الفضل وہذا اسناد حسن صحیح وفی الباب عن جابر وقد روی عن ابی ہریرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ثلثا ثلثا

وہی کافی ہے سب صورتیں واجب نہیں البتہ مرةً واحدةً واجب ہے باقی صورتیں نہ تو واجب مخیر کی طرح ہیں اور نہ کلی کی نوعیت کی ہیں. بلکہ فرض، افضل اور افضل الافضل ہیں ۔

ولیس ہذا بشیء مراد یہ ہے کہ رشدین نے اس روایت کو حضرت عمرؓ کے مسندات میں شمار کیا ہے، رشدین کا ایسا کرنا یعنی اس روایت کو حضرت عمرؓ کے مسندات سے شمار کرنا لیس بشیء اور غلط ہے، اگرچہ فی نفسہٖ حضرت عمرؓ اس مسئلہ کے قائل ہیں مثلاً اگر کسی نے کہا کہ زید کہتا ہے دن میں پانچ نمازیں فرض ہیں اور فی الواقعہ زید نے یہ بات نہ کہی ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بات زید سے غلط منسوب ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فی الواقعہ زید اس کا قائل بھی نہیں ۔

جواز غسل مرتین | باب ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین. یہاں سے مصنفؒ غسل مرتین کا جواز ثابت کرتے ہیں

عن ابی ہریرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین۔ یہ مطلقہ عامہ ہے یعنی فی وقت من الاوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرتین مرتین بھی وضو فرمایا۔ علی العموم جب ایک راوی کسی روایت کو نقل کر دے تو سمجھا ہی جاتا ہے کہ جس روایت کو وہ نقل کر رہے ہیں راوی کا مسلک بھی وہی ہے چونکہ توضأ مرتین مرتین کی روایت حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے اس لئے بظاہر یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ممکن ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کا مسلک بھی یہی ہو اس لئے مصنفؒ نے اسی باب میں حضرت ابوہریرہؓ سے توضأ ثلثا ثلثا کی روایت بھی درج کر دی[1] اور اس بات پر تنبیہ کر دی کہ نہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو مرتین مرتین میں منحصر ہے اور نہ حضرت ابوہریرہؓ اس کے انحصار کے قائل ہیں کیونکہ وہ خود ثلثا کی روایت نقل کر رہے ہیں. چونکہ مرتین اور ثلثاً دونوں آنحضرت سے ثابت ہیں اور حضرت ابوہریرہؓ کے واسطہ سے منقول ہیں لہٰذا نتیجہ بیان جواز اور تخییر ہو سکتا ہے جیسے حضرت ابوہریرہؓ بھی قائل ہیں اور عام امت بھی ۔

---

[1] عن ابی کعب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دعا بماء فتوضأ مرة مرة فقال ہذا وظیفة الوضوء او قال وضوء من لم یتوضأہ لم یقبل اللہ لہ صلوٰة ثم توضأ مرتین مرتین ثم قال ہذا وضوء من توضأہ اعطاہ اللہ کفلین من الاجر ثم توضأ ثلاثا ثلاثا فقال ہذا وضوئی ووضوء المرسلین قبلی۔ ابن ماجہ ص۳۴ باب ماجاء فی الوضوء مرة و مرتین و ثلاثا ۱۲۔

باب ماجاء فی الوضوء ثلثا ثلثا حدثنا محمد بن بشارنا عبد الرحمٰن بن مہدی عن سفیان عن ابی اسحاق عن ابی حیۃ عن علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ثلثا ثلثا **وفی الباب** عن عثمان والربیع وابن عمرو عائشۃ وابی امامۃ وابی رافع وعبد اللہ بن عمرو معاویۃ وابی ھریرۃ وجابر وعبد اللہ بن زید وابی ذر **قال** ابوعیسی حدیث علیؓ احسن شئ فی ھذا الباب واصح والعمل علی ھذا عند عامۃ اھل العلم ان الوضوء یجزئ مرۃ مرۃ ومرتین افضل وافضلہ ثلث ولیس بعدہ شئ **وقال** ابن المبارک لا اٰمن اذا زاد فی الوضوء علی الثلث ان یأثم **وقال** احمد واسحٰق لایزید علی الثلث الارجل مبتلیٰ

باب ماجاء فی الوضوء مرۃ مرتین وثلثا حدثنا اسمٰعیل بن موسٰی الفزاری نا شریک عن ثابت بن ابی صفیۃ قال قلت لابی جعفر حدثک جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ ومرتین مرتین وثلثا ثلثا قال نعم **قال** ابوعیسی وروی وکیع ھذا الحدیث

باب۳۶ ماجاء فی الوضوء ثلثا ثلثا والعمل علی ھذا عند عامۃ اھل العلم یہاں مصنفؒ نے تینوں ابواب کی روایات میں تطبیق کردی۔ جس کی تفصیل گذشتہ ابواب میں بیان کردی گئی۔

زیادۃ علی الثلاث ولیس بعدہ شئ۔ یعنی تین بار کے غسل سے زائد کا غسل اس کی شرعًا کوئی حیثیت نہیں ہے اور وہ فمن زاد علی ھٰذا او نقص فقد تعدی وظلم[۱] کے ذیل میں آتا ہے۔ اگر ایک آدمی زیادۃ ونقصان کو اعتقادًا درست کہتا ہے[۲] یا سنت کو ترک کردیتا ہے اور اس کو اپنی مستقل عادت بنالیتا ہے تو وہ بھی فقد تعدی وظلم کا مصداق ہے۔ وقال ابن المبارک لا اٰمن اذا زاد فی الوضوء الثلث ان یأثم وجہ یہ ہے کہ معیار مسنون سے تجاوز اسراف ہے۔ اور ایسا کرنے والا مسرف ہے جب کہ قرآن میں اسراف کا گناہ ہونا منصوص ہے ان اللہ لا یحب المسرفین (الآیۃ)۔ البتہ اس سے وہ صورت خارج ہے[۳] جس میں پانی تو تین بار ڈالا گیا ہو لیکن شدت گرمی یا کسی دوسری وجہ سے عضو مغسولہ کا استیعاب نہ ہوسکا ہو وہاں استیعاب ضروری ہے۔ یہ تین بار سے زائد مرتبہ جو پانی ڈالا جارہا ہے یہ اس لئے نہیں ہے کہ تثلیث مسنون ادا ہوجائے بلکہ اس لئے ہے کہ مرۃ واحد کی تکمیل ہوجائے۔ وقال احمد واسحاق لایزید علی الثلث الارجل مبتلیٰ۔ مبتلیٰ سے مراد ایسا شخص ہے جو جنون میں مبتلا ہوچکا ہو یا جس کو وسوسہ کی بیماری لگ چکی ہو[۴]۔

باب ماجاء فی الوضوء مرۃ ومرتین وثلثا چونکہ گذشتہ ابواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو کے تین مختلف طرق منقول تھے جن میں بظاہر تعارض تھا اور پہلے باب میں تطبیق بھی کردی مگر یہاں اس باب میں مصنفؒ ایک ایسی

---

[۱] نسائی صـ باب فرض الوضوء وابن ماجہ صـ۳۴ باب ماجاء فی القصد فی الوضوء۔ [۲] ھذا اذا اراد معتقدًا ان السنۃ ھذا فاما لو زاد لطمانینۃ القلب عند الشک اونیۃ وضوء اٰخر فلا باس لانہ علیہ الصلوٰۃ والسلام امر بترک ما یریبہ الی ما لا یریبہ (مرقات ج۲ صـ۲۲۳) [۳] اطالۃ الغرۃ والتحجیل کی صورت بھی مستثنیٰ ہے۔ لقولہ علیہ السلام فانھم رای امۃ اجابۃ جمیعًا) یاتون غیر محجلین من الوضوء رواہ احمد (مشکوٰۃ باب فضل الوضوء الفصل الثالث) [۴] قال ابن حجر ولقد شاھدنا من الموسوسین من یغسل یدہ فوق المئین وھو مع ذالک یعتقد ان حدثہ ھو الیقین۔

(مرقات ج۲ صـ۲۲ باب سنن الوضوء الفصل الثانی ۱۲

عن ثابت بن ابی صفیہ قال قلت لابی جعفر حدثك جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ قال نعم حدثنا بذلك هناد وقتیبۃ قالا ثنا وکیع عن ثابت وهذا اصح من حدیث شریك لانہ قد روی من غیر وجہ هذا عن ثابت نحو روایۃ وکیع وشریك کثیر الغلط وثابت ابن ابی صفیہ هو ابو حمزۃ الثمالی **باب** فیمن توضأ بعض وضوئہ مرتین وبعضہ ثلاثا **حدثنا** ابن ابی عمر نا سفیان بن عیینۃ عن عمرو بن یحیی عن ابیہ **عن** عبد اللہ بن زید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فغسل وجہہ ثلاثا وغسل یدیہ مرتین مرتین ومسح براسہ وغسل رجلیہ **قال** ابو عیسی هذا حدیث حسن صحیح وقد ذکر فی غیر حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ بعض وضوءہ مرۃ وبعضہ ثلاثا وقد **رخص** بعض اهل العلم فی ذلك لم یروا باسًا ان یتوضأ الرجل بعض وضوءہ ثلثا وبعضہ مرتین او مرۃ **باب** فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان **حدثنا** قتیبۃ وهناد قالا نا ابو الاحوص عن ابی اسحاق **عن** ابی حیۃ قال رایتُ علیا توضأ فغسل

روایت لائے ہیں جو سابقہ ابواب کی تینوں صورتوں کی جامع ہو۔ لہٰذا ایک ہی راوی سے ایسی روایت درج کردی جس میں تینوں صورتیں مذکور ہیں[۲] اور جس سے تعارض بھی رفع ہوجاتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ ہر سہ صورتیں جواز اور بیان تخییر پر محمول ہیں۔ آپؐ سے جو وضو کی متعدد صورتیں منقول ہیں درحقیقت یہ مختلف حالات مثلاً حرارت، برودت، اور پانی کی شدید قلت پانی کی کثرت پر محمول ہیں حرارت تثلیث کا تقاضا کرتی ہے شدید سردی مرۃً واحدۃً کا، اور اسی طرح پانی کی قلت وکثرت بھی وحدت وتثلیث کے تقاضے سے خالی نہیں۔

باب ۳۶ فیمن توضأ بعض وضوئہ مرتین وبعضہ ثلاثا۔ اس باب سے مصنفؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک ہی وضو میں وجہہ کو تین مرتبہ، یدین، کو دو مرتبہ اور رجلین کو ایک مرتبہ دھولیا تو اس کا وضو بھی درست ہے۔ وقد رخص بعض اهل العلم الخ یہاں سے مصنفؒ نے تصریح کردی کہ وجہہ کو تین مرتبہ یدین کو دو مرتبہ اور رجلین ایک مرتبہ دھونا، اہل علم حضرات کے ہاں جائز ہے اگر کسی نے ایسا کرلیا تو اس کا وضو بھی درست ہوگا اور اس وضو سے اس کی نماز بھی ادا ہوجائیگی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل بھی جو عام حالات میں بطور عادت ومعمول کے آپؐ سے ثابت نہیں بھی بیان جواز پر محمول ہے اور شائد آپؐ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب پانی کی قلت ہو تو وضو میں ایسی صورت اختیار کرنا جائز ہے۔

اجمال بعد التفصیل باب فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان گزشتہ ابواب میں مصنفؒ نے ارکان وضو اور ان کے تفصیلی احکام کو علیحدہ علیحدہ کرکے بیان فرمایا تھا۔ چونکہ متفرق اور تفصیلی امور کا آسانی سے ذہن میں بیٹھنا اور پھر ان کا یاد رکھنا قدرے مشکل ہے اس لئے یہاں مصنفؒ نے ایسے باب کا انعقاد کیا جس میں سابقہ ابواب کے بکھرے ہوئے موتیوں کو تسبیح کے دانوں کی طرح ایک ہی سلک میں پرودیا تاکہ درّ منثورہ

---

[۱] قال الشیخ مولانا محمد زکریا، والاوجہ عندی ان الغرض دفع توهم الاضطراب فی الابواب الثلثۃ المذکورۃ قبل ذلك فتامل۔ کوکب الدری ج ۱ ص۳۱ ۔ [۲] یعنی فی الحدیث الواحد المشتمل علی ثلاثِ احوال فی ثلاث اوقات غیر جامع فیرجع مآل هذا الباب الواحد الی مجموع الابواب الثلثۃ الا ان الابواب الثلثۃ السابقۃ باعتبار الاحادیث الثلثۃ وهذا الباب باعتبار حدیث واحد لاعتبار حالۃ واحدۃ (تحفہ۔ ج ۱ ص۵۲) ۱۲

کفیہ حتی انقاھما ثم مضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا وغسل وجھہ ثلاثا وذراعیہ ثلاثا ومسح براسہ مرۃ ثم غسل قدمیہ الی الکعبین ثم قام فاخذ فضل طہورہ فشربہ

یکجا ہوجائیں اور انہیں محفوظ اور ملحوظ رکھنا بھی آسان ہو قاعدہ بھی یہی ہے کہ تفصیل کے بعد اجمال اوقع فی الذہن ہوتا ہے مثلاً حدوثِ عالم پر دلائل و مقدمات مرتب کئے جاتے ہیں اور کہا جاتا کہ العالم حادث لانہ متغیر، وکل متغیر حادث ان تفصیلات اور مقدمات کی ترتیب کے بعد جب نتیجہ "العالم حادث" سامنے آتا ہے تو اوقع فی الذہن ہوتا ہے کیونکہ اجمال بعد التفصیل کو ذہن جلدی سے قبول کر لیتا ہے۔ سابقہ ابواب میں ارکان وضو اور ان کے احکام تفصیل سے مذکور تھے اس باب میں مصنفؒ ان ہی مسائل کو بطور اجمال بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اور یہ بھی یاد رہے کہ گذشتہ ابواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل مرۃً یا مرتین یا مسح ثلثاً ایک فعل کی حیثیت سے منقول ہیں جو بیان جواز پر محمول ہیں اور واقعہ بھی یہی ہے کہ شارع علیہ السلام کا ایک عمل (جو عام عادت مستمرہ کے خلاف ہو) بیان جواز کے لئے ہوتا ہے اگرچہ فی الواقع وہ فعل مفضول ہی کیوں نہ ہو۔ گذشتہ ابواب کی روایات میں نہ تو آپؐ کا کوئی قول منقول ہے اور نہ امر، اور نہ وہ کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہے جو عام امت کے لئے ایک قانون بن سکیں۔ ان کی حیثیت مطلقہ عامہ کی ہے دائمہ کی نہیں۔

حضورؐ کا معمول اب ہم نے دیکھنا یہ ہے کہ وضو میں آپؐ کی عادت مبارک کیا تھی، اور وہ عمل کونسا تھا جو زندگی بھر آپ کا معمول رہا۔ جب بھی آپ کا کوئی ایسا معمول معلوم ہوجائے اور پھر کسی وقت اس معمول کے خلاف آپ کا کوئی فعل منقول ہو تو وہ فعل یا تو بیان جواز پر حمل کیا جائے گا یا پھر عذر پر محمول ہوگا۔ تو مصنفؒ یہاں وضو میں حضورؐ کا وہ معمول بتلانا چاہتے ہیں جس کو آپ نے بطور استمرار و دوام کے اختیار فرمایا (مگر یاد رہے یہاں دوام اور استمرار مناطقہ کے مصطلحات والا نہیں، جیسا کہ ترجمۃ الباب کے الفاظ "کیف کان" سے ظاہر ہے۔ قال رایت علیا آپؐ کے وضو کے ناقلین کی تعداد بیس^٢٠ اکیس^٢١ ہے۔ خلفاء راشدین میں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا تو عام معمول یہی تھا۔ کہ جب بھی رحبہ (چبوترہ) تشریف لے جاتے تو سب سے پہلے تعلیم امت کی غرض سے وضو کرتے اور تمام حاضرین کو وضو کی عملی تعلیم دیتے۔ چونکہ حضرت ابوحیہ بھی ان حاضرین میں سے ہیں اس لئے حضرت علیؓ کے وضو کو نقل فرماتے ہیں توضأ فغسل کفیہ بظاہر تبادر الی الذہن یہ ہوتا ہے کہ یہاں فا تعقیبیہ ہے لیکن اس صورت میں فغسل کا توضأ پر ترتب صحیح نہیں۔ اس کی تین توجیہات کی گئی ہیں۔ (١) توضأ بمعنیٰ شرع کے ہے ای شرع الوضوء۔ (٢) توضأ بمعنیٰ ارادکے ہے ای اراد الوضوء۔ (٣) توضأ اجمال ہے اور فغسل سے اس کی تفصیل مذکور ہے تو اس صورت میں فا برائے تفصیل ہے۔ حتی انقاھما کفین کا استیعاب فرمایا یعنی رسغین تک ظاہر و باطن خوب دھولیے وضو سے قبل تین بار یدین کا غسل، وضو کے مستحبات سے ہے۔ خواہ نیند سے بیدار ہوا ہو یا سویا بھی نہ ہوا ور وضو کرے تو مستحب یہ ہے کہ تین بار ہاتھ دھولے۔ اس کی دلیل تو وہی روایت ہے جسے امام ترمذیؒ اور امام مسلمؒ نے کتاب الطہارۃ میں نقل فرمایا ہے اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمس یدہ فی الاناء حتی یغسلھا ثلاثا فانہ لایدری این باتت یدہ[٢]۔

ثم مضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا۔ یہاں حنفیہ حضرات کی اس مسئلہ میں تائید ہوئی کہ مضمضہ اور استنشاق

[١] نصب الرایہ ج ص ١٢ [٢] مسلم ج ١ ص ١٣٦ ١٢

وهو قائم ثم قال احببت ان اُرِيكم كيف كان طهور رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى الباب عن عثمان وعبد الله بن زيد وابن عباس وعبد الله بن عمرو وعائشة والربيع وعبد الله بن انيس حدثنا قتيبة وهناد قالا نا ابو الاحوص عن

میں فصل اولیٰ ہے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول وصل کا ہوتا جیسا کہ شوافع حضرات کا مسلک ہے۔ تو عبارت یوں ہوتی "ثم مضمض واستنشق ثلاثا" مگر یہاں تو مضمضہ کے ساتھ بھی ثلاثا کی تمیز مذکور ہے اور استنشاق کے ساتھ بھی، جس سے فصل کے قائلین کی تائید ہوجاتی ہے اور جس روایت میں فصل مذکور ہے وہ تو ایک واقعۂ جزئیہ ہے جو کسی عذر یا بیان جواز پر محمول ہے۔

وغسل وجهه ثلثا وذراعيه ثلثا ومسح برأسه مرة حدیث کے اس حصہ سے بھی حنفیہ حضرات کا مسلک ثابت ہوتا ہے قاعدہ یہ ہے کہ فعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔ اور یہاں مسح کے بعد ثلثا کی تمیز بھی نہیں ہے بلکہ لفظ مرۃ کی تصریح موجود ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت مبارک مسح مرۃ کی تھی۔ اور شوافع حضرات ابوداؤد کی روایت عن شقيق بن سلمة قال رأيت عثمان بن عفان غسل ذراعيه ثلاثا ومسح رأسه ثلاثا ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا [1] سے مسح ثلاثا بماء جدید پر یہ حضرات استدلال کرتے ہیں ان کا یہ استدلال دو وجہ سے صحیح نہیں ایک تو یہ کہ ابوداؤد کی یہ روایت ضعیف [2] ہے۔ دوم یہ کہ وہاں تو ثلاثا مذکور ہے بماء جدید کا ذکر نہیں ہے۔ اصل اختلاف تو ماء جدید میں ہے۔ باقی مسح ثلاثا کی تفصیلی بحث باب (9) میں عرض کردی گئی تھی۔

ثم غسل قدميه الى الكعبين قدمین کا وظیفہ غسل ہے یا مسح، اس کی تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔ حدیث باب سے بھی روافض اور قائلین مسح کی رد ہوجاتی ہے۔

شرب قائما کا حکم ثم قام فاخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم ترمذی جلد ثانی میں حدیث [3] منقول ہے کہ جس میں شرب قائما سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اگر کوئی بھول کر قائما پی بھی لے تو اسے قے کر لینا چاہیئے۔ جب کہ حدیث باب میں شرب قائما مذکور ہے اور دونوں قسم کی روایات میں تعارض آگیا ہے۔

(۱) ابتداء میں شرب قائما جائز تھا بعد میں مکروہ ہوا۔ اور حضرت علیؓ کی روایت اس ابتدائی زمانہ پر محمول ہے۔ (۲) دوسری توجیہ پہلی کے برعکس ہے کہ ابتداء میں شرب قائما مکروہ تھا بعد میں جواز آیا تو حضرت علیؓ زمانہ جواز کے زمانہ کے وضو کی حکایت فرماتے ہیں۔ جس پر قرینہ خود حضرت علیؓ کا یہ وضو ہے جو آپ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کیا جس سے معلوم ہوا کہ نہی پہلے تھی پھر اجازت دے دی گئی۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت علی کبھی بھی اس کی تعلیم نہ دیتے۔ (۳) شرب قائما کی نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے (۴) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ شرب قائما سے نہی شفقۃً اور طبًا ہے شرعًا نہیں [4] جیسے عام طور جب کرہ

---

[1] ابوداؤد ص۱۵ باب صفة الوضوء ۱۲ [2] اما الرواية الثانية التى رواها عامر بن شقيق فايضًا غير صحيحة فانه قال الشوكانى فى النيل: وعامر بن شقيق مختلف فيه فالاوجه ان يقال فى الجواب ان عبد الرحمن بن وردان، وكذا لك عامر بن شقيق عنه ابى داؤد ليسا بقويين۔ بذل المجهود الجزء الاول ص۷۴ ۱۲ [3] عن ابى هريرةؓ لا يشرب احدكم قائما فمن نسى فليستقئ ۱۲ امام مسلم نے اس روایت کے علاوہ اپنی صحیح میں حضرت انس کی روایات لائے ہیں ان النبى صلى الله عليه وسلم زجر عن الشرب قائما وفى رواية اخرى عنه نهى ان يشرب الرجل قائما ۱۲ [4] فالخبر النبى فى هذا المعنى الذى من اجله كان النهى وانه لما يخاف منه من الضرر وحدوث الداء ولا غيره الا فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بذالك النهى الاشفاق على امته وامره اياهم بما فيه صلاحهم فى دينهم ودنياهم كما قد قال لهما ما نا فلا كل منكما طحاوى ج۲ كتاب الكراهة باب الشرب قائما

ابی اسحٰق عن عبد خیر ذکر عن علی مثل حدیث ابی حیۃ الا ان عبد خیر قال کان اذا فرغ من طہورہ اخذ من فضل طہورہ بکفہ فشربہ قال ابو عیسی حدیث علی رواہ ابو اسحٰق الہمدانی عن ابی حیۃ وعبد خیر والحارث عن علی وقد رواہ زائدۃ ابن قدامۃ وغیر

ہیں جاتے ہیں کہ سردی کے موسم میں بچے باہر نکلتے ہیں تو والدہ بچوں سے کہتی ہے "عزیزو باہر مت نکلو زکام لگ جائیگا۔" اب والدہ کی یہ نہی بچوں سے شفقت کی بنا پر ہے یا طبی ہے تاکہ بچے بیمار نہ ہوں۔ طبًّا نہی میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات شرب قائمًا سے پانی حلقوم کے اندر دوسرے راستے چلا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں شرب قائمًا سے فم معدہ پر بھی بوجھ آتا ہے۔

مغربی تہذیب کا خلاصہ معدہ پرستی ہے جو لوگ کھڑے ہو کر کھانا کھاتے ہیں اور اسی کی ترغیب بھی دیتے ہیں۔ اور اسلامی تہذیب و تعلیم کا مذاق اڑاتے ہیں درحقیقت ان کا مقصدِ زندگی کچھ اور ہے ایسے لوگوں کا نقطۂ نظر فقط مادہ ہے، اور بس اس لئے تو کھڑے ہو کر کھانا کھاتے ہیں تاکہ پیٹ کا جہنم خوب بھرے۔ اہلِ ایمان کو اولاً تو یہ تعلیم دی گئی ہے کھانا بقدر کفاف کھاؤ۔ پھر کھانے کے دوران ایسی ہیئت اختیار کرنے کی تعلیم دی گئی ہے کہ وہ کم خوری کی باعث ہو۔ مثلاً کھانا کھاتے وقت اکڑوں بیٹھنے سے پیٹ رانوں کے الصاق اور دباؤ سے دبا رہتا ہے جس کی وجہ سے کھانا بھی مناسب مقدار میں قبول کرتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی کھانے کے تمام مسنون طریقوں میں بیٹھ کر کھانا آیا ہے اور انسان جب بیٹھا رہتا ہے تو اس کا پیٹ سکڑا رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے اس کے اندر کم کھانا سماتا ہے مگر عباد البطن کو یہ ہیئتِ قعود اس لئے ناگوار ہے کہ اس صورت میں پیٹ خوب نہیں بھرتا اس لئے تو کھڑے ہو کر کھاتے ہیں، جس میں پیٹ کی طنابیں کھلی رہتی ہیں۔ اور باہر سے کوئی دباؤ نہیں ہوتا اور یہ لوگ جب کھانا کھاتے ہیں تو حرکت کرتے اور چلتے پھرتے ہیں تاکہ مزید گنجائش رہے جیسے غلہ بھرتے وقت بوری کے بھر جانے پر جب اسے حرکت دے دی جاتی ہے تو اس میں مزید گنجائش پیدا ہوتی رہے۔

نہی تنزیہا اور شفقتًا میں فرق بہر حال بات نہی شفقتًا اور نہی طبًّا کی چل رہی تھی تو جہاں بھی نہی شفقتًا یا طبًّا ہو تو نہی من حیث النہی کے مقتضا پر عمل کرنے میں ثواب اور ترکِ عمل میں عقاب نہیں۔ جب کہ نہی تنزیہی کے مقتضا پر عمل سے ثواب اور ترکِ عمل پر ملامت ہوتی ہے۔

ماءِ زمزم کے برکات صحیح بات یہ ہے کہ شرب قائمًا مکروہ تنزیہی ہے مگر اس سے ماءِ زمزم اور فضل الوضوء مستثنیٰ ہیں کیونکہ ان دونوں میں برکت، شفائیت اور غذائیت ہے۔ ماءِ زمزم میں باری تعالیٰ نے برکتیں بھی رکھی ہیں مائیت اور غذائیت بھی، چونکہ آج کل ہماری ایمانی قوتیں حد درجہ کمزور ہو چکی ہیں۔ عقائد میں بھی کمزوری آگئی ہے اس لئے اب وہ برکات بھی مرتب نہیں ہوتے۔ ایک دور ایسا بھی تھا جب مکہ معظمہ میں نہ تو ہسپتال تھے اور نہ ڈاکٹر اور نہ طبیب، ایک ڈاکٹر کسی دوسرے ملک سے مکہ معظمہ میں اس غرض سے آیا کہ وہاں لوگوں کا علاج کرے ایک عرصہ گزار دیا مگر اس کے پاس کوئی ایک مریض بھی علاج کے لئے نہ آیا۔ وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ میں سحری کے وقت جب زمزم کے کنویں کو کھولا جاتا تھا تو اس کے پہلے پانی سے لوگ اپنے برتن بھر لیتے اور وہی پانی اپنے مریضوں کو پلا دیا کرتے تھے۔ جس سے مریض شفایاب ہو جایا کرتے تھے۔ ہمارے استاذ شیخ العرب والعجم حضرت مولانا حسین احمد المدنیؒ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ مظفر نگر کا ایک سفید ریش ڈاکٹر جب مکہ معظمہ میں زمزم کے کنویں پر گیا تو پانی پیتے وقت یہ دعا کیا کرتا تھا کہ یا اللہ میرے ڈاڑھی کے بال سیاہ کر دے۔

واحد عن خالد بن علقمة عن عبد خير عن علی حدیث الوضوء بطوله وهذا حدیث حسن صحیح وروی شعبة هذا الحدیث عن خالد بن علقمة فاخطأ فی اسمہ واسم ابیه فقال مالك بن عرفطة وروی عن ابی عوانة عن خالد بن علقمة عن عبد خیر عن علی وروی عنه عن مالك بن عرفطة مثل روایة شعبة والصحیح خالد بن علقمة

دس پندرہ روز کے بعد اس کی ڈاڑھی میں سیاہ بال آنے شروع ہو گئے، وہ ڈاکٹر جب تک وہاں رہا یہی معمول جاری رکھا اچانک کسی ضرورت سے اس کی واپسی ہوئی، جب گھر لوٹا تو ڈاڑھی میں آدھے بال سیاہ ہو چکے تھے۔ یہ تو ہمارے اساتذہ کرام کے دور کی بات ہے رونا بھی آتا ہے اور افسوس بھی کہ آج مسلمان اسلام اور اس کی تعلیمات کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں، قلوب میں اسلامی احکام کی عظمت باقی نہیں رہی اس لئے خدا تعالیٰ نے وہ برکات اور نتائج بھی لے لئے ہیں جو اگلوں پر ہوا کرتے تھے۔

باری تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں تو بے نیاز ذات ہوں مجھے کسی کی پرواہ نہیں ہے جب تم اسلام اور میری اطاعت وبندگی کی ضرورت محسوس نہیں کرتے اور میرے اسلام کا مذاق اڑاتے ہو تو ہم بھی اسلام اور اس کے عظیم برکات ناقدروں کے ہاتھ نہیں دیتے۔ جب اہل مکہ نے اسلامی احکام کی بے قدری کی اور اعراض کیا تو خدا تعالیٰ نے مکہ معظمہ اور بیت اللہ کے اندر ۳۶۰ بت رکھوا دیئے اور مرکز توحید سے مرکز شرک بنا دیا اِنَّ اللہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ۔ جب ایمان اور یقین موجود تھا تو ثمرات و نتائج اور برکات بھی مرتب ہوتے تھے۔ حضرت ہاجرہ اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کھانا کھائے بغیر صرف اور صرف ماء زمزم پر گزر اوقات کرتے تھے۔ اطباء کہتے ہیں کہ انسان کے لئے صرف گوشت کا استعمال سخت مضر مگر جب حضرت اسمٰعیل علیہ السلام جوان ہوئے تو شکار کرکے گوشت لایا کرتے تھے اسے خود بھی کھاتے والدہ ماجدہ حضرت ہاجرہ کو بھی کھلاتے مگر ماء زمزم کے برکات سے انہیں کوئی نقصان نہ پہنچا۔ ہمارے شیخ المشائخ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے خدا جانے کتنا عرصہ صرف ماء زمزم پر گزارا کیا۔ کھانا وغیرہ نہیں ہوتا تھا مگر اس کے باوجود زندہ رہے تو ماء زمزم میں روحانی اور جسمانی امراض سب کیلئے شفا موجود ہے۔ اسی طرح وضو کا بچا ہوا پانی بھی ہے جس پانی کو وضو اور عبادت کے لئے استعمال کیا گیا ہے جب اس میں برکتیں ہیں تو یقیناً اس کے مابقی میں بھی برکتیں ہیں۔ اس لئے تعظیماً و احتراماً اس کو ماء زمزم کی طرح کھڑے ہو کر پینا چاہیئے۔

آج کا مغرب زدہ طبقہ اور پچھلے زمانہ کے معتزلہ اور عقل پرست ہم پر ہنستے تھے کہ ماء زمزم تو ایک پانی ہے اس سے امراض کی شفاء اور بھوک کا تدارک کیسے ممکن ہے مگر اب یورپ اور امریکہ میں ایسے چشموں اور کنوؤں کا انکشاف ہوا ہے کہ اگر ان کے پانی سے نہا یا جائے تو اس سے بعض امراض کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ چترال میں ایک ایسا گرم چشمہ ہے، جہاں بیمار لوگ دور دور سے آتے اور نہاتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اس میں شفاء ہے۔ عجیب بات ہے کہ تمہارے کہنے سے امریکہ اور جرمن کے کنوؤں میں یا چترال کے چشموں میں تو شفائیت آجاتی ہے لیکن خالق باری تعالیٰ کے سچے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے تمہیں ماء زمزم کی شفائیت میں شک ہونے لگتا ہے[۵]۔

---

[۵] زمزم کا چشمہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد مبارک میں ان کے فرزند ارجمند سیدنا اسمٰعیل علیہ السلام کی کفالت کے لئے پھوٹا اور آج پانچ ہزار سال سے زائد عرصہ گزر جانے کے باوجود ایسا واقعہ کسی ذریعے سے سننے میں نہیں آیا جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس پانی کو پینے سے بیماری لاحق ہوئی ہو۔ یہ پانی معدنی نمکوں سے لبریز اور صحت بخش ہے اگر اس سے کبھی کوئی خرابی پیدا ہوتی تو مغرب کے نام نہاد ماہرین چلانے سے باز نہ آتے۔ (م) ۱۲

باب فی النضح بعد الوضوء حدثنا نصر ابن علی و احمد بن ابی عبید اللہ السلمی البصری قالا نا ابو قتیبۃ سلم بن قتیبۃ عن الحسن بن علی الہاشمی عن عبد الرحمٰن الاعرج عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال جاءنی جبریل فقال یا محمد اذا توضأت فانتضح قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث غریب و سمعت محمدا یقول الحسن بن علی الہاشمی منکر الحدیث وفی الباب عن ابی الحکم بن سفیان و ابن عباس و زید بن حارثۃ و ابی سعید وقال بعضہم سفیان بن الحکم او الحکم بن سفیان و اضطربوا فی ہذا الحدیث

واخذ من فضل طہورہ[1] دوسری بات یہ بھی کہی جا سکتی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوٹے اور بند برتن دستیاب نہیں تھے عام طور وضو کشادہ سبیلوں اور مشکوں سے چلو بھر بھر کر کیا جاتا تھا حدیث میں بھی صراحتًا مذکور ہے واخذ من فضل طہورہ جس سے تعارض بھی دفع ہو جاتا ہے وہ یوں کہ نہی ماء کثیر کے شرب قائمًا سے آئی ہے اگر پانی قلیل تھا کفضل الوضوء تو پھر کھڑے ہو کر پینے میں کوئی قباحت نہیں۔ اس توجیہ سے ان لوگوں کی بھی تائید جاتی ہے جو کہتے ہیں کہ نہی شفقتًا اور طبًا ہے وجہ یہ ہے کہ ماء کثیر کھڑے ہو کر پینے سے اس کے سانس کے راستے چلے جانے کا اندیشہ رہتا ہے اور پانی قلیل ہے مثلًا چلو بھر ہے تو کھڑے ہو کر پینا مضرت رساں نہیں کیونکہ اس کا سانس کے راستے چلے جانے یا بہت زیادہ پینے کا احتمال نہیں۔

نضح بعد الوضوء کی صورتیں اور فوائد

باب فی النضح بعد الوضوء۔ مصنفؒ نے اس سے قبل وضو اور اس کے تفصیلی مسائل از ابتداء تا انتہاء بیان فرمائے ہیں۔ اب یہاں نضح بعد الوضوء کا بیان فرماتے ہیں اذا توضأت فانتضح۔ انتضاح کی صحیح مراد تو یہی ہو سکتی ہے کہ وضو کرنے کے بعد چلو میں پانی لے کر زیر جامہ (یعنی محل استنجاء پر کپڑا) پر چھینٹیں ڈالی جائیں، امام ترمذیؒ کا مقصد بھی اس باب کے انعقاد سے یہی ہے۔ اس سے دو فائدے ہیں۔ (۱) بعض لوگوں کا مثانہ کمزور ہوتا ہے اور حرارت کی وجہ سے ان کے مثانہ سے قطرات ٹپکنے کا امکان ہوتا ہے۔ جب پانی چھڑک دیا تو اس سے کپڑے کی برودت کا اثر پیشاب کے راستہ پر پڑتا ہے جو اس کے انجماد کا موجب ہوتا ہے اور اگر کوئی قطرہ نکل بھی آتا ہے تو مثانہ میں منجمد ہو جاتا ہے اور باہر نہیں نکلنے پاتا۔ (۲) دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اس سے وسوسہ کا دفعیہ بھی ہو جاتا ہے۔ جب کہ وضو کے بعد بعض طبائع کو یہ وسوسہ رہتا ہے کہ شاید پیشاب کا قطرہ ٹپکا ہو جب پہلے سے نمی موجود ہو گی تو وسوسہ بھی نہیں آئے گا۔[2]

یہاں انتضاح کا صحیح اور راجح معنیٰ وہی ہے جو امام ترمذیؒ نے اختیار کیا ہے اس کے علاوہ بھی اس کے کئی ترجمے کئے گئے ہیں۔[3]

(۱) اذا توضأت فانتضح۔ ای اذا اردت الوضوء فانتضح یعنی مجرائے بول کو نچوڑ لے۔ جس کی متعدد صورتیں فقہ میں منقول ہیں مثلًا تنحنح، مشی، یا ڈھیلے کا استعمال یا بیٹھنا ہے جب تک کہ اطمینان حاصل نہ ہو۔ (۲) انتضاح کا معنیٰ استنجاء ہے یعنی جب وضو کا ارادہ کر لیا جائے تو وضو کرنے سے پہلے استنجاء بالماء بھی کر لیا جائے تاکہ نجاست کا ازالہ ہو جائے۔

---

[1] وزاد فی روایۃ للبخاری ثم قال ان اناسًا یکرہون الشرب قائمًا وان النبی صلی اللہ علیہ وسلم منع مثل ما صنعت بخاری ص ۸۴۰ کتاب الاشربہ باب الشرب قائمًا ۱۲۔ [2] عن ابن عباس ان الشیطان یاتی احدکم وہو فی الصلوٰۃ فیبل احلیلہ حتی یریہ انہ قد احدث فمن رأی بذلک فلینضح بالماء فمن رأی بہ من ذلک شیئًا فیلقل ہو عمل الماء۔ سند ابن ابی شیبۃ ص ۱۱۲ ۱۲۔ [3] قال ابن العربی فی العارضہ ج ۱ ص ۶۶ اختلف العلماء فی تاویل ہذا الحدیث علی اربعۃ اقوال۔ الاول۔ معناہ اذا توضأت فصب الماء علی العضو صبًا۔ ولا تقتصر علی مسحہ۔ الثانی معناہ استبرء الماء بالنشر والتنحنح الثالث معناہ اذا توضأت فرش الازار الذی یلی الفرج۔ الرابع معناہ الاستنجاء بالماء اشارۃ الی الجمع بینہ وبین الاحجار ۱۲

باب فی اسباغ الوضوء حدثنا علی بن حجر نا اسمٰعیل بن جعفر عن العلاء بن عبد الرحمٰن عن ابیه عن ابی هریرة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال الا ادلّکم علی ما یمحوا الله به الخطایا و یرفع به الدرجات قالوا بلی یا رسول الله قال اسباغ الوضوء علی المکاره وکثرة

(۳) انتضاح کا معنیٰ صب الماء ہے یعنی جب وضو کا ارادہ کرو تو پھر اعضاء پر پانی بہا لیا کرو۔ مصنفؒ نے انتضاح کی صورت ذکر کی ہے کہ وضو کے بعد چھڑکا ذکیا جائے یہی راجح ہے۔ جیسا کہ لفظِ فا کا بھی یہی مدلول ہے۔ تو اس صورت میں احادیث کے الفاظ میں بھی کسی قسم کی تاویل کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

قال بعضهم سفیان بن الحکم او الحکم بن سفیان واضطربوا فی هذا الحدیث یہاں حدیث سے اس کا لغوی معنیٰ جدید مراد ہے جو قدیم کی ضد ہے کہ اضطراب اس لفظ میں ہے کہ آیا یہ سفیان بن الحکم ہے یا الحکم بن سفیان ہے[1]۔

اسباغ کے تین درجے باب۳۹ فی اسباغ الوضوء اسباغ کسی چیز کے اکمال و اتمام کو کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ جب بھی وضو کیا جائے تو اس کو اپنے تمام فرائض، سنن و مستحبات کے ساتھ پورا کیا جائے جو کامل بھی ہو اور تام بھی۔ اسباغ الوضو کے تین درجے ہیں۔ (۱) وضو کے تمام اعضاء کو ایک مرتبہ ایسا دھویا جائے کہ اس میں بال برابر جگہ بھی خشک نہ رہے۔ یعنی تمام عضو کا مرۃً استیعاب کیا جائے یہ فرض ہے۔ (۲) غسلِ اعضاء میں تثلیث اسباغ کا درجۂ سنت ہے۔ (۳) اور مستحب یہ ہے کہ غسل اعضاء میں اطالۃ الغرۃ والتحجیل کو معمول بنایا جائے۔ جیسا کہ مسلم کی ایک روایت میں منقول ہے "تبلغ الحلیۃ من المومن حیث یبلغ الوضوء"[2] یہاں یہ اشکال نہ کیا جائے کہ اطالۃ الغرۃ والتحجیل تو فمن زاد علیٰ ہذا او نقص فقد تعدی وظلم سے متعارض ہے اس لئے کہ اس حدیث میں اضافہ یا نقصان کو اعتقاداً ضروری سمجھنے کو تعدی اور ظلم کہا گیا ہے مثلاً اگر ایک آدمی اطالۃ الغرۃ والتحجیل کو فرض کہتا ہے۔ یا کہتا ہے کہ بحسب العدد تثلیث کے بجائے پانچ مرتبہ غسل سنت ہے تو یہ درست نہیں اور ایسا کرنے والا ظالم یعنی شریعت کی حدود سے تجاوز کرنے والا ہے۔ (۲) یا نقصان باعتبار محل کے مراد ہے کہ محل وضو کے غسل میں تکمیل نہیں کرتا (۳) یا ظلم ایک کلی مشکک ہے متواطی نہیں گناہ کو بھی ظلم کہتے ہیں ایسا طریقہ جو سنت مستمرہ کے خلاف ہو وہ نقصانِ ثواب کا باعث ہوتا ہے اس لئے اب نقصان ثواب پر بھی ظلم کا اطلاق ہوتا ہے۔

تنبیہی خطاب کے فوائد الا ادلکم اس اندازِ تعبیر میں کئی فوائد ہیں مثلاً سامعین کو توجہ، ترغیب اور تشویق اور مسئلہ کی اہمیت پر تنبیہ ہو جاتی ہے اور مخاطب متوجہ ہو جاتا ہے۔ (۲) اور اس میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ جب حدیث میں اسباغ الوضو پر اس قدر ثواب اور اجر و عنایت کی بشارت سنائی جا رہی ہے تو عین ممکن تھا کہ بعض سامعین اس کو مبالغہ پر حمل کر لیتے اور یہ سمجھتے کہ مبالغہ کا مقصد حقیقت نہیں بلکہ ترغیب و تشویق دلانا مقصود ہے اتنے چھوٹے عمل پر اتنے بڑے ثواب کا ترتب کچھ امرِ بعید سا ہے۔ لیکن شارع علیہ السلام نے "الا ادلکم" کا تنبیہی انداز اختیار فرما کر اس جانب اشارہ فرما دیا کہ یہاں جو کچھ بیان کیا جا رہا ہے وہ حقیقت ہے اس میں مبالغہ یا مجاز کا کوئی پہلو نہیں ہے۔

محوِ خطایا ما یمحوا الله به الخطایا خطایا کا محو ہو جانا اس کے متعدد معانی ہو سکتے ہیں۔ (۱) خطایا اعمالنامے سے مٹا دیئے جاتے ہیں مگر یاد رہے کہ لوحِ محفوظ میں جو خطایا مکتوب ہیں وہ کبھی بھی نہیں مٹائے جاتے[3]۔ جہاں بھی محوِ خطایا کا ذکر آتا ہے مراد اس سے لوحِ محفوظ کے علاوہ دوسری صورتیں ہوتی ہیں۔ (۲) یا مراد یہ ہے کہ خطایا کے جو اثرات قلوب پر مرتب

---

[1] فان الحدیث لفظ ضد القدیم ویطلق علی قلیل الکلام وکثیرہ کذا فی شرح الشرح النخبہ ولا مانع من الحمل علی هذا اللفظ۔ حاشیہ کوکب ص۳۲ ۱۲ [2] مسلم ص۱۲۷ باب اطالۃ الغرۃ والتحجیل فی الوضوء ۱۲ [3] لان ام الکتاب التی ہی عند الله قد ثبت علی ما ہی علیه فلا یزاد فیها ولا ینتقص منها ابداً قاله ابن العربی فی العارضہ ج ۱ ص۶۷ ۱۲

الخطا الی المساجد وانتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ فذلکم الرباط حدثنا قتیبۃ قال حدثنا عبد العزیز بن محمد عن العلاء نحوہ وقال قتیبۃ فی حدیثہ فذلکم الرباط فذلکم الرباط فذلکم الرباط ثلثا وفی الباب عن علی وعبد اللہ بن عمرو وابن عباس وعبیدۃ ویقال

ہوتے ہیں ان کو مٹا دیا جاتا ہے۔ (۳) اور بعض گناہ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی نحوست عاصی کے چہرہ سے ٹپکتی ہے۔ جس کو ملائکہ اور بعض خدا رسیدہ بندے ان کے چہروں سے معلوم کر لیتے ہیں، حضرت شیخ التفسیر مولانا احمد علیؒ لاہوری تو یہاں تک فرمایا کرتے تھے میں جب کسی کی تصویر دیکھ لیتا ہوں تو اس سے بھی مجھے اس کے اعمال اور ان کے نتائج بد کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ یہ اصحاب بصیرت کی باطنی فراست وبصیرت ہوتی ہے۔ (۴) یا اس سے مراد یہ ہے کہ کراماً کاتبین کی کتاب سے خطایا محو کر دیئے جاتے ہیں۔ (۵) یا محو خطایا مغفرتِ ذنوب سے کنایہ ہے، خدا تعالیٰ کے خزانے میں کسی چیز کی کمی نہیں۔ باری تعالیٰ بڑے مہربان ہیں اور یہاں اس کی فیاضی عیاں ہے کہ محو ذنوب بھی کرتے ہیں اور ساتھ رفع درجات بھی ویرفع بہ الدرجات۔ (۶) صاف اور سیدھی توجیہ یہ ہے کہ گناہ ذی جرم ہیں۔ اور اعراض قارہ ہیں جو انسانی اعضاء میں حلول کر جاتے ہیں۔ مگر وضو کے پانی سے وہ دھل جاتے ہیں اور بہہ پڑتے ہیں باقی رہی یہ بات کہ ہمیں نظر کیوں نہیں آتے۔ تو اس کی تفصیلی بحث گذشتہ ابواب کہیں کر دی گئی ہے۔

المکارہ مکرہ کی جمع ہے مراد یہ ہے کہ ایسے حالات میں جن میں وضو کرنے سے مشقت زیادہ ہوتی ہو اور جو طبیعت کو ناگوار گزرے مثلاً سردی کے موسم میں وضو کرنا، خاصکر اطالۃ الغرۃ والتحجیل کو معمول بنانا۔ یا پانی قریب نہیں ہے اس کے پاس پہنچنے کی سعی کرنا، یا پانی بغیر قیمت ملتا نہیں اور اگر ملتا ہے تو ارزاں نہیں، ایسے حالات میں ثمن دے کر پانی حاصل کرنا۔ اور اس نوعیت کی جملہ صورتیں مکارہ میں داخل ہیں۔

قرب مسجد افضل ہے یا بعد مسجد | **وکثرۃ الخطا الی المساجد** اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ مساجد سے گھر جس قدر بھی دور ہوں اتنا ہی بہتر ہے وجہ یہ ہے کہ مساجد کو آتے ہوئے ایک ایک قدم پر گناہ محو ہوتے اور حسنات ورفع درجات سے نوازا جاتا ہے جس کی ایک دلیل بنو سلمہ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کے اس ارادہ پر کہ اپنے گھر مسجد کے قریب بنالیں، منع فرمانا ہے۔ کہ کثرتِ اقدام کے ثواب سے محروم ہو جاؤگے۔ دیارکم تکتب اثارکم۔[1]

اور جیسے کہ ابو داؤد میں ایک روایت منقول ہے کہ ایک شخص جس کا گھر مدینہ سے باہر تھا۔ پانچوں وقت مسجد نبوی میں حاضر ہوتا اور نماز با جماعت ادا کرتا تھا تو ان سے کسی نے کہا، آپ اس قدر دور سے آتے جاتے اور تکلیف برداشت کرتے ہیں۔ ایک خچر یا گدھا خرید لو تاکہ سواری کی سہولت رہے تو انہوں نے فرمایا آپ تو مجھے سواری کا کہہ رہے ہیں میں تو یہ بھی نہیں چاہتا کہ مجھے ایسا گھر حاصل ہو جو مسجد نبوی سے قریب ہو اور اس میں میرا قیام ہو۔ تو یہ جواب سن کر وہ حیران رہ گئے اور مسئلہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیا۔ تو صحابیؓ نے آنحضرت کی خدمت میں عرض کی۔ میرے آقا! میں بُعدِ دار کو اس لئے پسند کرتا ہوں کہ مجھے ہر قدم کے عوض اجر ملتا ہے۔[2] اور اگر ان لوگوں کی تجویز پر عمل کر لوں تو اتنے بڑے اجر و ثواب سے محروم ہو جاؤں گا۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا[3] اعطاک اللہ ذٰلک کلہ انطاک[4] اللہ ما احتسبت کلہ اجمع۔ جب کہ بعض دوسرے حضرات، قرب مسجد کو بُعد مسجد پر ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بنو سلمہ کو جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی کے قریب گھر لینے سے منع فرمایا تھا اس کی لیا وجہ تھی کہ مدینہ پر ہر وقت دشمن کے حملے کا خطرہ رہتا تھا۔ اور

---

[1] مسلم شریف ص ۲۳۵ [2] گویا شاعر کی زبان میں سہ ساطلب بُعد الدار عنکم لتقربوا ۔ وتسکب عینای الدموع لتجمدا (م)

[3] ابو داؤد ج ۱ باب ماجاء فی فضل المشی الی الصلوٰۃ ص ۸۲۔ [4] انطاک ھی لغۃ اھل الیمن فی اعطی وقری انا انطیناک الکوثر قالہ السیوطی (حاشیہ الی داؤد)

عبیدۃ بن عمرو وعائشۃ وعبد الرحمٰن بن عائش وانس قال ابوعیسی حدیث ابی هریرۃ حدیث حسن صحیح والعلاء بن عبد الرحمٰن هو ابن یعقوب الجهنی وهو ثقة عند اهل الحدیث **باب المندیل بعد الوضوء** حدثنا سفین بن وکیع نا عبد الله بن وهب عن زید بن حُباب عن ابی معاذ عن الزهری عن عروۃ عن عائشۃ قالت کانت لرسول الله صلی الله علیه وسلم خرقۃ ینشف بها بعد الوضوء وفی الباب عن معاذ بن جبل حدثنا قتیبۃ قال ثنا رشدین بن سعد عن عبد الرحمٰن بن زیاد بن انعم عن عتبۃ بن حُمَید عن عبادۃ بن نُسیّ عن عبد الرحمٰن بن غنم عن

اگر بنوسلمہ کو یہاں قریب رہنے کی اجازت مل جاتی تو مدینہ کے اطراف کے خالی ہونے کا اندیشہ تھا جس سے دشمن کے حملہ کی زد براہ راست مرکز (مسجد نبوی) پر پڑتی آپ چاہتے تھے کہ اطراف آباد رہیں تاکہ دشمن کے حملہ کی مدافعت کی جا سکے مگر یاد رہے کہ اس میں بھی اصل چیز نیت ہے ہر دو صورتوں میں نیک نیت پر اجر مرتب ہوگا۔ انما الاعمال بالنیات۔

انتظار صلوٰۃ اور رباط (وانتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ الخ) انتظار کی ایک صورت تو یہ ہے کہ نماز پڑھ لینے کے بعد مصلی مسجد ہی میں بیٹھ جائے اور ذکر و تلاوت میں مشغول رہ کر دوسری نماز کے وقت کا انتظار کرے جس کو ہم انتظار بحسب المکان سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مگر یہاں راجح اور محقق معنی "انتظار بحسب القلب" ہے جو عام ہے مثلاً ایک کاشتکار زمین میں اور دکاندار اپنی دکان میں کام میں بھی مصروف رہتا ہے اور اس کے ساتھ اذان پر بھی اس کا کان ہوتا ہے ایک ایک سے وقت دریافت کرتا ہے گھڑی کو دیکھتا ہے جوں ہی اذان ہوتی ہے اپنے کام کو چھوڑ کر فوراً مسجد میں حاضر ہو جاتا ہے۔ گویا دل بیار دست بکار والی کیفیت ہوتی ہے۔ یہی معنی مراد ہے اور یہی راجح ہے۔ فذالکم الرباط رباط[1] سرحدات کی حفاظت کو کہتے ہیں۔ سرحدات پر ہر وقت دشمن کے حملہ کا خطرہ رہتا ہے۔ جب تک سرحد پر قیام رہے گا، انسان دشمن کے حملہ کی مدافعت کے لئے ہر وقت چوکنا اور تیار رہے گا۔ اور جیسے کہ قرآن میں بھی مذکور ہے یا ایها الذین آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا (الآیۃ) یہاں بھی انتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ اور مواظبت علی الطهارۃ اور اسباغ الوضوء کو رباط کہہ کر اس جانب اشارہ فرمایا ہے کہ یہ بھی ایک جہاد ہے اور اس کی فضیلت ثواب بھی وہی ہے جو میدان جہاد میں رباط کی ہوتی ہے۔ جیسا کہ نسائی میں حدیث منقول ہے کہ رباط یوم ولیلۃ فی سبیل الله خیر من الف یوم فی ماسواہ من المنازل اور ایک دوسری روایت میں فذالکم الرباط فذالکم الرباط فذالکم الرباط تین[2] مرتبہ فرما کر اس امر پر تنبیہ کر دی کہ جو کچھ کہا جا رہا ہے حقیقت ہی ہے نہ تو مبالغہ ہے اور نہ ہی اس سے مجاز مراد ہے۔

باب المندیل بعد الوضوء۔ مندیل "ندل" سے ماخوذ ہے۔ جو کھینچنے، اچک لینے، منتقل کرنے اور میلا ہونے کے معنی میں آتا ہے۔ مندیل رطوبت پونچھنے یا ازالہ وسخ کے لئے استعمال کئے جانے والے آلہ (خواہ وہ تولیہ ہو یا رومال یا کوئی اور چیز) کو کہتے ہیں وضو یا غسل کے بعد تولیہ وغیرہ کا استعمال تاکہ رطوبت زائل ہو جائے تمندل کہلاتا ہے۔ تمندل کے بارے میں حنفیہ حضرات سے مختلف روایات منقول ہیں۔

تمندل اور احناف کے اقوال (۱) تمندل بلا تنشیف مستحب ہے یہ قول حنفیہ حضرات میں شامی

---

[1] هو فی الاصل الاقامۃ علی جهاد العدو وارتباط الخیل مجمع البحار ج ۱ ص ۴۵۹۔ [2] نسائی جلد ۲ کتاب الجهاد ص ۵۲ اسباغ الوضوء ص ۱۸ [3] ترمذی ج ۱ کتاب الطهارۃ

معاذ بن جبل قال رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ مسح وجهه بطرف ثوبه قال ابوعیسی هذا حدیث غریب واسناده ضعیف ورشدین بن سعد و

(صاحب درمختار) سے منقول ہے[1] اور یہی مسلک اصح الروایات بھی ہے بلا تنشیف سے مراد یہ ہے کہ کپڑے کو بدن پر اتنا نہ رگڑا جائے کہ بالکلیہ اور رطوبت قطعی طور ختم ہو جائے بلکہ صرف پانی کے بڑے بڑے قطرے خشک کر لئے جائیں۔ (۱)
دوسرا قول قاضی خان کا ہے جو فرماتے ہیں "لاباس بالمندیل" فقہا فرماتے ہیں کہ "وفیما لاباس باسٌ" مراد یہ ہے کہ جہاں "لاباس بذالك" کہہ دیا جائے وہاں بأس ضرور متحقق ہوگا یعنی کراہت تنزیہی ضرور ہوگی اور فقہاء کا اصول بھی یہی ہے کہ مکروہ تنزیہی کے لئے "لا بأس بذالك" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ (۳) تیسرا قول صاحب فتح القدیر کا ہے جنہوں نے "ویکرہ المندیل" کہہ کر تمندل کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب مطلق کراہت کا ذکر آجائے تو مراد اس سے مکروہ تحریمی ہوتا ہے۔ (۴) اور ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ تمندل غسل کے بعد مستحب اور وضو کے بعد مکروہ ہے۔
لیکن حنفیہ حضرات کا اصح اور مفتی بہ قول استحباب[2] کا ہے کہ تمندل بلا تنشیف مستحب ہے۔

اقوال شوافع امام شافعیؒ سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ (۱) تمندل اور ترک تمندل دونوں برابر ہیں۔ (۲) تمندل افضل ہے اور اس کا ترک جائز ہے۔ (۳) ترک التمندل افضل ہے اور تمندل جائز ہے۔ (۴) سردیوں میں تمندل افضل ہے اور گرمیوں میں ترک تمندل افضل ہے۔ (۵) لیکن زیادہ راجح یہی ہے کہ شوافع حضرات اباحت کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ تمندل مفضول ہے اور ترک تمندل اولیٰ ہے[3]۔
مصنفؒ نے جواز تمندل کی دو روایات نقل کی ہیں اور ایک روایت ایسی بھی نقل کر دی ہے جس سے ترک تمندل بھی ثابت ہوتا ہے جب کہ مصنفؒ نے جواز تمندل کی دونوں روایات کو ضعیف قرار دیا ہے اور ترجمۃ الباب کا انعقاد بھی "لا بشرط شیٔ" کے طور کیا ہے تاکہ یہ سمجھا جائے کہ مصنفؒ کسی خاص قول کے مدعی نہیں ہیں۔

دلائل ترک تمندل پر دو روایات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ (۱) بخاری اور مسلم میں حضرت میمونہؓ سے منقول ہے فرماتی ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے غسل فرمانے کے بعد ان کی خدمت میں ایک کپڑا پیش کیا تاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے جسم مبارک کو خشک کر لیں مگر آپؐ نے اسے قبول نہ فرمایا اور نفض یدین فرمایا جس سے پانی کے موٹے موٹے قطرے ٹپک پڑے مگر خرقہ قبول نہ فرمایا[4]۔ (۲) دوسری روایت خود امام ترمذیؒ نے نقل کی ہے "ان الوضو یوزن"

---

[1] درمختار ج ۱ کتاب الطہارت آداب الوضوء ۱۲ [2] ملا علی قاری بھی فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ "لاباس بہ" اور ترک افضل ہے۔ اس کے علاوہ فتاویٰ ہندیہ میں " ولا باس بالتمسح بالمندیل بعد الوضوء" مکروہات وضو کے ذیل میں منقول ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ تمندل کا استعمال کراہت سے خالی نہیں (م) ۱۲، [3] وتعریف المستحب وہو ما فعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرۃً او مرات وترکہ اخریٰ یصدق علی افعالہ التی فعلت مرۃً او مرارًا لبیان الجواز۔ کوکب ص۳۴۔ [4] وقد اختلف علماء اصحابنا فی تنشیف الاعضاء فی الوضوء والغسل علی خمسۃ اوجہ اشہرہا ان المستحب ترکہ ولا یقال فعلہ مکروہ والثانی انہ مکروہ والثالث انہ مباح یستوی فعلہ وترکہ وهذا هو الذی نختارہ فان المنع والاستحباب یحتاج الی دلیل ظاہر والرابع انہ مستحب لما فیہ من الاحتراز عن الاوساخ والخامس یکرہ فی الصیف دون الشتاء هذا ما ذکرہ اصحابنا اھ۔ (شرح مسلم للنووی باب صفۃ غسل الجنابۃ ص۱۴۷۔ ۱۲) [5] فناولتہ ثوبًا فلم یاخذہ فانطلق وهو ینفض یدیہ (بخاری ج ۱ ص۴۱ باب نفض الیدین من الغسل الجنابۃ)۔

عبد الرحمٰن بن زیاد بن انعم الافریقی یضعفان فی الحدیث قال ابوعیسیٰ حدیث عائشۃ لیس بالقائم ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب شیٔ وابو معاذ

مراد یہ ہے کہ وضو کا پانی وزن کیا جائے گا

وزن الوضوء پر اشکال اور اس کی صحیح مراد اب جو حضرات ترک تمندل کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ جب پانی وزن کیا جائے گا تو اسے باقی رکھنا چاہیئے "تاکہ وزن کیا جاسکے اگر تمندل سے اسے زائل کر دیا گیا تو وزن کے لئے موزوں نہیں رہے گا پھر وزن کا ہے کا ؟ حنفیہ حضرات فرماتے ہیں کہ پانی عام ہے۔ لوٹے کا پانی بھی مراد ہو سکتا ہے اور متقاطر بھی اور غسل کے بعد اعضاء پر باقی رہ جانے والی رطوبت بھی یہ تو ظاہر ہے کہ یہاں وہ پانی مراد ہے جس کی تنشیف کی جاسکے کیونکہ زیر بحث مسئلہ تنشیف کا ہے تو وہی پانی ہوگا جو غسل اعضاء کے بعد رطوبت کی صورت میں اعضاء پر باقی رہ جاتا ہے بمقتضائے حدیث وہی پانی وزن کیا جائے گا۔ لہٰذا اگر اس پانی کو خشک نہ بھی کیا جائے تب بھی یہ چار پانچ منٹ بعد از خود خشک ہو جاتا ہے۔ اگر پانی کا باقی رہنا اس کے موزوں ہونے کا معیار ہے تو پانی کسی صورت بھی باقی نہیں رہ سکتا اور اگر مراد یہ ہے کہ جو رطوبت اعضاء پر باقی رہ گئی ہے وہ خدا کے علم میں ہے اور قیامت کے روز وہی وزن کی جائے گی تو پھر اگر رطوبت کو خشک کیا جائے تب بھی وہ خدا کے علم میں محفوظ ہے اور اگر از خود خشک ہو جائے تب بھی خدا کے علم میں محفوظ ہے اور موزوں بھی۔ بظاہر "الوضوء یوزن" کا صحیح مدلول بوجہ مضطرب المعنیٰ ہونے کے ایسا نہیں کہ جس سے مطلقاً ترک تمندل کے استحباب کا استدلال صحیح ہو۔

کسی شئی کا زوال دو طرح سے ہوتا ہے۔ (۱) زوال بنفسہٖ۔ (۲) زوال بفعل العبد۔ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ اور دونوں پر مرتب ہونے والے نتائج بھی مختلف ہیں۔ مثلاً ایک انسان طبعی موت مرتا ہے اور ایک انسان کو تلوار سے ہلاک کر دیا جاتا ہے دونوں کی موت اور موت پر مرتب ہونے والے اثرات اور نتائج مختلف ہوتے ہیں بعینہٖ وضو کے مسئلہ میں بھی یہ امر کچھ بعید نہیں کہ جب رطوبت کا زوال بنفسہٖ ہوتا ہو تو وہ وزن کیا جاتا ہو۔ اور زوال بفعل العبد کی صورت میں "لایوزن" کا اثر مرتب ہوتا ہو۔

آثار عبادت کی محبوبیت دراصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جس طرح عبادت محبوب ہے اسی طرح عبادت کے اثرات بھی محبوب ہیں۔ خدا تعالیٰ جس طرح اپنے بندوں سے اپنی عبادت چاہتے ہیں اسی طرح ان پر اپنی عبادت کے اثرات بھی نمایاں چاہتے ہیں۔ جیسا دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کسی حکومت کے ملازمین فوج یا پولیس وغیرہ اپنی ڈیوٹی کے اوقات میں گورنمنٹ کا لازم کردہ یونیفارم پہنے بغیر اپنے فرائض انجام دیں تو ان کو سزا ملتی ہے وجہ یہ ہے کہ جس طرح حکومت اپنے ملازمین سے ملازمت چاہتی ہے اسی طرح یہ بھی چاہتی ہے کہ ان پر ملازمت کے آثار بھی نمایاں ہوں باری تعالیٰ کو بھی عبادت کی طرح عبادت کے آثار بھی محبوب ہیں۔ جیسا کہ ایک حدیث میں آتا ہے "خلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک"[1] روزہ دار کے منہ سے کھانا پینا ترک کر دینے سے ایک گونہ بدبو پیدا ہو جاتی ہے، جب کہ یہ بو کسی کو بھی پسند نہیں، ملائکہ بھی اس سے نفرت کرتے ہیں مگر چونکہ صائم کے فم کی بدبو عبادت (روزہ) کا اثر ہے اس لئے عند اللہ یہ بھی مقبول اور پسندیدہ ہے۔ اسی سے شوافع حضرات استدلال کرتے ہیں کہ روزہ کی حالت میں منہ کی بدبو کو مسواک سے زائل نہ کیا جائے۔ یا جیسا کہ دم مسفوح نجس اور بدبودار ہے مگر شہید کا دم مسفوح چونکہ عبادت

---

[1] ترمذی ج ۱ کتاب الصوم باب ماجاء فی فضل الصوم ص ۱۵۹ - ۱۲

(جہاد) کا اثر ہے اس لئے عنداللہ وہ مشک وعنبر سے بھی زیادہ خوشبودار ہے اللون لون الدم والریح ریح المسک[۱] اس لئے شہید کے بارہ میں حکم یہی ہے کہ اس کو اس کے خون آلود جسم کے ساتھ دفن کردیا جائے تاکہ قیامت کے روز اس پر عبادت وشہادت کے آثار نمایاں ہوں، اور جیسا کہ اللہ نے اہل ایمان کے سجدوں سے پیدا ہونے والے نشانات کی مدح فرمائی ہے۔ سیماھم فی وجوھھم من اثر السجود (الایۃ) شہید پر اگر بارش ہوئی اور اس کے جسم سے خون کے اثرات دھل گئے تو یہ ایک الگ بات ہے لیکن اگر کسی نے قصداً شہید کے وجود سے خون دھوڈالا تو اس کا حکم علیحدہ ہے غاسل گنہ گار ہے کیونکہ اس نے ایک عابد (شہید) سے عبادت کے اثرات کو زائل کردیا ہے۔

اہل علم کا احساس کہتری آج ہم جب لبسوں میں بیٹھتے ہیں باجد بد تعلیم یافتہ طبقہ اور مغرب زدہ سوسائٹی میں پھنس جاتے ہیں اور وہ ہمیں مولوی صاحب یا صوفی صاحب کے نام سے پکارتے ہیں تو ہمیں حد درجہ کراہت ہوتی ہے اور غصہ بھی آتا ہے کہ اس نے ہمیں ایسے ناموں سے کیوں پکارا حالانکہ اگر اس مسئلہ پر ٹھنڈے دل سے غور کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آجائے گی کہ ان کا مقصد کچھ بھی ہو مگر انہوں نے ہمارے چہرے لباس اور ہیئت (جو عبادت کا اثر ہے)، کو دیکھ کر ہمیں ایسے القاب سے پکارا ہے یہ القاب خدا کے دین کا سپاہی اور اس کا بندہ ہونے کی علامت ہیں اور کمال عبودیت بھی یہی ہے کہ انسان عبادت کے آثار کو دنیا میں پھیلادے۔ مولوی، صوفی، شیخ کے القاب یہ عبادت اور بندگی کے نمایاں اثرات ہیں جن سے ہم پکارے جاتے ہیں لہٰذا ان ناموں سے ہمیں خوش ہونا چاہیئے اور اس پر فخر کرنا چاہیئے۔ الغرض غسل اعضاء کے بعد اس کی رطوبت بھی عبادت (وضو) کے اثرات میں سے ہے۔ اگر تنشیف سے اس کو زائل کردیا جائے تو بارئ تعالےٰ ناراض ہوتے ہیں اور اگر ہوا سے خشک ہوجائے تو ہم اس کے مکلف نہیں ہیں۔ تو جب رطوبت کو بلا تنشیف کے باقی رکھا جائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں "تو الوضوء یوزن" کی بات بھی بن جاتی ہے اور جن احادیث میں مندیل کے استعمال کا جواز آیا ہے اس پر بھی عمل ہوجاتا ہے۔

وزن وضوء کی تخصیص کیوں اشکال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کے تمام اعمال تولے جائیں گے ان اعمال بنی آدم وقولھم یوزن[۲] "تو یہاں" الوضوء یوزن[۳]" میں تخصیص وضو کی کیا وجہ ہوسکتی ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ وضو ایک عمل ہے مثلاً ہاتھوں کا دھونا، منہ دھونا، رجلین پر پانی ڈالنا اور مسح کرنا وغیرہ۔ اور یہ عمل جس واسطہ سے ہوتا ہے وہ پانی ہے جسے ہم جوہر کہہ سکتے ہیں لہٰذا احادیث میں تو یہ مذکور ہے" الاعمال یوزن" یہ تو کہیں بھی مذکور نہیں کہ" الجواہر یوزن یا الاعراض یوزن۔ تو الوضوء یوزن سے اس عظیم امر پر تنبیہ مقصود ہے کہ وضو ایک بہترین عمل ہے کہ اس پر تو ثواب ملے گا ہی لیکن اس کے پانی (جوہر) پر بھی ثواب ملے گا اور جوہر بھی وزن کیا جائے گا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ترمذی جلد[۲] میں ایک روایت میں آیا ہے۔ کہ جب میدان جہاد میں غازی سے اس کا گھوڑا بھاگ پڑتا ہے۔ اور غازی اس کا تعاقب کرتا ہے تو اس دوران راستے میں جہاں کہیں بھی گھوڑا پانی پیتا ہے یا بول وبراز کرتا ہے یا گھاس کھاتا ہے (جس میں نہ تو مالک کی چاہت کو دخل ہے اور نہ ہی مالک کی ایسی مرضی ہوتی ہے)، تو اس پر بھی غازی کو ثواب[۴] ملے گا۔ اور یہ پانی اور گھاس کا وزن غازی کے حصہ میں آئے گا حالانکہ گھاس اور بول وبراز نہ تو غازی کے اعمال ہیں اور نہ ہی اس غازی کی مرضی کو اس میں دخل ہے۔

---

[۱] مشکوٰۃ کتاب الجہاد ص۳۳۰ ج۲۔ [۲] ترمذی ج۱ باب المندیل بعد الوضوء ص۱۸ [۳] بخاری ج۲ باب قول اللہ ونضع الموازین القسط ص۱۱۲۹۔ [۴] فان شبعہ وریہ وروثہ وبولہ فی میزانہ یوم القیامۃ ۱۲ بخاری ج۱ کتاب الجہاد ص۴۰۰ - ۱۲

اور یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ "الوضوء یوزن" کی روایت موقوف ہے اور مسئلہ غیر قیاسی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ صحابی یا تابعی سے اگر ایک موقوف روایت منقول ہو اور مسئلہ غیر قیاسی ہو تو اس کا حکم مرفوع کا ہوتا ہے۔ اس لئے تو احناف حضرات عبادت کے اثرات کو باقی رکھتے ہیں۔ اور تمندل بلا تنشیف کو مستحب قرار دیتے ہیں لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ حنفیہ کا مسلک الوضوء یوزن" کے خلاف ہے۔

روایت میمونہؓ سے جواب باقی رہا ام المؤمنین حضرت میمونہؓ کی روایت سے ترک تمندل پر استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کی ایسی تمام روایات جہاں ترک تمندل مذکور ہے وہاں نفض یدین کی تصریح بھی موجود ہے۔ بلکہ حنفیہ حضرات بھی کہتے ہیں کہ مندیل کے استعمال کا مقصد یہی ہے کہ اعضاء سے پانی کے موٹے قطرات کا ازالہ کیا جائے۔ جیسے بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر مندیل کے نفض یدین کی صورت میں اختیار کیا ہے۔ تو حضرت میمونہؓ کی یہ روایت ایک واقعہ ہے جس میں متعدد احتمالات ہو سکتے ہیں (۱) آپ کا یہ عمل بیان جواز پر محمول ہے تاکہ امت آگاہ ہو جائے کہ ترک تمندل بھی جائز ہے۔ (۲) ممکن ہے یہ موسم گرما ہو حصول تبرید کی غرض سے آپ نے ترک تمندل کیا ہو۔ (۳) اور یہ بھی ممکن ہے کہ مندیل ناپاک ہو۔ (۴) یا مندیل کھردرا ہو یا اس قدر پرانا ہو کہ طبعاً اس کا استعمال ناگوار ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ تمندل کی ہر دو روایات حنفیہ کی مؤید ہیں گو امام ترمذیؒ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے لیکن فضائل میں ضعیف روایات پر بھی عمل کیا جاتا ہے اور جن روایات سے ترک تمندل پر استدلال کیا جاتا ہے وہ بھی فی الواقعہ حنفیہ کے مسلک کے مؤید ہیں۔

کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ الخ اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک خرقہ ہوتا تھا جسے اکثر الاوقات آپ بعد الوضو استعمال فرمایا کرتے تھے جس سے تمندل کا استحباب ثابت ہو جاتا ہے اذا توضأ مسح وجھہ بطرف ثوبہ اس جانب بھی اشارہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد الوضو خواہ مخواہ مندیل کا تکلف نہیں فرماتے تھے بلکہ ضرورت پڑنے پر طرفِ ثوب سے بھی وہی کام لے لیتے تھے جو مندیل سے لیا جاتا ہے دوسرا مسئلہ یہ بھی ثابت ہوا کہ ماءِ مستعمل نجس نہیں۔ وجہ ظاہر ہے کہ جس ثوب کے طرف سے تمندل فرماتے تھے اسی ثوب سے نماز بھی پڑھ لیتے تھے اگر ماءِ مستعمل نجس ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی بھی اس کپڑے کے ساتھ نماز نہ پڑھتے۔ قال ابو عیسی حدیث عائشۃ لیس بالقائم مراد یہ ہے کہ سند کمزور ہے کیونکہ حدیث سند کے ساتھ قائم ہوتی ہے جب سند کمزور ہے تو حدیث بھی کمزور ہے۔

سند کی بحث حدثنا محمد بن حمید الخ اوپر جو حدیث الوضوء یوزن مصنفؒ لائے ہیں یہاں سے اس کی سند کو بیان فرماتے ہیں۔ اس کی سند میں ایک ضروری بات یہ ہے کہ قال حدثنا جریر قال حدثنیہ علی بن مجاھد عنی بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جریر یہ فرماتے ہیں میں نے علی بن مجاہد سے روایت لی اور اس نے مجھ سے روایت لی یہ بظاہر دور ہے اور ایک شئی کا توقف علی ذاتہ آیا ہے جو ممنوع ہے کسی فن کو صحیح معنوں میں سیکھنے کے لئے اس فن کے ماہر استاد کی شاگردی از حد ضروری ہے مگر آج کل کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو استاد سے پڑھے بغیر صرف اپنے مطالعہ کے زور سے علم حدیث کے رقیق اور باریک ترین مسائل میں گفتگو کرتے ہیں جو بڑے وبال اور کئی مفاسد کا پیش خیمہ ہو سکتا ہے تو اس عبارت کے بارہ میں ایک لطیفہ بھی ہے۔ کہ ایک مولوی صاحب تھے جنہوں نے کسی سے پڑھے

بعد الوضوء ومن کرھہ انما کرھہ من قبل انہ قیل ان الوضوء یوزن وروی ذلك
عن سعید بن المسیب والزھری حدثنا محمد بن حمید قال حدثنا جریر قال
حدثنیہ علی بن مجاھد عنی وھو عندی ثقۃ عن ثعلبۃ عن الزھری قال انما
اکرہ المندیل بعد الوضوء لان الوضوء یوزن **باب** مایقال بعد الوضوء حدثنا جعفر
بن محمد بن عمران الثعلبی الکوفی نا زید بن حباب عن معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ

بغیر علم حدیث کا درس دینا شروع کر دیا جب اس جگہ پہنچے تو اپنی عقل کے زور سے سند کے اشکال کو حل کرتے ہوئے فرمایا کہ اصل میں عبارت یوں ہے کہ حدثنا جریر قال حدثنیہ علی بن مجاھد عنیٌّ وھو عندی ثقۃ مراد یہ ہے کہ جریر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ میرے استاذ علی بن مجاہد گو عنین تھے مگر اس کے باوجود بھی میرے نزدیک ثقہ ہیں۔ ایک استاذ مثلاً جریر نے ایک روز اپنے کسی تلمیذ مثلاً علی بن مجاہد سے کوئی حدیث بیان کر دی پھر وہ تلمیذ اسی حدیث کو اپنے دیگر تلامذہ سے بیان کر دیتے ہیں۔ اس کے بعد علی بن مجاہد کے تلامذہ میں سے کوئی ایک حضرت جریر کے پاس جا کر یہ کہتا ہے۔ کہ آپ کے شاگرد علی بن مجاہد نے ہمیں آپ کے حوالہ سے یہ حدیث سنائی ہے اگر جریر اس روایت کی تکذیب کر دے تو یہ روایت بالاتفاق ساقط الاعتبار ہے اور اگر استاذ (جریر) اس کی تصدیق کر دے تو یہ روایت بالاتفاق حجت ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ استاذ کو سرے سے وہ روایت یاد ہی نہیں کہ آیا اس نے علی بن مجاہد سے یہ روایت بیان کی تھی یا نہیں۔ البتہ استاذ نے اتنا کہہ دیا کہ مجھے یاد نہیں پڑتا آیا میں نے علی بن مجاہد سے یہ روایت بیان کی تھی یا نہیں مگر خود علی بن مجاہد ذاتی طور پر میرے نزدیک ثقہ اور قابل اعتبار ہیں تو ایسی روایت بھی حجت ہے[1]۔ یہاں بھی کچھ ایسی ہی صورت حال ہے کہ جب محمد بن حمید یا کسی دوسرے راوی نے جریر سے کہا کہ "علی بن مجاہد" آپ سے "الوضوء یوزن" کی روایت بیان کرتے ہیں۔ تو جریر نے فرمایا کہ روایت تو مجھے یاد نہیں لیکن علی بن مجاہد میرا ثقہ شاگرد اور معتمد ہے ایسا نہیں کہ جھوٹ بولے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہی روایت جو جریر نے مثلاً دس سال قبل علی بن مجاہد کو بیان کی تھی۔ اب پھر دوبارہ دس سال بعد علی بن مجاہد کے واسطہ سے اپنی بیان کردہ روایت یاد کر لی اب جب دوسرے سے بیان کرے گا تو اس سند کو اسی انداز میں بیان کیا جائے گا جو یہاں امام ترمذی نے نقل کر دی اور جس سے دور بھی ختم ہو جاتا ہے وجہ یہ ہے کہ جریر نے دس سال قبل جو روایت علی بن مجاہد سے بیان کی تھی پھر دس سال بعد وہی روایت علی بن مجاہد سے سن لی گویا اولاً سند یوں تھی۔ حدثنی علی بن مجاھد قال حدثنا جریر عن ثعلبۃ عن الزھری پھر جب دوبارہ جریر نے علی بن مجاہد سے حدیث لی اور بیان کی تو سند یوں ہو گی حدثنا محمد بن حمید قال حدثنا جریر قال حدثنا علی بن مجاھد قال حدثنا جریر عن ثعلبۃ عن الزھری (تنبیہ) سند کی یہ پیچیدگی بھی ایسی روایت میں ہے جس سے ترک تمندل کے قائلین اس کے استحباب کا استدلال کرتے ہیں۔ مگر حدیث کی صحیح مراد وہی ہے جو گذشتہ بحث میں تفصیل سے عرض کر دی گئی ہے۔

سند میں اضطراب اور اس کا حل	باب[2] مایقال بعد الوضوء۔ حدیث باب کی سند میں تین وجوہ سے

اضطراب ہے جو حضرت زید بن حباب[3] کی سند میں تغیر و تبدل کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ (۱) زید بن حباب کی سند میں

---

[1] قال الحافظ فی شرح النخبۃ ان روی عن شیخ حدیثا وجحد الشیخ مرویہ فان کان جزما کان یقول کذب علی اوما رویت لہ ھذا او نحو ذالك فان وقع منہ ذلك رد ذلك الخبر لکذب واحد منھما لا بعینہ ولا یکون ذلك قادحا فی واحد منھما للتعارض او کان جحدہ احتمالا ... قبل ذلك الحدیث فی الاصح لان ذلك یحمل علی نسیان الشیخ وقیل لا یقبل ...... وفی ھذا النوع صنف الدارقطنی من حدث ونسی (شرح النخبہ ص۵۴) ۔ ۱۲ [3] قال ابن معین احادیثہ عن الثوری مقلوبۃ وقال ابن عدی ولہ احادیث تستغرب (میزان الاعتدال) ۱۲

بن يزيد الدمشقي عن ابي ادريس الخولاني وابي عثمان عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فاحسن الوضوء ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم اجعلني من التوابين

ابو عثمان، ابو ادریس خولانی کے بعد ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو ادریس خولانی اور ابو عثمان دونوں ربیعہ بن یزید الدمشقی کے استاذ ہیں و الامر لیس کذالک۔ اس لئے کہ ابو عثمان ربیعہ کا استاذ نہیں بلکہ یہ دونوں معاصر ہیں اور معاویہ بن صالح کے استاذ ہیں اگر یہ کہا جائے کہ ابو عثمان کا ربیعہ پر عطف ہے اس لئے سند میں کوئی خرابی نہیں رہتی مگر اس صورت میں بھی تقدیم و تاخیر کی وجہ سے بھی سند میں نقصان باقی رہ جاتا ہے۔ (۲) زید بن حباب نے ابو ادریس خولانی اور حضرت عمر بن الخطاب کے درمیان ایک واسطہ کو حذف کر دیا ہے اس لئے کہ ابو ادریس حضرت عقبہ سے اور حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں۔ گویا اصل سند یوں ہے کہ "عن ابی ادریس عن عقبۃ عن عمرؓ۔ (۳) اس کے علاوہ زید بن حباب نے ابو عثمان اور حضرت عمرؓ کے درمیان سے دو واسطے حذف کر دیے ہیں وجہ یہ ہے کہ ابو عثمان جبیر بن نفیر سے اور وہ عقبہ سے اور عقبہ حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں گویا اصل سند یوں ہے عن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عقبۃ عن عمرؓ۔ اس اضطراب کا دفع اس طرح ہوتا ہے کہ درحقیقت یہ تینوں اضطراب حضرت زید بن حباب کی جانب سے نہیں ہیں بلکہ خود امام ترمذیؒ یا ان کے استاذ جعفر بن محمدؒ سے واقع ہوئے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امام مسلمؒ[1] اور امام ابوداؤدؒ[2] نے اپنی کتابوں میں یہ حدیث صحیح اسناد کے ساتھ نقل کی ہے حدثنا ابو بکر بن ابی شیبۃ قال نا زید بن الحباب قال نا معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید عن ابی ادریس الخولانی و ابی عثمان عن جبیر بن نفیر بن مالک الحضرمی عن عقبۃ بن عامر الجهنی ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فذکر مثله غیر انه قال من توضأ فقال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له واشهد ان محمدا عبده ورسوله۔ جس سے معلوم ہوجاتا ہے کہ فی الواقع حدیث کی سند میں کوئی اضطراب نہیں ہے اور اگر ہے بھی تو وہ صرف امام ترمذی یا ان کے استاذ جعفر بن محمد سے واقع ہوا ہے۔ من توضأ فاحسن الوضوء۔ فا تفصیلیہ بھی ہوسکتی ہے اور تعقیبیہ بھی۔ توضأ سے وضوء کے فرائض اور فاحسن الوضوء سے اس کے مکملات یعنی سنن و مستحبات مراد ہیں۔

عند الوضوء اذکار و دعوات کے فوائد ثم قال اشهد ان لا اله الا الله[3] کلمہ شہادت پڑھنے میں کئی فوائد مضمر ہیں مثلاً ایمان تازہ ہوجاتا ہے عقیدہ میں پختگی آجاتی ہے جیسا کہ ظاہری طہارت پانی سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح باطن کی طہارت ذکر اللہ سے حاصل ہوتی ہے۔ نیز کلمہ شہادت میں خدا کے حضور اپنے عجز و نیاز کا اظہار ہے کہ یا اللہ ظاہری طہارت جو میرے بس کی بات تھی پانی کے ذریعہ میں نے حاصل کر لی۔ باطن کی صحیح طہارت جس کا اصل معیار

---

[1] مسلم باب الذکر المستحب عقب الوضوء ص ۱۲۲۔ [2] ابو داؤد ص ۳۲۹۳۱۔ [3] وضوء کے اذکار اور دعائیں چار تو قوی روایات سے ثابت ہیں۔ ۱۔ ابتداء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ و بحمد اللہ پڑھا کرتے تھے (رواہ العینی فی شرح الهدایہ) ۲۔ دوسری یہ دعا جسے امام ترمذیؒ اور امام مسلم (ج ۱ ص ۱۲۲ کتاب الطهارت باب ذکر المستحب عقب الوضوء) نے نقل کیا ہے ۳۔ اللهم اغفر لی ذنبی ووسع لی داری وبارك لی فی رزقی (رواہ النسائی) ۴۔ سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت وحدك لا شریك لك استغفرك واتوب الیك (رواہ النسائی) اس کے علاوہ شوافع اور احناف کی کتب میں وضوء کے وقت پر ہر عضو کیلئے بھی مختلف اذکار و ادعیہ منقول ہیں ان کا ثبوت اگرچہ احادیث سے نہیں تاہم آثار الصالحین سے منقول ہیں جیسا کہ صاحب در مختار نے امام رافعی سے نقل کیا ہے۔ (م)

واجعلني من المتطهرين فتحت له ثمانية ابواب من الجنة يدخل من ايها شاء وفي الباب عن انس وعقبة بن عامر قال ابوعيسى حديث عمر قد خولف زيد بن حباب في هذا الحديث روى عبد الله بن صالح وغيره عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن

کلمۂ شہادت ہے آپ کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ آپ ہی مجھے عقیدہ کی پختگی وحدانیت باری تعالیٰ اور رسالت خاتم النبیین سے وابستگی عطا فرمائیں[۱]۔

اللھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین[۲] یہاں بھی تحصیل حاصل کا اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ جب وضو سے طہارت حاصل ہو گئی تو پھر اس کے بعد حصول طہارت کی دُعا کس لئے کی جا رہی ہے۔ جواب یہ ہے کہ (۱) دعا سے مقصود دوام علی الطہارت ہے، جیسے اھدنا الصراط المستقیم سے بھی یہی مراد ہے کہ صراط مستقیم پر دوام حاصل ہو جائے اسی طرح اس دعا سے بھی مقصد یہ ہے کہ طہارت پر دوام رہے۔ (۲) یا متطہرین سے مراد ایسے لوگ ہیں جو کفر و شرک اور ہر قسم کے اخلاق ذمیمہ و رذیلہ سے پاک ہوتے ہیں اور دعا کرنے والے کا مقصد بھی یہی ہے کہ مجھے ان لوگوں میں شامل فرما جو اخلاق ذمیمہ سے مامون ہیں۔ (۳) یا مراد یہ ہے کہ یا اللہ مجھے بھی ان لوگوں میں سے کر دے جو طہارت میں مبالغہ کرتے رہتے ہیں۔

متوضی کے لئے فتح ابواب جنت فتحت لہ ثمانیۃ ابواب من الجنۃ حدیث کے اس حصہ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ متوضی تو اس جہانِ دنیا میں بیٹھا وضو کر رہا ہے اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھلنے سے کیا فائدہ، جب ان کا تعلق آخرت سے ہے۔ اس اشکال سے بھی کئی جوابات ہیں۔ (۱) فتحت سے مراد روز جزاء اور بدلے کا دن ہے۔ مراد یہ ہے کہ اس وضو کے عمل کے بدلے روز جزاء میں اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دیئے جائیں گے۔ (۲) یا دروازوں کا ابھی سے کھول دیئے جانے سے متوضی کا اعزاز و اکرام مقصود ہے۔ جیسے بادشاہ نے مغرب کے وقت شہر میں داخل ہونا ہوتا ہے مگر چوکیدار صبح سے شہر پناہ کے چاروں دروازے کھول دیتے ہیں۔ (۳) چونکہ موت کا امکان ہر وقت موجود رہتا ہے اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ یہ وضو متوضی کا آخری وضو ہو اور حدیث کی مراد یہ ہو کہ اگر متوضی وضو کی فراغت سے متصل وفات پا گیا۔ تو اپنے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھلے پائے گا۔ (۴) یا مراد یہ ہے کہ عین طہارت کے وقت جنت کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں جیسا کہ شہر رمضان میں جنت کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور جہنم کے دروازے بند کر دیئے جاتے ہیں۔ (۵) اور یہ بھی ممکن ہے کہ حدیث کے اس حصہ میں تشبیہ اختیار کی گئی ہو۔ ای صار بمنزلۃ من فتحت لہ ثمانیۃ ابواب الجنۃ۔

کئی دروازے کھلنے کا فائدہ ایک اشکال یہ بھی ہے کہ دخول کے لئے تو ایک ہی دروازہ کافی ہے آٹھوں دروازوں کے کھلنے سے کیا فائدہ؟ جواب یہ ہے کہ (۱) متوضی کا احترام مقصود ہے جیسے شاہی محل میں داخل ہونے کے لئے عام لوگوں کے لئے تو ایک دروازہ کھلا رہتا ہے لیکن بادشاہ کی آمد پر محل کے سارے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اب بادشاہ جس دروازے سے چاہے داخل ہو سکتا ہے۔ اس لئے یہ اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے کہ متوضی کیلئے

---

[۱] قال الطیبی، قول الشہادتین عقیب الوضوء اشارۃ الی اخلاص العمل للہ تعالیٰ وطہارۃ القلب من الشرك والریاء بعد طہارۃ الاعضاء من الحدث والخبث (شرح ابی الطیب فی الشروح الاربعہ ج ۱ ص ۴۲) [۲] جمع بین التوابین والمتطہرین فی دعاء واحد اتماماً بقولہ تعالیٰ ان اللہ یحب التوابین ویحب المتطہرین۔ تحفہ ج ۱ ص ۵۹ ۔ ۱۲

إبى ادريس عن عقبة بن عامر عن عمرو عن ابى عثمان عن جبير بن نفير عن عمر وهذا حديث فى اسناده اضطراب ولا يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا الباب كثير شئ قال محمد ابو ادريس لم يسمع من عمر شيئا **باب الوضوء بالمد** حدثنا احمد بن منيع وعلى بن حجر قالا نا اسماعيل بن علية عن ابى ريحانة عن سفينة

آٹھوں دروازے کھلنے کی روایت ان احادیث کے خلاف ہے جن میں آتا ہے کہ صائم باب الریان سے مصلی باب الصلوٰۃ سے عابد اپنے دروازے سے اور مجاہد باب الجہاد سے جنت میں داخل ہوگا۔ کیونکہ جیسے بادشاہ کی آمد کے موقع پر شہر پناہ کے تمام دروازے کھول دیئے جاتے ہیں۔ مقصد یہ ہوتا ہے کہ بادشاہ جس دروازے سے بھی گزرے گا وہ لوگ اس کو اپنی سعادت سمجھیں گے تو یہاں بھی کچھ ایسی ہی صورت ہے کہ جنت کے آٹھوں دروازوں سے متوضی کے لئے حور وغلمان نکل نکل استقبال کریں گے اور اپنے اپنے دروازے سے اس کے گزرنے کے خواہشمند ہوں گے۔ تو متوضی کا دنیا میں جس جانب زیادہ رجحان ہوگا وہاں اسی دروازہ سے داخل ہوجائے گا، یا جیسے عام طور دنیا میں ایک محبوب لیڈر کو شہر کے مختلف دروازوں سے گزارا جاتا ہے تو یہ عین ممکن ہے کہ متوضی کے اعزاز میں اس کو جنت کے آٹھوں دروازوں سے گذارا جائے۔

ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کثیر شیئ فی ھذا الباب امام ترمذیؒ کا یہ دعویٰ صحیح نہیں اس لئے کہ مسلم اور ابوداؤد میں صحیح سند کے ساتھ اس باب میں قوی روایات منقول ہیں۔

باب الوضوء بالمد اس باب سے قبل مصنفؒ نے وضو اس کے احکام اور فضیلت کا ذکر کیا تھا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ متوضی وضو کے لئے بے قرار رہے گا تو اس بات کا خطرہ تھا کہ طمع ثواب کی غرض سے وضو میں مبالغہ سے کام لیا جائے گا جو اسراف میں داخل ہوگا۔ مصنفؒ نے اس باب سے متوضی کے لئے اسراف میں داخل ہونے سے پیش بندی کردی۔

وضوء کے لئے مقدار ماء وضو یا غسل کے لئے جو پانی استعمال کیا جاتا ہے اس کے مقدار میں شرعاً کوئی ایسی تحدید یا تعیین نہیں ہے جس پر زیادہ یا نقصان ممنوع ہو۔ اگر کوئی ایسا معیار مقرر کردیا جاتا۔ تو امت مشقت میں پڑجاتی وجہ ظاہر ہے کہ پانی کے ایک قطرہ کے اضافہ یا نقصان سے گنہگار ہوتا اور طہارت بھی حاصل نہ ہوتی نیز ایک قطرہ کے اضافہ یا نقصان کا معلوم کرنا کوئی آسان بات نہیں جو ہر ایک کے بس میں ہو البتہ غسل یا وضوء کے لئے پانی کی وہ مقدار لینا افضل ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عام معمول سے ثابت ہے اور ضرورت سے زائد پانی کا استعمال اسراف میں داخل ہے گویا استعمال ماء (جانب کثرت) میں کوئی تحدید نہیں ہے لیکن ضرورت سے زائد پانی استعمال کیا جائے تو وہ اسراف ہے جو اللہ تعالیٰ کو ناپسند ہے ان اللہ لا یحب المسرفین البتہ جانب قلت

---

[1] عن ابی ھریرةؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من انفق زوجین فی سبیل اللہ نودی من ابواب الجنة یا عبد اللہ ھذا خیر فمن کان من اھل الصلوٰة دعی من باب الصلوٰة ومن کان من اھل الجھاد دعی من باب الجھاد ومن کان من اھل الصیام دعی من باب الریان ومن کان من اھل الصدقة دعی من باب الصدقة فقال ابو بکر بابی انت وامی یا رسول اللہ ما علی من دعی من تلک الابواب من ضرورة فھل یدعی احد من تلک الابواب کلھا قال نعم وارجوان تکون منھم (بخاری کتاب الصوم باب الریان للصائمین ص۲۵۴)

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع وفی الباب عن عائشۃ وجابر وانس بن مالک قال ابو عیسیٰ حدیث سفینہ حدیث حسن صحیح و ابو ریحانۃ

میں احادیث میں جو تحدید مذکور ہے جیسے کہ حدیث باب میں "یتوضأ بالمد" کی تصریح منقول ہے اس کے پیش نظر غیر مقلد کہتے ہیں۔ اگر کسی نے وضو کے لئے مُد سے کم پانی استعمال کیا تو اس کا وضو صحیح نہیں مگر اس مسلک کی ابوداؤد کی اس روایت[1] سے جس میں ثلثی مد مذکور ہے۔ اور بیہقی وطبرانی[2] کی وہ روایت جس میں نصف مد کا ذکر آیا ہے سے تردید ہو جاتی ہے۔ اگرچہ نصف مد کی روایت اسقدر قوی نہیں ہے مگر اس سے جانب قلت میں نصف مد کی تحدید کی تردید ہو جاتی ہے۔ جمہور اہل سنت کہتے ہیں کہ اگر بوجہ قلت ماء کے محتاط ہو کر وضو کیا گیا اور پانی مد سے کم استعمال ہوا تو وضو صحیح ہوگا۔

وزن صاع و مد اور ائمہ کا اختلاف جیسے کہ فقہاء کرام کا اس بات میں اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول یہ تھا کہ آپ اکثر اوقات میں ایک مد سے وضو اور ایک صاع سے غسل کر لیا کرتے تھے۔ اسی طرح اس امر میں بھی اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مد کے برابر ہے۔ لیکن مد کی مقدار اور اس کے وزن میں اختلاف ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ اہل عراق اور امام محمد کے نزدیک ایک مُد دو رطل کے برابر ہے تو اس اعتبار سے ایک صاع کی مقدار آٹھ رطل کے برابر ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مد ایک رطل اور ثلث رطل (۱⅓) کے برابر ہوتا ہے تو اس اعتبار سے ایک صاع کی مقدار ۵ رطل و ثلث رطل (۵⅓) کے برابر ہوتی ہے۔ بعض حضرات آئمہ کے اس اختلاف کو نزاع لفظی قرار دیتے ہیں اور ان کے اقوال میں تطبیق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک رطل کی مقدار بیس[2] استار ہوتی ہے جب کہ ایک استار پانچ درہم شرعی کے برابر ہوتا ہے۔ جب ایک رطل میں بیس استار ہوتے ہیں تو ایک صاع بوزن آٹھ رطل کی مقدار ایک سو ساٹھ استار ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ اور دیگر ائمہ حضرات کے نزدیک ایک رطل تیس[3] استار کا ہوتا ہے تو ایک صاع ۵⅓ رطل کی مقدار بھی ایک سو ساٹھ استار ہوتی ہے۔ گویا دونوں کی مراد ایک سو ساٹھ استار کے مقدار کی ایک ہی چیز مراد ہے[3]۔

اس توجیہ کے پیش نظر اختلاف باقی نہیں رہتا اور بظاہر جو معلوم ہوتا ہے تو وہ نزاع لفظی ہے۔ لیکن دوسرا مشہور قول یہ ہے کہ یہ نزاع لفظی نہیں بلکہ حقیقی ہے اور طرفین سے دلائل بھی موجود ہیں شوافع اور موالک حضرات اہل مدینہ کے تعامل سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ مدینہ میں امام مالکؒ کے زمانہ میں ۵⅓ رطل والا صاع بھی مروج تھا۔

دلائل احناف احناف کا مسلک کہ مد دو رطل ہوتا ہے قوی اور صحیح روایات سے ثابت ہے مثلاً ابوداؤد میں ہے کہ "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ باناء یسع رطلین ویغتسل بالصاع الا انہ قال یتوضأ بمکوک ولم یذکر رطلین اس روایت میں لفظ مکوک مذکور ہے جو مُد کے ہم معنی ہے[4] حسب تصریح حدیث ایک مکوک

---

[1] عن ام عمارۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فاتی باناء فیہ ماء قدر ثلثی المد (ابوداؤد کتاب الطہارۃ باب مایجزی من الماء فی الوضوء ص۱۳) [2] بحوالہ نیل الاوطار ص۲۴۳ ۔ [3] والمد رطلان والرطل نصف منّ والمن بالدرہم مأۃ وستون درہما وبالاستار اربعون والاستار بکسر الھمزۃ بالدرہم ستۃ ونصف شامی ج ص۶۷۔

[4] قال البغوی لعل المراد ھٰھنا المد وقال القرطبی الصحیح ان المراد بہ ھٰھنا المد وقال ابو خیثمۃ المکوک المد۔ (حاشیہ ابوداؤد) ۱۲

اسمہ عبد اللہ بن مطر وھکذا رائی بعض اھل العلم الوضوء بالمد والغسل بالصاع وقال الشافعی واحمد واسحق لیس معنی ھذا الحدیث علی التوقیت انہ لایجوز اکثر منہ ولا اقل منہ وھوقدرما یکفی

ہیں دو رطل سماتے ہیں تولامحالہ ایک مُد بھی دو رطل کے مساوی ہوگا۔(۲) امام نسائیؒ نے موسیٰ جہنی سے ایک روایت نقل فرمائی ہے قال اتی مجاھد بقدح حرزتہ ثمانیۃ ارطال فقال حدثتنی عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل ھذا۔[1]

قول فیصل اتنی بات ملحوظ رہے کہ جیسے آج کل ہمارے ہاں دو قسم کے باٹ ایک پکا سیر اور کچا سیر چل رہے ہیں قول فیصل یہ ہے کہ حجازی صاع جو ۵⅓ رطل کے برابر ہے اور صاع عراقی جو ۸ رطل کے برابر ہے دونوں اس زمانہ میں استعمال کئے جاتے رہے اور دونوں کا ثبوت احادیث میں موجود ہے[2]۔ درحقیقت غسل یا وضو کے مسئلہ میں مُد اور صاع کے اس اختلاف سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جسے بھی استعمال کیا جائے وضو اور غسل ہوجائے گا۔ اس اختلاف کا ثمرہ صدقۃ الفطر اور کفارات کی ادائیگی کے وقت ظاہر ہوتا ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ عملاً اخذ بالاحوط کرتے ہیں اور فرماتے ہیں۔ چونکہ دونوں صاع صحیح احادیث سے ثابت ہیں اس لئے صدقۂ فطر عراقی صاع پر ادا کیا جائے جو آٹھ رطل کے برابر ہوتا ہے اگر شارع علیہ السلام کی مراد بھی یہی تھی تو فریضہ ادا ہوجائے گا اور اگر مراد ۵⅓ رطل والا صاع تھا تو زائد بھی صدقہ کے اجر و ثواب سے خالی نہیں۔ اسی طرح کفارہ میں بھی صاع عراقی ادا کرنا چاہیئے۔ اگر شارع علیہ السلام کی مراد بھی وہی تھا تو کفارہ ادا ہوجائے گا۔ اور اگر مراد ۵⅓ رطل والا صاع تھا تب بھی اخذ بالاحوط فائدہ سے خالی نہیں۔ بہرحال اخذ بالاحوط سے فراغ ذمہ قطعی اور یقینی ہے اگر بالفرض شارع علیہ السلام کی مراد صاع عراقی تھا تو (۵⅓) رطل والے صاع یعنی صاع حجازی سے فراغ ذمہ نہ ہوسکے گا۔

مکالمۂ مالکؒ و ابویوسفؒ بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ ہارون الرشید ایک سال حج کیا کرتا تھا اور ایک سال جہاد غالباً مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے بھی یہی نقل فرمایا ہے کہ جب ہارون الرشید حج کے لئے گئے اور پھر امام مالکؒ کی ملاقات کے لئے مدینہ منورہ حاضر ہوئے تو امام ابویوسفؒ بھی ان کے ہمراہ تھے۔ تو ہارون الرشید نے عرض کیا کہ آپ علماء حضرات اگر کسی علمی مسئلہ پر گفتگو فرمائیں تو اس سے ہمیں بھی استفادہ ہوگا۔ اور ایک قسم کا علمی مذاکرہ بھی قائم ہوجائے گا یہ امام ابویوسفؒ کی جوانی کا زمانہ تھا۔ جھٹ سے امام مالکؒ سے ایک مسئلہ دریافت کرتے ہوئے عرض کی کہ سجدہ سہو قبل السلام کرنا چاہیئے یا بعد السلام؟ امام مالکؒ نے اپنے مسلک کے مطابق جواب دیا کہ اگر اضافہ ہوا تھا تو بعد السلام اور اگر نقصان ہوا تھا تو قبل السلام سجدہ سہو کر لینا چاہیئے۔ امام ابویوسفؒ نے عرض کی کہ اگر

---

[1] نسائی جلد اول کتاب الطھارۃ باب ذکر القدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء للغسل ص۲۷۔ [2] روی عن انس انہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بالمد والمد رطلان ویغسل بالصاع والصاع ثمانیۃ ارطال (بدائع الصنائع ج۱ ص۳۵) اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے حضرت موسیٰ بن طلحہ کا قول نقل کیا ہے کہ الحجاجی صاع عمر بن الخطاب اسی طرح ابراہیم سے ایک روایت نقل کی ہے قال عیرنا صاع عمر فوجدناہ حجاجیا والحجاجی عندھم ثمانیۃ ارطال بالبغدادی (طحاوی ج۱ ص۳۲۳) [3] جیسا کہ امام زیلعی نے صحیح ابن حبان سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیل لہ: صاعنا اصغر الصیعان ومدنا اکبر الامداد فقال اللھم بارک لنا فی صاعنا فی قلیلنا وکثیرنا واجعل لنا مع البرکۃ برکتین (حاشیہ ہدایہ)

باب کراهیۃ الاسراف فی الوضوء حدثنا محمد بن بشار نا ابوداؤد نا خارجۃ بن مصعب عن یونس بن عبید عن الحسن عن عتی بن ضمرۃ السعدی عن ابی بن کعب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان للوضوء شیطانا یقال لہ الولہان فاتقوا وسواس الماء وفی الباب عن عبداللہ بن عمرو وعبداللہ بن مغفل قال ابوعیسیٰ حدیث ابی بن کعب حدیث

کسی سے اضافہ ونقصان دونوں سرزد ہوجائیں (مثلاً قعدہ اولی پر نہ بیٹھا اور تین رکعت کے بعد بیٹھ گیا کمی بھی آگئی اور زیادتی بھی) تو اس کے لئے کیا حکم ہے. تو امام مالکؒ ابھی کچھ سوچ رہے تھے کہ ہارون الرشید نے عرض کیا کہ حضرت! یہ مسئلہ کیسے حل ہوگا؟ بر زمانہ امام مالکؒ کے بڑھاپے کا تھا. ذرا بھاری سنتے تھے. ہارون رشید کے اس قول پر امام ابویوسفؒ نے کہا کہ "الشیخ یخطی مرۃً فلا یصیب ابداً" امام مالکؒ کے کانوں میں اس کی کچھ بھنک پڑگئی. توانہوں نے خیال کیا کہ شاید قاضی ابویوسفؒ مشہور مقولہ نقل کر رہے ہیں کہ "المجتھد قد یخطی وقد یصیب" اس لئے امام مالکؒ قاضی ابویوسف کی آواز سننے کے بعد فرمایا "علیٰ ھذا ادجدنا مشائخنا" چونکہ امام مالکؒ کے اس مقولہ سے بظاہر "الشیخ قد یخطی مرۃً فلا یصیب ابداً" کی تصدیق ہوتی اس لئے سب حاضرین ہنس پڑے. امام مالکؒ تو بڑے ذہین تھے، لوگوں کی ہنسی دیکھ کر سمجھ گئے کہ میں نے قاضی ابویوسفؒ کی بات غلط سمجھی، اس لئے ناراض ہوئے اور چادر اٹھا کر مجلس سے یہ کہتے ہوئے چل پڑے کہ جب کسی شخص کے ہمعصر فوت ہو جاتے ہیں تو نوجوان اس پر ہنسا کرتے ہیں. دوسرے روز پھر جب مسجد تشریف لائے اور آپ کی مجلس میں تابعین، تبع تابعین اور بڑے بڑے علماء بھی موجود تھے، تو امام ابویوسفؒ نے اہل مدینہ سے صاع کی مقدار دریافت کی توانہوں نے کہا کہ اس کا جواب کل دیں گے جب کل ہوا تو سب حضرات اپنے ساتھ ایک ایک صاع لائے اور امام ابویوسف کی خدمت میں پیش کر دیئے جب امام ابویوسف نے ان کو ناپا تو معلوم ہوا کہ ان کی مقدار ۵⅓ رطل کے برابر تھی. اس لئے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ امام ابویوسفؒ نے یہ دیکھ کر ثمانیۃ ارطال سے رجوع کرلیا. اب مروج وزن کے حساب سے ایک صاع کی مقدار ۲۷۰ تولہ بنتی ہے[1].

باب[2] کراھیۃ الاسراف فی الوضوء اس باب کے انعقاد سے مصنفؒ اس امر پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ وضو اور غسل کے وقت اتنا پانی استعمال کیا جائے جس سے ضرورت پوری ہوجاتی ہو اور استعمال ماء میں حتی الوسع اسراف سے احتراز کیا جائے[3].

وساوس وضوء پر مامور شیطان جس طرح دنیا میں حکومتوں کے مختلف شعبے ہوتے ہیں. مثلاً پولیس، فوج، ریلوے ڈاک تعلیم وغیرہ اسی طرح شیطان کے بھی شیطنت پھیلانے کے مختلف شعبے ہیں اور ہر ایک شعبہ کے لئے شیطانوں کی علیحدہ علیحدہ صنف مقرر ہے. مثلاً کچھ ایسے ہیں جو انسان کو قتل انسان پر برانگیختہ کرتے ہیں. ایک پلٹن چوری کے کام کی ذمہ دار ہے ایک ایسی ہے جو ترک صلوٰۃ کی ترغیب دیتی ہے اور ایک ایسی بھی ہے جو وضوء میں وسوسہ ڈالتی رہتی ہے اس کام کے لئے شیطان کی جو صنف مقرر ہے احادیث میں اس کو ولہان کہا گیا ہے. جو ولہ[4] سے مشتق ہے.

---

[1] مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس کی جو تحقیق کی ہے وہ یہ ہے کہ اگر مثقال کے ذریعہ صاع کا حساب کیا جائے تو وہ ۲۷۰ تولہ کے مساوی بنتا ہے اور اگر درہم کے ذریعہ حساب کیا جائے تو ۲۷۳ تولہ اور مد کے ذریعہ حساب کیا جائے تو ۲۸۰ تولہ بنتا ہے. مزید تفصیل کے ان کا رسالہ اوزان شرعیہ دیکھنا چاہیئے. (ص) [2] وقد اجمع العلماء علی النھی عن الاسراف ولو علی شاطئ النھر (تحفہ ج ۱ ص ۶۱) [3] الولہ ذھاب العقل والتحیر من شدۃ الوجد (نہایہ ج ۴ ص ۲۴۵) ۱۲

غریب ولیس اسنادہ بالقوی عند اھل الحدیث لانا لا نعلم احدا اسندہ غیر خارجۃ وروی
ھذا الحدیث من غیر وجہ عن الحسن قولہ ولا یصح فی ھذا الباب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
شیٔ وخارجۃ لیس بالقوی عند اصحابنا وضعفہ ابن المبارک **باب** الوضوء لکل صلوٰۃ
حدثنا محمد بن حُمَیْد الرازی نا سلمۃ بن الفضل عن محمد بن اسحٰق عن حمید عن

جس کے معنی ادائے فرض میں انہماک، لگن اور مقصد میں توغل و دیوانگی ہے۔ ممکن ہے کہ شیطان کی اس نوع کا نام تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہو کیونکہ یہ لوگوں کو شک، حیرت اور شبہات میں ڈالتا رہتا ہے۔ اس نوع کا نام "ولہان" یا تو مبالغۃً رکھا گیا ہے جیسے زیدٌ عدل یا یہ بمعنی اسم فاعل "والہ" کے ہے۔ وسوسہ کے لاحق ہونے کے بعد دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ وسوسہ کے مقتضا پر عمل کیا جائے۔ مثلاً وسوسہ لاحق ہوا کہ وضو صحیح نہیں۔ پھر وضو کر لے پھر وسوسہ ہو تو پھر وضو کرے۔ تو اس صورت میں وسوسہ ختم نہیں ہوتا بلکہ بڑھتا رہتا ہے۔ اور اگر کبھی سال میں ایک مرتبہ اس نوعیت کا کوئی مسئلہ پیش آجائے تو یہ وسوسہ نہیں اور نہ ہی اس کے مقتضا پر عمل کرنا وسوسہ کا موروث ہے۔ اور ایک صورت یہ ہے کہ وسوسہ کے مقتضا پر عمل نہ کیا جائے۔ مثلاً جب بھی شیطان وسوسہ ڈالے کہ وضو صحیح نہیں یا نماز درست نہیں تو حسب معمول وضو کیا جائے اور بغیر کسی تردد کے اسی وضو سے نماز پڑھی جائے۔ تین چار مرتبہ کے مسلسل عمل سے شیطان پیچھا چھوڑ دے گا انشاء اللہ۔

باب الوضوء لکل صلوٰۃ ہر نماز کے لئے وضو واجب ہے، سنت ہے یا مستحب؟ یہ ایک علیحدہ بحث ہے جس پر تفصیل سے گفتگو کی جائے گی تاہم اس باب کے انعقاد سے مصنفؒ کی غرض اس امر کو واضح کرنا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو لکل صلوٰۃ بھی ثابت ہے۔

بیان مذاہب | بعض ظواہر اور غیر مقلدین وضوء لکل صلوٰۃ کو واجب قرار دیتے ہیں[1] اور استدلال آیت وضوء اذا قمتم الی الصلوٰۃ الاٰیۃ سے کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آیت ظاہر معنیٰ کے اعتبار سے اپنے اس مدلول میں قطعی ہے کہ جب بھی نماز پڑھے وضو کرے چاہے اس سے پہلے وضو کیا ہو یا نہ کیا ہو ہر حالت میں قیام الی الصلوٰۃ کے وقت وضو واجب ہے۔[2]

وضوء کب واجب ہے؟ | جمہور اہل سنت کا مسلک یہ ہے کہ وضوء لکل صلوٰۃ واجب نہیں وضو کرنا اس وقت واجب ہے جب نماز پڑھنے والا بے وضو ہو آیت وضو ایک قید سے مقید ہے تقدیر عبارت یوں ہے۔ اذا قمتم الی الصلوٰۃ وانتم محدثون یا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فی حالۃ الحدث یا اذا قمتم الی الصلوٰۃ من المضاجع اور اس قید کے ثبوت میں[3] جمہور اہل سنت تین وجوہ دلالۃ النص، سنت اور قیاس سے استدلال کرتے ہیں (۱) سنت

---

[1] واختلفوا ھل الوضوء فرض علیٰ کل قائم الی الصلوٰۃ ام علی المحدث خاصۃ فذھب ذاھبون من السلف الیٰ ان الوضوء لکل صلوٰۃ فرض بدلیل قولہ اذا قمتم الی الصلوٰۃ الاٰیۃ۔ نیل الاوطار ج ۱ ص ۱۹۸۔

[2] امام طحاویؒ نے ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ ابتداء میں وضو لکل صلوٰۃ واجب تھا مگر بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ وقد یجوز ایضًا ان یکون کان یفعل ذالک وھو واجب ثم نسخ فنظرنا فی ذالک (طحاوی باب الوضوء ھل یجب لکل صلوٰۃ اھ، ج ۱ ص ۲۳) مگر یہ قول محقق نہیں (م)

[3] وقیل لا بل لم یشرع الا لمن یحدث ولکن تجدیدہ لکل صلوٰۃ مستحب (نیل الاوطار ج ۱ ص ۱۹۹)۔

انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضأ لکل صلوٰۃ طاہراً اوغیر طاہر قال قلت لانس فکیف کنتم تصنعون انتم قال کنا نتوضأ وضوءً واحداً قال ابوعیسیٰ حدیث انس حدیث حسن غریب والمشہور عند اہل الحدیث حدیث عمرو بن عامر عن انس وقد کان بعض اہل العلم یری الوضوء لکل صلوٰۃ استحباباً لا علی الوجوب حدثنا محمد بن بشار نا یحییٰ بن سعید وعبد الرحمٰن بن مہدی قالا نا سفیان بن سعید عن عمرو بن عامر الانصاری قال سمعت انس بن مالک یقول کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ عند کل صلوٰۃ قلت فانتم ما کنتم تصنعون قال کنا نصلی الصلوات کلها بوضوء واحد مالم نحدث قال ابوعیسیٰ هذا حدیث حسن صحیح وقد روی فی حدیث عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من توضأ علی طہر کتب اللہ لہ بہ عشر حسنات

سے ثبوت کے لئے امام ابوداؤد، امام ترمذی اور امام مسلم[1] کی اس روایت سے استدلال کیا جاتا ہے جس میں صراحتاً "اذا احدث" کی قید لفظوں میں مذکور ہے۔ لا تقبل صلوٰۃ احدکم اذا احدث حتی یتوضأ۔ (الحدیث) (۲) اور اگر بالفرض قید نہ مانی جائے اور آیت کے ظاہر معنی پر عمل کیا جائے تب بھی قیاساً یہ درست نہیں کیونکہ جب بھی مصلی نماز کو کھڑا ہوگا حکم وضو اس کو متوجہ ہوگا جیسا کہ اذا قمتم الی الصلوٰۃ (الایۃ) کا یہی مدلول ہے اور اگر کھڑے ہونے کے بعد بیٹھ جائے وضو کرے اور پھر نماز کے لئے کھڑا ہو تب بھی قیام کے وقت حکم وضو اس کی جانب متوجہ ہوگا۔ تو نہ وضو کرتے رہنے کا مسلسل عمل کبھی منقطع ہوگا اور نہ ہی نماز پڑھنے کی نوبت کبھی آسکے گی۔ اور اگر کوئی کہے کہ کھڑے کھڑے وضو کرلیا جائے تو یہ توجیہ اس لئے صحیح نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے کھڑے وضو کرنا ثابت نہیں اور نہ ہی آنحضرتؐ نے اس کا امر کیا ہے اس میں ناشائستگی تو ہے ہی تلویث کا بھی احتمال ہے۔ تو لامحالہ یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ آیت کی مراد یہ ہے کہ جب تم لوگ بے وضو ہو اور نماز کو کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو وضو کرلیا کرو۔ آیت میں بے وضو لوگوں کو خطاب ہے ان لوگوں کو خطاب نہیں جو قیام صلوٰۃ کے وقت پہلے سے باوضو ہیں۔

آیت وضوء کا اطلاق آیت تیمم کی تقیید

۳۔ اس کے علاوہ دلالۃ النص جو ایک قطعی دلیل ہے سے بھی آیت وضو میں "وانتم محدثون" کی قید ثابت ہے۔ تیمم جو وضو کا بدل اور قائم مقام ہے قرآن میں حدث کی قید سے مقید ہے۔ وان کنتم مرضی اوعلی سفر اوجاء احد منکم من الغائط اولمستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً (المائدہ) تو لامحالہ وضو میں بھی حدث کی قید ماننی پڑے گی وجہ ظاہر ہے کہ جب ایک سبب اصل کا مقتضی ہو اور اصل موجود نہ ہو تو اسی سبب کی وجہ سے بدل کو اصل کے قائم مقام قرار دے دیتے ہیں[2]۔ مثلاً دارالعلوم کا مہتمم موجود نہیں ہے تو اب اس کا قائم مقام وہی ہوگا جس کا تقاضا سبب (اہتمام) کرے گا۔ ہر کس و ناکس یا ایک عامی آدمی مہتمم نہیں ہوسکتا۔ جب اصل اور بدل یا اصل اور قائم مقام کے سبب علیحدہ علیحدہ ہوں تو وہ کبھی بھی ایک دوسرے کے اصل اور نائب نہیں بن سکتے، مثلاً میں اسباق پڑھا رہا ہوں۔ اسباق پڑھانا ایک علیحدہ سبب ہے

---

[1] مسلم باب وجوب الطہارت الصلوٰۃ ص۱۱۹۔ ۱۲ [2] وھو ان المجاز خلف عن الحقیقۃ بالاتفاق ولابد فی الخلف ان یتصور وجود الاصل ولم یوجد لعارض۔ وهذا بالاتفاق ایضاً۔ (نور الانوار بحث الحقیقۃ والمجاز)

وِی هذ الحدیث الافریقی عن ابی غُطَیف عن ابن عمر عن النبی صلی الله علیه وسلم حدثنا بذلك الحسین بن حُرَیث المروزیّ قال حدثنا محمد بن یزید الواسطی عن الافریقی وهو اسناد ضعیف قال علی قال یحیی بن سعید القطان ذکر لهشام بن عروة هذ الحدیث فقال هذا اسناد مشرقی

اور آپ اسباق پڑھ رہے ہیں پڑھنا علیحدہ سبب ہے لہٰذا اب نہ تم میرے قائم مقام بن سکتے ہو اور نہ میں تمہاری نیابت کر سکتا ہوں۔ غرض یہ ہے کہ وضو اصل ہے اور تیمم اس کا بدل اب آپ آیت تیمم میں غور کریں وان کنتم مرضی (الآیۃ) یعنی جب مریض ہو جاؤ اور پانی پر قدرت باقی نہ رہے، تو پھر اس کے بدل تیمم سے طہارت حاصل کر لیا کرو۔ بدل جس میں حدث کی قید موجود اور منصوص ہے تو یہ قید مبدل منہ میں تو بطریق اولیٰ موجود ہو گی قبل التیمم حدث ضروری ہے تو جو چیز بدل کا سبب ہے وہی چیز مبدل منہ کا بھی سبب ہے۔ یہاں ایک اشکال یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ جس طرح تیمم کی صحت نیت پر موقوف ہے اسی طرح چاہیئے کہ وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہو کیونکہ بدل اور مبدل منہ کا حکم ایک ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ بدل اور مبدل منہ کے وجود الگ الگ ہیں اس لئے ان کے وجود کے شرائط بھی الگ الگ ہیں اور جہاں دونوں حکم میں ایک ہوتے ہیں اس کی وجہ ان کا سبب کے لحاظ سے ایک ہونا ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ جب وضو کی فرضیت کے لئے "حدث" اس قدر ضروری تھا تو پھر آیت وضو میں تصریحاً "وانتم محدثون" کی قید کا بھی اضافہ کیا جاتا۔ وہ کیوں بلا قید حدث رکھا گیا۔ تو جواب یہ کہ آیت وضو میں "وانتم محدثون" کی قید عباراتاً اس لئے نہیں لائی گئی کہ آیت طہارت کی افتتاح حدث اور نجاست سے نہ ہو جائے جو فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے طبعاً بھی یہ چیز مناسب نہیں۔ پاکیزہ ذوق اور لطیف مزاج پر ایسی چیزیں شاق گذرتی ہیں۔ کہ طہارت کی ابتداء بیان نجاست سے ہو۔

پاکیزہ ذوق کی ایک مثال ایک مرتبہ سکول میں اچانک ایک وزیر معائنہ کے لئے آیا اور طلباء کی تختیاں دیکھنے لگا دو طالب علم ساتھی اکٹھے بیٹھے تھے ہر دو نے پہلے سے اپنی تختیوں کو لکھ رکھا تھا۔ ایک نے "عبس وتولی ان جاءہ الاعمیٰ" کی سورت لکھی تھی اور دوسرے نے "الم نشرح لك صدرك" کی خوشخطی کی تھی۔ جس طالب علم نے "عبس وتولی" لکھا تھا اس نے جلدی سے اپنی تختی چھپا لی اور ساتھی کی لکھی ہوئی تختی جس پر "الم نشرح" لکھا تھا وزیر کے سامنے پیش کر دی وزیر معاملہ کو بھانپ گیا اور اس طالب علم سے دریافت کیا تو نے یہ حرکت کیوں کی؟ طالب علم نے عرض کیا کہ چونکہ میری تختی پر عبس وتولی الخ لکھا ہوا تھا جو اپنے مفہوم اور معنیٰ کے اعتبار سے آپ کی خدمت میں پیش کرنا کوئی اچھا فال نہ تھا اس لئے میں نے اپنی تختی کو چھپا لیا اور ساتھی والی تختی پیش کر دی۔ وزیر خوش ہوا طالب علم کو اس کے پاکیزہ ذوق پر آفرین کہی اور انعام دیا۔ تو کلام خداوندی کے فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار سے یہ قطعی طور پر مناسب نہ تھا اور نہ ہی یہ کوئی اچھا تفاول تھا کہ طہارت کی ابتداء حدث کے ذکر سے کر دی جاتی مگر یہاں یہ اشکال نہ کیا جائے کہ تیمم بھی طہارت کی ایک نوع ہے تو آیت تیمم میں بھی مناسب نہ تھا کہ حدث ذکر کر دیا جاتا کیونکہ تیمم اگرچہ طہارت ہے مگر اس میں دوسرا پہلو (گرد و غبار اور مٹی کے ساتھ تلوث) بھی موجود ہے اس لئے مناسب بھی یہی تھا کہ تیمم کے ساتھ حدث کا ذکر کر دیا جائے تاکہ وضو میں بھی حدث کی قید ملحوظ رہے۔ (۲) آیت تیمم میں حدث کی قید ذکر کر دینے سے یہ مسئلہ واضح کر دینا مقصود تھا کہ جب ایک مرتبہ تیمم کر لیا جائے تو اس کے ٹوٹ جانے سے قبل دوسرا تیمم کرنا ایک بے فائدہ عمل ہے جو نہ تو سنت ہے اور نہ مستحب گویا تیمم علی التیمم کی شرعاً کوئی حقیقت نہیں۔ بخلاف وضو کے کہ الوضوء علی الوضوء نورٌ علیٰ نور ہے مستحب بھی ہے اور باعث اجر و ثواب بھی

عدم ذکر قید حدث اگر آیتِ وضو میں بھی حدث کی قید صراحتاً مذکور ہوتی تو پھر یہ مسئلہ (کہ وضوعلی الوضو نور علی نور ہے) استفادنہ ہوتا بلکہ تیمم کی طرح وضو بھی صرف قید حدث کے ساتھ مقید ہو کے رہ جاتا۔ قید کی صراحت سے اتنا تو معلوم ہو جاتا کہ اگر بے وضو ہو تو وضو کر لیا کرو۔ مگر یہ ہرگز ثابت نہ ہوتا کہ باوضو شخص کے لئے بھی وضو باعثِ فضیلت واجر وثواب ہے۔ حالانکہ اس پر اجماع ہے کہ وضوعلی الوضو مستحب اور نور علی نور ہے۔ علاوہ ازیں قید حدث کے عدم ذکر سے وضو کے حکم میں بھی تعمیم آگئی کہ اس کا حکم حالتِ حدث میں وجوب کے لئے اور باوضو ہونے کی صورت میں سنت واستحباب ہے۔ (۴) آیتِ وضو میں قید حدث پر جو ستا قرینہ خود آیاتِ قرآنی کا سیاق وسباق ہے باری تعالیٰ فرماتے ہیں مایرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم (الایۃ مائدہ ع) چونکہ نجاست سے بلاشبہ خدا کو پسند نہیں اس لئے اللہ تبارک تعالیٰ اپنے بندوں کی تطہیر کرنا چاہتے ہیں۔ جب کہ تطہیر تب ہوگی کہ پہلے حداثت ونجاست موجود ہو جیسے بچے کی تطہیر اس کی ماں تب کرتی ہے جب وہ نجاست سے آلودہ ہو جائے ورنہ تحصیل حاصل ہے۔ لیطھرکم کا قرینہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آیتِ وضو میں " وانتم محدثون" کی قید ملحوظ ہے تاکہ تطہیر متحقق ہو سکے۔

فائدہ علاوہ ازیں آیت وضو میں قید حدث کے عدم ذکر سے ایک فائدہ یہ بھی حاصل ہوتا ہے کہ فاغسلوا کا حکم عام ہے اور وضو کے جمیع انواع فرض، سنت، مستحب کو شامل ہے۔ اگر حدث کی قید مذکور ہوتی تو پھر یہ حکم صرف فرض وضو کے ساتھ مقید ہو کے رہ جاتا، اور سنت ومستحب کو شامل نہ ہوتا جس سے بہت سے مسائل کا اختلاط بھی ہو جاتا اور اصل مقصد بھی فوت ہو جاتا۔

وضوعلی الوضوء اور ائمہ کے اقوال ایک شخص کا پہلے سے وضو ہے اس وضو کے ہوتے ہوئے دوسرا وضو نور علی نور اور مستحب ہے اس میں امام شافعیؒ کے چار اقوال ہیں۔ (۱) وضوعلی الوضوء نور علی نور اور ایک مستحب فعل ہے۔ بشرطیکہ پہلے وضو کے ساتھ فرض نماز ادا کی گئی ہو۔ اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی نے وضو کر کے اس سے سنت، نفل، تلاوت یا مس قرآن کر لیا تو اس کے لئے دوسرا وضو کرنا عبث ہے جس پر کوئی ثواب مرتب نہ ہوگا۔ (۲) وضوعلی الوضوء مستحب ہے بشرطیکہ پہلے وضو سے مطلق صلوٰۃ ادا کی گئی ہو خواہ فرض ہو، یا سنت یا مستحب مثلاً وضو کر کے دو رکعت نماز تحیۃ الوضوء ادا کی، اور پھر اس کے بعد دوبارہ وضو کیا تو اب اس کو اجر وثواب اور فضیلت وضوعلی الوضو حاصل ہے گی۔ (۳) وضو کرنے کے بعد متوضی کوئی ایسا عمل کرے جو طہارت پر موقوف ہے مثلاً صلوٰۃ جنازہ یا مس قرآن وغیرہ۔ غرضیکہ کوئی ایسا کام کرے جس کے لئے طہارت موقوف علیہ ہو۔ تو اس کے بعد اگر وضو کرے گا تو موجب اجر وثواب ہوگا۔ (۴) بعد الوضوء کوئی موقوف علی الوضو عمل کر لیا اور اس کے بعد اتنا وقفہ کیا۔ کہ اس میں دو رکعت نماز ادا ہو سکتی تھی پھر اس کے بعد دوبارہ وضو کر لیا تو یہ وضو بھی اسراف نہیں بلکہ موجب اجر وثواب ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ کا راجح قول یہ ہے کہ متوضی بعد الوضو کوئی ایسا عمل کرے جو طہارت پر موقوف ہے تو اس کے بعد وضوعلی الوضو مستحب ہے وجہ یہ ہے کہ وضو مقصد نہیں بلکہ وسیلہ ہے جب تک وہ کسی چیز کا وسیلہ نہیں بن جاتا اس وقت تک وضو کرنے کا اصل مقصد ادا نہیں ہو سکتا اس لئے علماء حضرات فرماتے ہیں کہ اولاً پہلے وضو کو کسی چیز کا وسیلہ بنالو تاکہ اس کا مقصد پورا ہو جائے پھر اس پر دوسرا وضو کر لیا کرو۔

قال حدثنا محمد بن یزید الواسطی عن الافریقی وھو اسناد ضعیف افریقیؒ کمزور ہیں اور اس کی وجہ سے سند بھی کمزور ہو جاتی ہے مگر یاد رہے یہاں مسئلہ فضائل کا ہے اور فضائل میں ضعیف احادیث بھی قبول کی جاتی ہیں۔

لہ ھو عبدالرحمن بن زیاد الافریقی قال احمد لیس بشئ نحن نروی عنہ شیئاً وقال النسائی ضعیف وقال الدارقطنی لیس بقوی وقال ابن حبان یروی الموضوعات عن الثقات ویدلس عن محمد بن سعید المصلوب۔ (میزان الاعتدال ج ۲ ص ۵۶۲) ۱۲

باب ماجاء انه یصلی الصلوات بوضوء واحد حدثنا محمد بن بشار نا عبد الرحمٰن بن مهدی عن سفیان عن علقمة بن مرثد عن سلیمان بن بریدة عن ابیه قال کان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم یتوضأ لکل صلوٰة فلما کان عام الفتح صلی الصلوات کلها بوضوء واحد ومسح علی خفیه فقال عمر انك فعلت شیئا لم تکن فعلته قال عمدا فعلته قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن صحیح وروی هذا الحدیث علی بن قادم عن سفیان الثوری وزاد فیه توضأ مرة مرة وروی سفیان الثوری هذا الحدیث

هذا اسناد مشرقی یہ نہ تو اعتراض ہے نہ تنقید بلکہ ایک علمی نکتہ سنجی کے طور پر محدثین کی اصطلاح کہئے کہ اگر کسی حدیث میں صحابی کے علاوہ تمام رواۃ اہل مدینہ ہیں تو کہا جاتا ہے ہذا اسناد مدنی او حجازی اور اگر صحابی سے نیچے کے سب رواۃ بصری یا کوفی ہیں تو کہا جاتا ہے" ہذا اسناد مشرقی" بعض حضرات نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اسناد مشرقی پر اسناد حجازی یا مدنی کو ترجیح حاصل ہے۔ واللہ اعلم مگر حنفیہ حضرات اس کے قائل نہیں۔

باب ماجاء انه یصلی الصلوات بوضوء واحد یہاں اہل ظواہر پر رد کرنا چاہتے ہیں۔ نیز پچھلے ترجمۃ الباب سے بظاہر جو وہم پیدا ہوتا تھا کہ وضو لکل صلوٰۃ ضروری ہے اس باب سے اس کا ازالہ بھی ہو جاتا ہے۔

وضوء لکل صلوٰۃ کی بحث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر نماز کے لئے وضو کرنا واجب تھا یا نہیں جب کہ پہلے باب کی حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے لئے وضو فرمایا کرتے تھے طاہر ہوتے تب بھی اور ضرورت نہ ہوتی تب بھی جب کہ صحابہ کرامؓ ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھا کرتے تھے" کنا نصلی الصلوٰۃ کلها بوضوء واحد[1]" اور اس باب کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت مبارک تو وضو لکل صلوٰۃ کی تھی البتہ فتح مکہ کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ نمازیں ایک وضو سے پڑھ لی تھیں۔

اس کے علاوہ بخاری میں سوید ابن نعمان سے روایت ہے کہ غزوہ خیبر کے موقعہ پر صلوٰۃ عصر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستو طلب فرما کر تناول فرمائے اور پھر نیا وضو کئے بغیر مغرب کی نماز ادا فرمائی[2]۔ امام ترمذیؒ نے بھی ایک روایت نقل کی ہے کہ غزوہ خندق کے موقعہ پر بوجہ مسلسل جنگ کے تین نمازیں وقت پر ادا نہ ہو سکیں تو غروب کے بعد آپؐ نے ظہر، عصر اور مغرب کی تینوں نمازیں ایک وضو سے ادا فرمائیں۔ دونوں قسم کے روایات کی بنا پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وظیفہ وضو کے بارے میں دو رائیں پائی جاتی ہیں۔ جیسا کہ امام طحاویؒ نے اپنی کتاب شرح معانی الآثار میں بھی نقل فرمایا ہے۔[3] بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ابتداء میں وضو لکل صلوٰۃ فرض تھا اور یہ آپؐ ہی کی خصوصیت تھی اسکے بعد یہ حکم منسوخ ہوا جس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی وہ روایت ہے جسے ابوداؤد[4] نے باب السواک میں نقل کیا ہے کہ" امر رسول اللّٰہ

---

[1] جیسا کہ بخاری کی ایک روایت سے بھی یہی ثابت ہے عن انس قال کان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم یتوضأ عند کل صلوٰة قلت کیف کنتم تصنعون قال یجزی احدنا الوضوء مالم یحدث۔ بخاری جلد ۱ ص ۳۴۔ [2] انه خرج رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم عام خیبر حتی اذا کانوا بالصهباء وهی ادنی خیبر فصلی العصر ثم دعا بالازواد فلم یؤت الا بالسویق فامر به فاکل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم واکلنا ثم قام الی المغرب فمضمض ومضمضنا ثم صلی ولم یتوضأ بخاری ج ۱ کتاب الوضوء ص ۳۴۔ [3] وقد یجوز ایضا ان یکون کان یفعل ذلك ثم نسخ فنظرنا فی ذلك هل نجد شیئا من الآثار یدل علی هذا المعنی فاذا ابن ابی داؤد قد حدثنا قال ثنا ابن اسحاق عن محمد بن یحیی بن حبان عن عبد اللّٰہ بن عبد اللّٰہ بن عمر قال قلت له فهی هذا الحدیث ان رسول اللّٰہ کان امر بالوضوء لکل صلوٰة ثم نسخ ذلك۔ طحاوی باب الوضوء هل یجب لکل صلوٰة ام لا ص ۲۲۔
[4] ابوداؤد باب السواک ص ۷۔ ۱۲

ایضاعن محارب بن دثارعن سلیمان بن بریدۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضأ لکل صلوۃ ورواہ وکیع عن سفیان عن محارب عن سلیمان بن بریدۃ عن ابیہ و روی عبد الرحمن بن مھدی وغیرہ عن سفیان عن محارب بن دثار عن سلیمان بن بریدۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلا و ھذا اصح من حدیث وکیع والعمل علی ھذا عند اھل العلم انہ یصلی الصلوات بوضوء واحد مالم یحدث وکان بعضھم یتوضأ لکل صلوۃ استحبابا وارادۃ الفضل ویروی عن الافریقی عن ابی غطیف عن ابن عمر ان

صلی اللہ علیہ وسلم بالوضوء طاہرا وغیر طاہر فلما شق علیہ امر بالسواک لفظ امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ امر سواک سے قبل وضوء لکل صلوۃ واجب تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا اور اس کے قائم مقام سواک کا حکم دید یا گیا۔

(۲) علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی کی رائے یہ ہے کہ ابتدا ہی سے آپؐ پر وضو لکل صلوۃ واجب نہ تھا اور آپ سے جو وضو لکل صلوۃ کی روایات منقول ہیں یہ سب آپؐ کی عام عادت مبارک پر محمول ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ آپؐ ہر کام میں عزیمت کا پہلو اختیار فرماتے اور امت کے لئے آسان امر کا حکم فرماتے۔ ابو داؤد کی روایت میں جو امر کا لفظ آیا ہے اس سے مراد امر استحبابی ہے بیان استحباب اور بیان جواز کے لئے آپؐ کبھی کبھی ایک وضو پر کئی کئی نمازیں ادا فرمایا کرتے تھے۔

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ لکل صلوۃ۔ وضوء لکل صلوۃ آپ کی عام عادت مبارک تھی (استحبابا او وجوبا علی اختلاف القولین) فتح مکہ کے روز جب آپؐ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے تو ظہر، عصر اور مغرب سب نمازوں کو ایک وضو سے ادا فرمایا۔

فقال عمر الخ حضرت عمرؓ نے جب یہ دیکھا تو عرض کیا انك فعلت شیئا لم تکن فعلتہ اب فعلت شیئا سے متعدد نمازوں کو ایک وضو سے ادا کرنا یا مسح علی الخفین یا دونوں کا مجموعہ مراد لیا جاسکتا ہے مگر یہاں ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھنا مراد ہے۔ کیونکہ ضمیر مفرد کی ہے اگر دونوں مراد ہوتے تو روایت کے الفاظ یوں ہوتے" قال فعلتھما عمدا" مگر ضمیر مفرد (فعلتہ) کی وجہ سے اس کا مرجع بھی مفرد ہے اور وہ کئی نمازوں کا ایک وضو سے ادا کرنا ہے جو بوجہ ایک غیر معمولی عمل ہونے کے قابل استفسار بھی تھا جب کہ مسح علی الخفین معمول بہا اور سب کو معلوم تھا جس کے استفسار کی حاجت بھی نہ تھی۔ اور اگر فعلتہ کی ضمیر دونوں کو راجع کر دیں تب بھی صحیح ہے بلکہ راجح بھی یہی ہے کیونکہ کبھی کبھی مفرد کی ضمیر تثنیہ کے جگہ آجاتی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے" اللہ ورسولہ احق ان یرضوہ" (ہ) کی ضمیر مفرد ہے اور اللہ اور رسول اس کا مرجع ہیں اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ ضمائر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتے ہیں۔ جس کی نظیر قرآن مجید میں بھی موجود ہے۔ فقد صغت قلوبکما (الایۃ) لفظ قلوب جمع ہے اور" کما" کی ضمیر تثنیہ ہے۔

اشکال اور جواب ایک اشکال یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ غزوۂ خیبر، غزوۂ خندق میں بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک وضو سے کئی نمازیں ادا فرمائی تھیں۔ جب فتح مکہ سے قبل بھی آپؐ سے یہ فعل صادر ہوا تھا۔ تو حضرت عمرؓ کا قول "لم تکن فعلتہ" کیونکر صادق اور صحیح ہو سکتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ (۱) یہ ضروری نہیں ہے کہ انسان کو ماضی کے تمام دید و شنید باتوں کا استحضار بھی رہے۔ مثلاً آپ نے دورہ حدیث سے قبل کی ساری کتابیں پڑھ لی ہیں کیا سب پڑھی ہوئی کتابوں کے تمام مسائل کا استحضار ہے؟ اسی طرح حضرت عمرؓ نے جو لم تکن فعلتہ فرمایا یہ عین ممکن ہے کہ ان کو حضورؐ کے غزوۂ خیبر و خندق کے وضو کا استحضار نہ ہو۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ استفسار ان کی ذہانت جودت فکر اور ذکاوت پر دال ہے۔ وجہ یہ تھی کہ ان کو دو مواقع (غزوۂ خیبر و خندق) کے ایسے بھی یاد تھے جہاں آپؐ نے ایک وضو سے

النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من توضأ علی طھر کتب اللہ لہ بہ عشر حسنات وھذا اسناد ضعیف وفی الباب عن جابر ابن عبد اللہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظھر والعصر بوضوء واحد باب فی وضوء الرجل والمرأۃ من اناء واحد حدثنا ابن ابی عمر نا سفیان

متعدد نمازیں ادا فرمائی تھیں مگر وہ دونوں فتح مکہ سے اپنی کیفیت کے لحاظ سے بہت مختلف تھے وہاں بے اطمینانی جنگی حالت اور دشمن کے حملہ کا خطرہ غالب تھا جب کہ فتح مکہ کے موقعہ پر اطمینان اور دشمن کے حملہ سے بے فکری تھی، چونکہ دونوں میں بلحاظ کیفیت وعلت کے فرق تھا اس لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا "لم تکن فعلتہ یعنی آپؐ نے حالتِ سکون واطمینان میں اس سے قبل ایک وضو سے متعدد نمازیں ادا نہیں فرمائی تھیں۔ نیز حضرت عمرؓ نے دوسرا فرق یہ بھی ملحوظ رکھا کہ غزوہ خندق میں جو ایک وضو سے کئی نمازیں ادا کی گئی تھیں قضاء تھیں۔ جب کہ فتح مکہ کے موقعہ پر ایک وضو سے جس قدر نمازیں بھی کی گئیں سب اداء تھیں۔ اور دونوں میں ادا وقضاء کا بہت بڑا فرق تھا۔ (۳) لم تکن فعلتہ سے مراد عادت واستمرار کی نفی ہے یعنی آپؐ نے اس سے قبل کبھی مسلسل بطور عادت واستمرار کے ایک وضو سے متعدد نمازیں ادا نہیں فرمائی تھیں۔

وھذا اصح من حدیث وکیع یہاں اصح سے مراد یہ ہے کہ عبد الرحمٰن بن مہدی کی روایت نفس الامر سے مطابق ہے اور یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن اس کے متابعات کثیر ہیں جن سے حدیث قوی ہوجاتی ہے۔

باب فی وضوء الرجل والمرأۃ من اناء واحد یہ باب اور اس کے بعد دو ابواب سب کا تعلق ایک ہی نوعیت کے مسئلہ سے ہے، عرب میں پانی کی قلت تھی نہ تو وہاں پانی کے سبیل تھے اور نہ موجودہ ترقی یافتہ زمانہ کے برتن گھروں میں کنسال... ہوتے تھے جن سے بیک وقت متعدد آدمی چاروں طرف بیٹھ کر وضو کر سکتے تھے، چونکہ مرد اور عورتیں سب کو اسی سے وضو کرنا پڑتا تھا۔

وضوء الرجل والمرءۃ من اناء واحد کی صورتیں اور حکم بعض اوقات ایسا بھی ہوتا تھا کہ عورتیں اور مرد اکٹھے ایک برتن میں جمع ہوجاتے تھے اور بعض اوقات مرد پہلے وضو کر لیتے عورتیں بعد میں اور کبھی عورتیں پہلے اور مرد بعد میں جس کی بارہ صورتیں ہو سکتی ہیں۔ جن میں تین صورتیں اصل الاصول ہیں۔ (۱) فضل طہور رجل (۲) فضل طہور مراۃ۔ (۳) فضل طہور رہا۔ مذکورہ ہر سہ صورتوں میں طہور عام ہے جو غسل اور وضو دونوں کو شامل ہے اس اعتبار سے چھ صورتیں متحقق ہوتی ہیں پھر ان چھ صورتوں میں مراۃ عام ہے جو اجنبی وغیر اجنبی دونوں کو شامل ہے لہذا ۶×۲ کے نتیجہ میں ۱۲ صورتیں متحقق ہوتی ہیں۔ اب اگر ایک برتن سے وضو کرتے وقت یا غسل کے وقت ایسے مرد و عورتیں جمع ہوگئے جو آپس میں محارم تھے یا زوجین تھے یا اجنبی تھے، تو اس صورت میں سب کا وضو یا غسل بالاتفاق جائز ہے۔ اور فضل طہور الرجل للمرأۃ کی صورت بھی بالاتفاق جائز ہے اور فضل طہور المرأۃ للرجل کہ اس برتن سے وضو کیا یا غسل اسکے بعد رجل اسی کاسہ میں بچے ہوئے پانی سے غسل یا وضو کرنا چاہے تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فضل طہور المرأۃ للرجل کو جائز قرار دیتے ہیں امام احمد بن حنبلؒ فضل طہور المراۃ للرجل کی دونوں صورتوں دضو اور غسل، کو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں گو بارہ صورتوں میں صرف دو صورتیں ایسی ہیں جنمیں امام احمد بن حنبل کا اختلاف ہے باقی دس صورتیں بالاتفاق جائز ہیں۔ زیر بحث باب اتفاقی ہے جمہور اہل سنت والجماعت کا مسلک یہی ہے کہ اگر مرد اور عورتیں دونوں بیک وقت ایک برتن سے وضو یا غسل کریں تو جائز ہے۔ امام طحاویؒ اپنی کتاب شرح معانی الاثار میں اسکی وجہ جواز تحریر فرماتے ہیں کہ جب رجال ونساء ایک جگہ بڑے برتن سے وضو کریں یا غسل چلو سے پانی لیتے ہیں یا کسی چھوٹے برتن سے اور اپنے بدن پر ڈالتے ہیں اولاً تو وہ ایک دوسرے کا لحاظ کرتے ہیں اور پانی کے بہانے میں محتاط رہتے ہیں، اور اگر کسی فریق (مرد یا عورت) سے اس میں بے احتیاطی بھی ہوجاتی ہے تو دوسرا اسکو ٹوک سکتا ہے۔ لہذا اس صورت کے پیش نظر مرد وعورت دونوں کو اطمینان ہوتا ہے کہ پانی مستعمل نہیں ہوا۔

کنت اغتسل انا ورسول اللہ علیہ وسلم حدیث باب عورتوں اور مردوں کا اکٹھا وضو کرنے کے جواز پر دال ہے اور

بن عُیَینَۃ عن عمرو بن دینار عن ابی الشعثاء عن ابن عباس قال حدثتنی میمونۃ قالت کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد من الجنابۃ **قال ابوعیسی** ھذا حدیث حسن صحیح وھو قول عامۃ الفقہاء ان لا باس ان یغتسل الرجل والمرأۃ من اناء واحد **وفی الباب** عن علی وعائشۃ وانس وام ھانی وام صبیۃ وام سلمۃ وابن عمر وابو الشعثاء اسمہ جابر بن زید **باب** کراھیۃ فضل طھور المرأۃ **حدثنا** محمود بن غیلان نا وکیع عن سفیان عن سلیمان التیمی عن ابی حاجب عن رجل من بنی غفار قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فضل طھور المرأۃ وفی الباب عن عبداللہ

اگر دونوں اجنبی تھے تو ان کا پردہ ضروری ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اس کی کیا صورت ہے یہ ایک مستقل بحث ہے جو اپنے مقام پر آئے گی۔ اغتسل سے گو غسل کا جواز ثابت ہے مگر یہ بھی اس سے ثابت ہوجاتا ہے کہ وضو بھی جائز ہے کیونکہ جب غسل جائز ہے تو لامحالہ وضو تو بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہیئے۔

طھور فضل الماء اور طحاویؒ کا استدلال امام طحاویؒ نے اس حدیث سے طھور فضل الماء کے جواز پر استدلال کیا ہے کہ جب شارع علیہ السلام نے اجتماعی طور معیت کی صورت میں وضو اور غسل کو جائز قرار دیا ہے تو یہ اس امر کو بھی مستلزم ہے کہ علیحدہ علیحدہ صورت میں عورت کا بچا ہوا پانی مرد کے لئے اور مرد کا فضل وضو عورت کے لئے جائز ہے کیونکہ معیت کی صورت میں ہر دونوں (مرد و عورت) جب دوسرا چلو بھرتے ہیں تو وہ دوسرے کا فضل ہے۔ جب اجتماعی صورت میں تو اس کے جواز پر سب کا اجتماع ہے تو انفرادی صورت میں بھی جواز فضل پر سب کا اجماع لازم آتا ہے[1]۔

باب کراھیۃ فضل طھور المرأۃ۔ حدیث باب بظاہر امام احمد بن حنبلؒ کی تائید کر رہی ہے الفاظ حدیث "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فضل طھور المرءۃ" میں صراحۃً نہی مذکور ہے جو مقتضی تحریم ہے۔ اسی طرح بظاہر اس باب کا پہلے باب کی روایت سے تعارض ہے مگر جمہور کی طرف سے ان ہر دو ابواب میں تطبیق امام احمدؒ کے استدلال سے جواب اور حدیث باب میں مختلف توجیہات کی گئی ہیں[2]۔

توجیہات و دلائل جمہور ۱۔ آنے والے باب "الرخصۃ فی ذلک" میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت آرہی ہے۔ "قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنۃٍ فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منہ فقالت یا رسول اللہ انی کنت جنباً فقال ان الماء لایجنب۔ بعض ازواج سے مراد حضرت میمونہؓ ہیں اور فی بمعنی من کے ہے حدیث باب حکم بن عمرو الغفاری کی روایت کے لئے ناسخ ہے۔ اور اگر اس پر یہ اشکال کیا جائے کہ ناسخ کا منسوخ سے متاخر ہونا ضروری ہے اور یہاں تاخر معلوم نہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت ابن عباس کی روایت سے

---

[1] فوجدنا الاصل المتفق علیہ ان الرجل والمرأۃ اذا اغترفا بایدیھما الماء معًا من اناء واحد ان ذلک لا ینجس الماء ورأینا النجاسات کلھا وقعت فی الماء قبل ان یتوضأ منہ او مع التوضی منہ ان حکم ذلک سواء فلما کان ذلک کذلک کان وضوء کل واحد من الرجل والمرأۃ مع صاحبہ لاینجس الماء علیہ کان وضوءہ بعدہ من سؤرہ فی النظر ایضاً کذلک فثبت بھذا الخ۔ طحاوی ج ۱ ص۱۴-۱۲۔ [2] اور جمہور کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ طہارت ماء پہلے سے متیقن تھا اور استعمال مرأۃ کی وجہ سے اس میں شک پیدا ہوا تو والیقین لایزول بالشک کے بنا پر طہارت اصلی باقی ہے جس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے۔ (م)۔

بن سرجس معاً قال ابوعیسی وکرہ بعض الفقہاء الوضوء بفضل طہور المرأۃ وھو قول احمد واسحٰق کرھا فضل طہورھا ولم یریا بفضل سورھا بأسا حدثنا محمد بن بشار ومحمود بن غیلان قالا نا ابوداؤد عن شعبۃ عن عاصم قال سمعت ابا حاجب یحدث عن الحکم بن عمرو الغفاری ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی ان یتوضأ الرجل

متاخر ہونے کے دو قرینے موجود ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ[1] فتح مکہ کے بعد مدینہ منورہ تشریف لائے اس سے قبل مکہ میں تھے نابالغ تھے لا محالہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے یہ روایت خود اپنی خالہ حضرت میمونہؓ سے سنی ہوگی لہٰذا حضرت ابن عباس کا تاخر فی الہجرت اس بات کا قرینہ ہے کہ آپ نے یہ روایت بھی فتح مکہ کے بعد سنی ہے۔ اس لحاظ سے اس روایت کا نہی کی روایت سے تاخر بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ نہی کی روایت میں حکم بن عمرو الغفاریؓ[2] قدیم صحابی ہیں۔

۲۔ دوسری توجیہ یہ ہے اور راجح بھی یہی ہے کہ حضرت ابن عباس کی روایت میں حضرت میمونہؓ کے طرز گفتگو سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت، روایت نہی سے متاخر ہے جب حضرت میمونہؓ نے جفنہ سے غسل کیا اور پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی جفنہ سے غسل کرنے کا ارادہ فرمایا۔ تو حضرت میمونہؓ نے فوراً اعرض کیا کہ "انی کنت جنباً" کہ میں نے اس جفنہ سے غسل کیا ہے جب کہ میں حالت جنابت میں تھی۔ ذکر لازم ہے مراد ملزوم ہے تو اس کے ضمن میں یہ بات بھی خود بخود معلوم ہو جاتی ہے کہ نہی کی حدیث پہلے سے حضرت میمونہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن چکی تھیں کہ اس لئے تو فوراً جواب میں کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان الماء لا یجنب" لہٰذا حضرت ابن عباسؓ کی روایت کا سیاق وسباق اس کے متاخر ہونے کی علامت ہے۔

۳۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ اس باب کی روایت سے مراد نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں۔ بیان جواز کی غرض سے آنحضرتؐ نے حضرت میمونہؓ کے فضل طہور کو استعمال فرمایا۔ حنفیہ اور شوافع حضرات بھی فضل طہور المرأۃ کے استحباب اور افضل ہونے کے قائل نہیں، مسئلہ صرف اتنا ہے کہ اگر کسی مرد نے عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل یا وضو کر لیا تو اس کا غسل یا وضو درست ہوگا۔ اور اس سے نماز بھی ادا ہو جائے گی مگر اس کو وہ افضلیت حاصل نہ ہوگی جو اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جس نے فضل طہور المرأۃ کا استعمال نہ کیا ہو۔

۴۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب کے الفاظ "فضل طہور المرأۃ" میں المرأۃ کا الف لام عہد خارجی ہے۔ اور مراۃ سے مراد ایسی ایسی عورت ہے جس کے عشق ومحبت میں وہ مرد گرفتار ہو جس کو اس عورت کے فضل طہور سے وضو یا غسل کرنے کا مسئلہ درپیش ہے تو ایسے مرد کو منع کر دیا گیا ہے وجہ ظاہر ہے کہ جب یہ مبتلیٰ بہا شخص اس عورت کے جھوٹے

---

[1] ولد قبل الھجرۃ بثلاث سنین وکان ابن ثلاث عشرۃ سنۃ اذا توفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ھذا قول الواقدی والزبیر ومات عبد اللہ بن عباس بالطائف سنۃ ثمان وستین فی ایام ابن الزبیر وکان ابن الزبیر قد اخرجہ من مکۃ الی الطائف ومات بہا وھو ابن سبعین سنۃ وصلی اللہ علیہ وسلم محمد بن الحنفیۃ وکبر علیہ اربعا وقال الیوم مات ربانی ھذہ الامۃ وضرب علی قبرہ فسطاطًا ۱۲ (الاستیعاب ج ۳ ص ۹۳۳)

[2] الحکم بن عمرو الغفاری یقال لہ الحکم بن الاقوع وھو اخو رافع بن عمرو الغفاری صحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وروی عنہ وسکنا البصرۃ — ویقال انہ مات بالبصرۃ سنۃ خمسین وقیل بل مات بخراسان سنۃ خمسین ودفن ھو وبریدۃ الاسلمی فی موضع واحد احدھما الی جنب صاحبہ ۱۲ الاستیعاب ج ۱ ص ۳۵۶۔

بفضل طهور المرأة او قال بسورها قال ابوعیسٰی هذا حدیث حسن و ابو حاجب اسمه سوادة بن عاصم وقال محمد بن بشار فی حدیثه نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة ولم یشك فیه محمد بن بشار باب الرخصة فی ذلك حدثنا قتیبة نا ابوالاحوص عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال اغتسل بعض

ہوئے برتن یا پانی سے وضو یا غسل کرے گا تو لامحالہ اسے محبوبہ کا تصور آئے گا اور یہ تصور آگے اسے گندے وساوس میں مبتلا کردے گا تو آنحضرتؐ نے سدِ ذرائع اور فتنہ کے تدارک کے لئے یہ حکم فرمایا کہ ایسے مبتلا شخص کو مرأة معہودہ کے فضل طہور سے وضو یا غسل نہیں کرنا چاہیئے ۔ اور ابوداؤد میں جو یہ روایت آئی ہے کہ عورت بھی طہور الرجل سے طہارت نہ کرے ۔ وہاں بھی یہی صورت ہے اور نہی سدِ ذریعہ اور تدارک فتنہ پر محمول ہے ویسے تو جمہور علماء کا اجماع ہے کہ عورت کے لئے مرد کا فضل طہور استعمال کرنا جائز ہے مگر جہاں عورت اور مرد کے درمیان فتنہ اور وساوس پیدا ہونے کا امکان ہو کہ عورت کا اس مرد کی جانب قلبی میلان اور اس سے محبت ہو وہاں شریعت نے سداً لابواب الفتنہ منع کر دیا

اس مسئلہ میں مرد اور عورت کے طبائع کا لحاظ علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے روایات نہی عن فضل طہور المراة کی ایک بہترین توجیہ کی ہے کہ شریعت نے ان دونوں روایات میں طبائع کو ملحوظ رکھا ہے مردوں کی نسبت عورتوں میں صفائی و ستھرائی کم ہوتی ہے وجہ ظاہر ہے کہ عورتوں کی ذمہ داریاں ہی کچھ ایسی ہیں کہ وہ ہمہ وقت ملوث رہتی ہیں۔ گھر کی صفائی برتن اور کپڑے دھونا اناج کی صفائی چکی پیسنا گھر کی نالیاں، بیت الخلاء کی صفائی بچوں کی پرورش اور صفائی اور ان کے بول و براز سے آلودہ رہنا۔ اس کے علاوہ حیض و نفاس وغیرہ ۔ اگر عورتوں کا مزاج بھی نفاست کے لحاظ سے مردوں کی طرح نازک اور حساس ہوتا تو شیر خوار بچوں کی پرورش کا مسئلہ بہت گراں ہو جاتا۔ حرج عظیم واقع ہوتا۔ مگر افسوس آج مغربی تعلیم نے کالجوں میں ہماری بچیوں میں جو نفاست اور ستھرائی کی نئی طرح ڈالی ہے اس سے ان کی فطرت مسخ ہو کے رہ گئی ہے اس لئے اب نہ تو وہ گھر میں جھاڑو دیتی ہیں نہ کپڑے دھوتی ہیں اور نہ بچوں کی پرورش و نگہداشت کر سکتی ہیں۔ ایسی لڑکیاں والدین کی خدمت کیا کریں؟ کہ ان کے لئے تو زحمت بن گئی ہیں ۔ مگر اپنی اولاد اور بچوں کے نہلانے دھلانے گھر بار صاف رکھنے سے بھی رہ گئیں یہ اس فیشن زدہ نفاست کی برکتیں ہیں۔ تو درحقیقت وہ عورت کے مقام سے گر کر خنثیٰ مشکل کے درجہ میں آگئی ہیں۔ حکیم کا کوئی کام اور حکم حکمت سے خالی نہیں ہوتا۔ چونکہ عورت کے مزاج میں کچھ ایسی تلویث اور بے احتیاطی ہے اس لئے جب بھی کوئی مرد عورت کے فضل طہور سے وضو یا غسل کرے گا تو لامحالہ اس کے دل میں اس کی وجہ سے کراہت پیدا ہو گی اور ممکن ہے کہ مرد شکوک و شبہات کا شکار ہو جائے اور اسے وضو میں وہ نشاط حاصل نہ رہے جو ایک متوضی کو حاصل ہونا چاہیئے اس لئے شریعت نے مردوں کے نفیس مزاج و پاکیزہ طبیعت کو ملحوظ رکھتے ہوئے عورتوں کے فضل طہور کے استعمال سے مردوں کو تنزیہاً منع کر دیا۔ اور جن روایات میں عورتوں کو مردوں کے فضل طہور کے استعمال سے منع کیا گیا ہے۔ اس میں عورتوں کے خلقی مزاج اور فطرت و طبیعت کو ملحوظ رکھا گیا ہے کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ عورت کو مرد کے وضو سے بھی شکایت ہو

---

[1] نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان تغتسل المرأة بفضل الرجل او یغتسل الرجل بفضل المرأة ابوداؤد ج۱ باب النهی عن ذلك ص۱۱ ۔

ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنۃ فاراد رسول اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منہ فقالت یارسول اللہ انی کنت جنبا فقال ان الماء لا یجنب قال ابوعیسی ھذا حدیث حسن صحیح وھو قول سفیان الثوری ومالک والشافعی

لہٰذا یہاں عورتوں کی خلقی فطرت اور طبیعت کو ملحوظ رکھا گیا گویا فضل طہور المرأۃ کے استعمال میں نفس الامر کی رعایت کی گئی اور فضل طہور الرجل میں عورتوں کی طبیعت کو ملحوظ رکھا گیا۔

تعارض ودفع تعارض ابوداؤد کی روایت میں "ولیغترفا جمیعاً" کے جو الفاظ منقول ہیں ان سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مرد و عورت دونوں کو اجتماعی طور پر غرفہ (چلو بھرنے کا) حکم دیا جا رہا ہے جب کہ دوسری طرف شریعت نے سدًا للذریعۃ الفتنۃ والفساد، دونوں کو ایک دوسرے کے بچے ہوئے پانی کے استعمال سے بھی منع فرما دیا۔ گویا بظاہر تعارض ہے تو ولیغترفا جمیعاً کا صحیح محمول کیا ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بذل المجہود میں تصریحاً ذکر ہے کہ ولیغترفا جمیعاً' راوی کا مدرج کلام ہے اور مدرج ایسے جملہ کو کہتے ہیں کہ راوی اس کو الفاظ حدیث میں اس انداز سے لے آئے کہ قاری اس کو حدیث سمجھے جب کہ وہ حدیث نہ ہو بذل المجہود نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔

کچھ اور توجیہات بھی ہیں مثلاً علامہ خطابیؒ نے نہی کی روایات کو ماء متقاطر پر حمل کیا ہے او قال بسودھا کہا تو یہ جارہا تھا اور حدیث باب سے استدلال بھی یہی کیا جارہا تھا کہ فضل طہور المرأۃ مکروہ تحریمی ہے حالانکہ خود راوی کو اس بارہ میں شک ہے کہ اصل الفاظ بفضل طہور المرأۃ ہیں یا بسودھا ہیں۔ اس وقت مسئلہ سور کا نہیں چل رہا بلکہ طہور کا ہے مگر عجیب بات تو یہ ہے کہ امام احمد واسحاق فضل طہور المرأۃ کو تو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں لیکن سور کے بارے میں امام ترمذی نے ان الفاظ سے ان کے مسلک کو نقل کردیا کہ ولم یریا بفضل سودھا باساً۔

احناف کا حدیث کے ہر ہر جزء پر عمل مگر یاد رہے کہ ہم احناف حدیث کے دونوں اجزاء پر عمل کرتے ہیں اس حدیث پر بھی عمل کرتے ہیں اس کے علاوہ دیگر احادیث بھی ہمارے معمول بہا ہیں جن میں فضل طہور المرأۃ کا جواز آیا ہے۔ حنفیہ حضرات کے نزدیک سؤر الرجل بھی عورت کے لئے جائز ہے بشرطیکہ عورت اور مرد کا باہمی غلط میل جول اور ناجائز میلانات نہ ہوں وجہ ظاہر ہے کہ مرد کا عورت غلیظہ زیر ناف تا رکبہ ہے مرد کا چہرہ ہاتھ سینہ پیٹ پاؤں عورت نہیں۔ لہٰذا اگر محارم یا اپنی بیوی کی نظر اگر اس کے ان اعضاء پر لگ گئی تو وہ گنہگار نہ ہوگی گو یوں کرنا اچھا نہیں۔ جب کہ عورت کا ہر جزء عورت ہے۔ لہٰذا اگر کسی اجنبیہ نے ایک برتن سے پانی پی لیا یا کھانا کھا لیا۔ اور اس میں عورت کا لعاب مختلط ہوگیا تو مرد کو اس عورت کے سؤر کا استعمال ممنوع ہے۔ وجہ ظاہر ہے کہ پینے والے کے لعاب کے اجزاء برتن کو لگ جاتے ہیں اب اگر مرد عورت کا بچا ہوا پئے گا گو عورت کا بچا ہوا نجس نہیں سؤر المؤمن الشفا) تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مرد نے ایک اجنبی عورت کے جزء کو استعمال کیا وذلک ممنوع یہ اجنبی کی قید اس لئے لگائی جاتی ہے کہ محارم کے لئے جب چہرہ کو دیکھنا جائز ہے تو ان کے لعاب کا استعمال بھی ناجائز نہیں۔ تو بات یہ عرض کی

---

[1] ابوداؤد ج ۱ صلا ۱۲ [2] یحتمل ان یکون مدرجا من الراوی علی ما فہم من النہی عن اغتسال المرأۃ بفضل الرجل ومن اغتسال الرجل بفضل المرأۃ بانہ لا یتحقق الفضل الابعد فراغہ او بعد فراغہما من الاغتسال فقال ولیغترفا جمیعاً۔ بذل المجہود ج ۱ ص ۲۱۸۔ [3] ان سؤر المرأۃ للرجل وعکسہ مکروہ للاستلذاذ والمراد الاجنبی والاجنبیہ الدر المختار ۲

باب ماجاء ان الماء لاینجسه شیٔ حدثنا هناد والحسن بن علی الخلال وغیر واحد قالوا نا ابواسامة عن الولید بن کثیر عن محمد بن کعب عن عبید اللہ بن

جارہی تھی کہ ہمارا حدیث کے دونوں اجزا پر عمل ہے۔ امام احمد و اسحاق سے حنفیہ حضرات یہی کہتے ہیں کہ حدیث میں صراحتًا فضل سؤر المرأۃ کے استعمال کی ممنوعیت آئی ہے مگروہ اسے شاذ قرار دیتے ہیں۔ ولم یشك فیه محمد بن بشار یعنی محمد بن بشار کو روایت کے الفاظ میں کوئی شک نہیں اس لئے تو اوبسودھا کا اضافہ اس نے نہیں کیا حنفیہ حضرات کہتے ہیں محمد بن بشار کو شک نہیں تو نہ ہو۔ مگر جس راوی کو شک ہے وہ بھی تو ثقہ ہے۔

باب ماجاء ان الماء لاینجسه شیٔ۔

اصلاً پانی طہور ہے اصل خلقت کے اعتبار سے پانی پاک ہے خواہ بارش کا ہو، نہر کا ہو، دریا کا ہو یا کنوئیں کا، برف کا پانی ہو یا ژالہ کا، سب پانی پاک ہیں اور پاک کرنے والے بھی۔ قرآن کریم میں امتنان نعمت کے طور پانی اور اس کی طہوریت کا ذکر کیا گیا ہے۔ وانزلنا من السماء ماءً طهورا (الایۃ) جو پانی بارش کی شکل میں آسمان سے نازل ہوتا ہے وہی پانی زمین میں چشموں، کنوؤں اور ینابیع کی صورت میں ذخیرہ ہو جاتا ہے انسان اور تمام حیوانات ذی روح اور شجر وغیرہ اس سے فائدہ حاصل کرتے رہتے ہیں، نیز اس مسئلہ میں تمام فقہاء کرام کا اتفاق ہے کہ پانی اصل خلقت کے اعتبار سے پاک بھی ہے اور پاک کرنے والا بھی، لیکن بحث اس میں ہے کہ پانی میں نجاست کے واقع ہونے کے بعد، اس کی طہارت باقی رہتی ہے یا نہیں۔ اور اگر طہارت باقی نہیں رہتی تو وہ بعض صورتوں کے ساتھ خاص ہے یا ہر صورت میں نجس ہے اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں۔

نجاست ماء بعض روایات سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقوع نجاست کے بعد بھی پانی پاک ہے۔ ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرات صحابہؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے پانی کے متعلق دریافت کیا تو آنحضرتؐ نے فرمایا ھو الطھور ماءہ والحل میتتہ۔ (الحدیث) حالانکہ سمندر میں نجاستیں گندے نالوں کا پانی ساحلی علاقوں میں رہنے والے لوگوں کی غلاظتیں، کوڑے کرکٹ اور خود سمندر میں رہنے والے آبی مخلوق کے بول و براز اور ان کے مرنے پر ان کے گلے سڑے جسم سب واقع ہوتے ہیں اور سمندر کے پانی میں حل ہو جاتے ہیں۔ مگر بمقتضائے حدیث سمندر کا پانی وقوع نجاست کے باوجود بھی پاک رہتا ہے اور بعض روایات ایسی بھی منقول ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست کے واقع ہونے سے پانی بھی نجس ہو جاتا ہے مثلاً ارشاد نبوی ہے اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یدخل یدہ فی الاناء حتی یغسلھا ثلث مرات فان احدکم لایدری این باتت یدہ واین کانت تطوف یدہ[1]۔ بظاہر نہی عن دخول الید فی الاناء کی وجہ ماء کے نجس ہو جانے کا احتمال ہے حضرت ابوہریرہؓ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نقل کرتے ہیں کہ لایبولن احدکم فی الماء الدائم ثم یغتسل منہ[2]۔ جو اس بات کی واضح دلیل ہے۔ کہ وقوع بول سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے ایک دوسری روایت بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ "طہور اناء احدکم اذا ولغ فیه الکلب ان یغسل سبع مرات اولھن بالتراب[3]، جب کتے کا لعاب پانی سے مخلوط ہوا اور پانی نجس ہو گیا تو برتن بھی بوجہ

---

[1] ابوداؤد ج ۱ ص ۱۴ باب فی الرجل یدخل یدہ فی الاناء قبل ان یغسلها ۱۲ [2] ابوداؤد ج ۱ ص ۱۰ باب البول فی الماء الراکد ۱۲ [3] ابوداؤد ج ۱ ص ۱۰ باب الوضوء بسور الکلب ۱۲

عبد اللہ بن رافع بن خدیج عن ابی سعید الخدری قال قیل یارسول اللہ انتوضأ

پانی کے التصاق کے نجس ہوا اس لئے شارع علیہ السلام نے برتن کے دھونے کا حکم بھی دے دیا۔ اس کے علاوہ بھی کثیر روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وقوع نجاست سے پانی نجس ہوجاتا ہے۔

ظاہریہ اور جمہور کا مسلک داؤد ظاہری اور اس زمانہ کے شرذمۂ قلیلہ غیر مقلدین کا مسلک یہ ہے کہ پانی قلیل ہو یا کثیر اس میں جس قدر نجاست بھی گرجائے طاہر رہے گا اور طہور بھی جب تک کہ اس کا سیلان، رقت اور مائعیت ختم نہیں ہوجاتی۔ دوسری طرف نجاست پر دلالت کرنے والی روایات ہیں جن کے پیش نظر جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ پانی اصل خلقت کے اعتبار سے طاہر بھی ہے اور طہور بھی مگر وقوع نجاست سے اگر پانی کا احد الاوصاف متغیر ہوجائے تو ایسے پانی سے طہارت جائز نہیں چاہے قلیل ہو یا کثیر جاری ہو یا راکد اور اگر وقوع نجاست سے پانی کا کوئی وصف متغیر نہ ہو تو جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ ماءِ قلیل نجس ہوجاتا ہے اور اگر ماء کثیر ہو تو پاک رہتا ہے اور اس کی طہارت زائل نہیں ہوتی۔[1]

قلت و کثرت ماء کا معیار اور ائمہ کی رائے اب ماءِ قلیل اور ماءِ کثیر کے درمیان فرق اور دونوں میں امتیاز کا معیار کیا ہے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ امام مالکؒ دونوں میں فرق اور امتیاز باعتبار کیف کرتے ہیں اور فرماتے ہیں (جیسا کہ ان کا مسلک مختار بھی یہی ہے) کہ پانی میں نجاست کے واقع ہونے سے جب تک اس کے اوصاف ثلٰثہ (ذائقہ، رنگ اور بو) میں سے کوئی وصف متغیر نہ ہوجائے اس وقت تک پانی نجس نہیں ہوتا۔ لہٰذا جب پانی میں نجاست واقع ہوجائے اور اس کا احد الاوصاف متغیر نہ ہو تو یہ ماء کثیر ہے۔ مثلاً پانی سے بھرے ہوئے ٹب (بڑا کاسہ) میں قطرۂ یا قطرتین پیشاب کے پڑنے سے نہ تو اس کا رنگ بدلا نہ ذائقہ اور نہ بو تو اس ٹب کا پانی امام مالک کے نزدیک پاک ہے اور پاک کرنے والا بھی کیونکہ کیف میں تغیر نہیں آیا اسی طرح بڑے شہروں کے گندے نالوں کا بدبودار پانی جن دریاؤں میں گرتا ہے اور ان کے رنگ و بو اور ذائقہ کو بدل دیتا ہے تو وہ پانی امام مالک کے مسلک کے پیش نظر ناپاک اور نجس ہے غیر مقلدین اور امام مالک حدیث باب[2] "الماء طهور لا ينجسه شئ" سے استدلال کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ الماء طہور میں قلیل و کثیر کا معیار ذکر نہیں۔ اور الماء میں الف لام استغراق کے لئے ہے یا جنسی ہے۔ اگر استغراق کے لئے ہو تو معنی یہ ہوگا کہ پانی کا ہر ہر فرد پاک ہے اور اگر الف لام جنسی ہو مراد یہ ہے کہ پانی کی ماہیت پاک ہے۔

اعتراض اور جواب امام مالکؒ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان کے ہاں بھی ظاہر حدیث پر عمل متروک ہے کیونکہ حدیث باب مطلق ہے اور اس میں کیفاً کسی وصف کے تغیر سے پانی کے نجس ہوجانے کا حکم مذکور نہیں جبکہ موالک کیف کا اعتبار کرتے ہیں اور احد الاوصاف کے متغیر ہونے سے پانی کو قلیل قرار دے کر نجس کا حکم لگاتے ہیں موالک حضرات اس اشکال سے یہ جواب دیتے ہیں کہ دیگر روایات جو ابن ماجہ[3] میں حضرت ابو امامہ باہلی سے منقول ہیں ان میں یہ استثناء موجود ہے۔ الا ما غیر لونه او طعمه او ریحه یہ روایت اگرچہ بوجہ ایک ضعیف

---

[1] ان العلماء اجمعوا علی ان الماء اذا تغیر احد اوصافه بالنجاسة لا تجوز الطهارة به قليلا كان الماء او كثيرا جاريا كان او غير جار هكذا نقل الاجماع فی کنبناد بحوالہ صلہ [2] اس باب سے مصنفؒ احکام المیاہ شروع فرما رہے ہیں اور اس سے پہلے تینوں ابواب کی ترتیب بھی کچھ ایسی ہے کہ بظاہر پہلا باب امام مالک کے مسلک کے مطابق ہے دوسرا امام شافعیؒ کے اور تیسرا امام اعظم ابوحنیفہ کے مسلک کا مؤید ہے۔ (م) [3] ابن ماجہ باب مقدار الماء الذی لا ینجس ص۳۹ ۔

من بير بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال رسول الله صلى الله

راوی (رشدین ابن سعد) کے ضعیف ہے[1] مگر تمام ائمہ امت نے اس روایت کو قبول کیا ہے اور اس قید کا اعتبار بھی کیا ہے لہٰذا حضرات موالک نے بھی اس کا اعتبار کیا ہے اور الماء طهور لا ينجسه شيء میں اس قید کا اضافہ کر دیا ہے

ایک علمی لطیفہ کبھی کبھی بعض حضرات مذہب حنفیہ پر اعتراض کرتے ہوئے یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ حنفیہ حضرات ضعیف حدیث کا بھی اعتبار کرتے ہیں، مگر آج تو امام مالک بلکہ تمام ائمہ کرام اس مسئلہ میں ایک ضعیف حدیث کو قبول کر رہے ہیں بلکہ اس کی قبولیت پر سب متفق ہیں۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ضعیف احادیث کا اعتبار تو آپ بھی کرتے ہیں تو اگر حنفیہ کر لیں تو اس میں وہ گردن زدنی کیوں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے دلائل امام شافعی اور امام احمد ماء قلیل وکثیر کا امتیاز کم مقدار کے اعتبار سے بھی کرتے ہیں جس کی تعیین قلتین سے کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر پانی قلتین سے کم ہے تو قلیل ہے اور وقوع نجاست سے نجس ہو جاتا ہے اگر چہ کیف متغیر نہ ہو اور اگر پانی قلتین یا قلتین سے زائد ہے تو کثیر ہے اور وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا جب تک کہ احد الاوصاف متغیر نہ ہو[2]۔ شوافع حضرات حدیث قلتین[3] "اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" سے استدلال کرتے ہیں جسے مصنفؒ نے دوسرے باب میں نقل کر دیا ہے۔

احناف کا مسلک اور دلائل امام اعظم ابو حنیفہؒ ماء قلیل وکثیر کے درمیان امتیاز میں کیف کا بھی اعتبار کرتے ہیں اور کم ومقدار کا بھی[4]۔ مگر دونوں کو مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑتے ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک قلتین کی روایت سے پانی کی تحدید صحیح نہیں اس لئے اگر وقوع نجاست کے بعد مبتلی بہ کی رائے یہ بھی کہ پانی نجس نہیں تو پانی کثیر ہے اور اگر اس کی رائے یہ بھی کہ پانی نجس ہے تو پانی قلیل ہے مثلاً پانی کے ایک تالاب کے کنارے ایک بیل کھڑا ہے یا اس کے کنارے کوئی نجاست پڑی ہے اور متوضی دوسرے کنارے سے وضو کرنا چاہتا ہے اب اس کا خیال یہ ہے کہ بیل کے بول یا نجاست کے اثرات اس کنارے تک نہیں پہنچ سکتے لہٰذا اس کی رائے کی بناء پر تالاب کا پانی کثیر ہے اور اس سے وضو کرنا صحیح ہے اور اگر اس کی رائے اس کے بالعکس ہے تو پھر تالاب کا پانی قلیل ہے اور اس سے وضو کرنا صحیح نہیں[5]۔

احناف فقہاء کی تعبیرات امام اعظم ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک سمجھانے کے لئے احناف فقہاء نے مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں (۱) ماء کثیر وہ ہے جس کے ایک جانب میں گری ہوئی نجاست دوسری جانب تک سرایت نہ کر سکے اور ماء قلیل وہ ہے جو اس کے بالعکس ہو۔ یہ قاعدہ گویا اصل الاصول ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ نجاست کے اثرات کا سرایت کرنا کیسے معلوم ہوگا۔ تو اس کے لئے فقہاء کرام نے متعدد مثالیں دی ہیں۔

---

[1] قال ابن معين ليس بشئ وقال ابوزرعه ضعيف وقال النسائى متروك مات سنة ثمان وثمانين ومائة ميزان الاعتدال ص۴۹۔

[2] صاحب البحر لکھتے ہیں کہ" ولو اضيفت قلة نجسة الى قلة نجسة عادتا طاهرتين عندهم فان فرقتا بعد ذلك فهما على طهوريتهما .... بحر الرائق ج ا ص۸۵۔ [3] جس پر تفصیلی بحث آنے والے باب میں آئے گی۔ [4] اس کے علاوہ بھی اس باب میں صحابہ، تابعین اور فقہاء سے کثرت سے اقوال نقل کئے گئے ہیں جن کو صاحب البحر نے تفصیل سے نقل کر دیا ہے صاحب السعایہ نے بھی اس مقام پر پندرہ[15] مذاہب کا ذکر کیا ہے اور خوب بسط وشرح سے کلام کیا ہے۔ السعایہ ج ا ص۳۸۲ (م) [5] فالحاصل انه حيث غلب على الظن وجود نجاسة فى الماء لا يجوز استعماله اصلا بهذه الدلائل ولا فرق بين ان يكون قلتين او اكثر او اقل تغير او لا وهذا مذهب ابى حنيفة والتقدير بشئ دون شئ لا بد فيه من نص ولم يوجد (اعلاء السنن ج ا ص۲۲۹)۔

علیہ وسلم ان الماء طهور لا ینجسه شئ قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن وقد جوّد

(الف) آسان طریقہ تو یہ ہے کہ تالاب کے ایک طرف سرخ یا نیلا رنگ ڈال دیا جائے چند لمحے انتظار کے بعد اگر تالاب کے دوسری جانب اس رنگ کے اثرات محسوس ہو جائیں تو واضح ہو جائے گا کہ نجاست کے اثرات بھی دوسرے کنارے تک سرایت کرتے ہیں اور اگر نتیجہ بالعکس ہے تو یہ امر بھی واضح ہے کہ نجاست کے اثرات دوسری جانب سرایت نہیں کرتے۔

(ب) جب پانی لینے کے لئے تالاب میں ہاتھ داخل کیا جاتا ہے تو نتیجۃً پانی میں تموج اور حرکت پیدا ہوتی ہے اگر یہ تموج کنارے میں ختم ہو جائے اور دوسرے سرے تک نہ پہنچے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نجاست کے اثرات بھی دوسری جانب نہیں پہنچے اور اگر تحریک بالید سے یہ تموج دوسری جانب تک پہنچ جاتا ہے، تو یہ اس امر کی علامت ہے کہ یہ پانی قلیل ہے اور وقوع نجاست سے نجس ہو جاتا ہے۔

عشرۃ فی عشرۃ کی حقیقت امام محمدؒ ایک روز مسجد میں یہی مسئلہ اپنے تلامذہ کو پڑھا رہے تھے تو کسی طالب علم نے سوال کر دیا کہ اگر پانی کی وسعت اس مسجد کے صحن برابر ہو تو کیا وہ ماء کثیر ہے؟ تو آپ نے فرمایا ہاں وہ ماء کثیر ہے۔ جب آپ درس سے فارغ ہو کر گھر تشریف لے گئے تو طلبا نے اس مسجد کے اندرونی حصہ کی پیمائش کرلی تو وہ عشرۃ فی عشرۃ (دس ضرب دس) نکلی طلبا نے اس کو معیار بنا کر امام محمد کے بارہ میں دہ در دہ کا قول نقل کر دیا مگر بعض طلباء نے کہا شاید استاد کی مراد اس مسجد سے باہر کی وسعت ہے تو انہوں نے مسجد کی باہر سے پیمائش کرڈالی تو وہ ۱۲×۱۲ نکلی تو انہوں نے اس قول کو معیار بنا لیا مگر یہ واضح رہے کہ امام محمدؒ نے وسعت مسجد کے برابر کے پانی کو ماء کثیر قرار دیا تھا۔ یہ طلبا کو سمجھانے کے لئے ایک تمثیل تھی تحدید نہ تھی مگر اب مصیبت یہ ہے کہ لوگوں کے ذہن میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ حنفیہ کے مسلک میں دہ در دہ کی تحدید ہے اگر یہ تحدید ہو تو ماء کثیر ہے ورنہ قلیل ہے مگر یہ بات غلط ہے۔

شرح وقایہ پر تعقیب مگر تعجب ہے شرح وقایہ کے مصنف پر کہ انہوں نے ۱۰×۱۰ دہ در دہ کو اصل الاصول قرار دیا اور اس کی تائید اس بات سے بھی کر دی کہ حریم بئر میں بھی حکم یہی ہے کہ دہ در دہ کے احاطہ میں دوسرا کنواں نکالنا ممنوع ہے[۳] حقیقت بھی یہی ہے کہ احناف کا دہ در دہ کا سرے سے دعویٰ ہی نہیں بلکہ یہ تو ایک تمثیل ہے پھر اس کے لئے دلیل لانے کی ضرورت کیوں پڑے۔

بئر بضاعہ بئر بضاعہ[۴] بنو ساعدہ کے محلہ میں ایک کنواں تھا جس کے پانی سے زمین سیراب کی جاتی تھی اور

---

[۱] والیسر فی تبیین البسط ان النجاسۃ تضمحل ولا تؤثر فی کل وجہ الماء الذی ہو محل الاغتراف للوضوء واذا قیل قل السعۃ قوی اثر النجاسۃ فی اجزاء وجہ الماء فتدبر۔ اعلاء السنن۔ احکام المیاہ ج ۱ ص ۲۸۳۔ [۲] امام محمدؒ سے رجوع منقول ہے اور فرماتے ہیں لا اؤقت فیہ شیئاً ۱۲۔ [۳] فقد ردہ ابن نجیم المصری فی البحر الرائق فانہ بسط (بحر ج ۱ ص ۷۹) فیہ وتعقب شارح الوقایہ۔ (کوکب) [۴] بضم الباء الموحدۃ واجیز کسرہا و بالضاد المعجمۃ وحکی بالصاد المہملۃ وہی بئر معروفۃ بالمدینۃ قالہ ابن الملک وقال الطیبی نقلاً عن التوربشتی بضاعۃ دار بنی ساعدۃ بالمدینۃ وہم بطن من الخزرج واہل اللغۃ یضمون الباء ویکسرونہا والمحفوظ فی الحدیث الضم "تحفہ ج ۱ ص ۶۶ ۱۲۔ وقال صاحب معجم البلدان" وہی دار بنی ساعدۃ بالمدینۃ و بئرہا معروفۃ وفی کتاب البخاری تفسیر القعنبی بضاعۃ نخل بالمدینۃ۔

(معجم البلدان ج ۱ ص ۴۴۲) :-

اس میں سبزیاں ترکاریاں اور چقندر وغیرہ کاشت کئے جاتے تھے بخاری باب الجمعہ میں حضرت سہل بن سعد سے روایت منقول ہے فرماتے ہیں کہ جمعہ کے روز ہم نماز پڑھ کر بیئر بضاعہ چلے جایا کرتے تھے جہاں بوڑھی اماں شعیر میں ملا ہوا چقندر پکا کر ہمارے سامنے رکھ دیتی اور ہم لوگ ہفتہ بعد ان کے ہاں پیٹ بھر کر کھانا کھالیا کرتے تھے اور اس پر خوش ہوا کرتے تھے۔ وھی بئر یلقیٰ فیھا الحیض ولحوم الکلاب والنتن یہ ایک ایسا کنواں تھا جس میں لوگ حیض کے کپڑے کتوں کے لاش اور گلا سڑا گوشت اور بدبودار چیزیں ڈال دیا کرتے تھے جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) منافقین اور یہود و نصاریٰ اس میں یہ نجاستیں ڈالا کرتے تھے لیکن یہ توجیہ قدرے بعید سی معلوم ہوتی ہے وجہ ظاہر ہے کیونکہ حجاز میں پانی کی شدید قلت تھی اور نظافت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ کنویں سے پانی بھرنے والے حتی الوسع کنویں کو نجاستوں سے محفوظ رکھیں لہذا جس طرح مسلمانوں کو کنویں سے پانی لینا پڑتا تھا اسی طرح یہود و نصاریٰ اور اور منافقین بھی اسی کنویں سے پانی حاصل کرتے تھے لہذا کسی انسان سے یہ توقع رکھنا درست نہیں کہ وہ ایسی حرکت کرتا ہو۔ ہم جس زمانہ میں دارالعلوم دیوبند گئے تھے تو چھتہ کی مسجد میں ایک کنواں تھا جس کی ایک جانب سے ہم طلبا پانی بھرا کرتے تھے اور دوسری جانب اس علاقہ کے ہندو تھے جو اس سے پانی نکالتے تھے۔ دوسری توجیہ جو زیادہ انسب بھی ہے یہ ہے کہ بیئر بضاعہ ایسی جگہ واقع تھا کہ اس کے چاروں طرف کی زمین اونچی اور ڈھلوانی تھی چونکہ اس زمانہ میں کنویں بھی کم ہوا کرتے تھے اس لئے مسافروں کے قافلے کثرت سے اس کے آس پاس ٹھہرا کرتے تھے خیمے نصب کرتے ایک قافلہ جاتا تو دوسرا آجاتا، قافلوں میں عورتیں بھی ہوا کرتی ہیں جو اپنے حیض و نفاس کے کپڑے وہیں میدانوں میں چھوڑ جایا کرتی تھیں۔ اور جب قافلہ اپنے خیمہ اکھیڑ لیتا تو کوڑا کرکٹ وغیرہ آس پاس چھوڑ جاتے۔ بول و براز بھی یہیں آس پاس ہی ہوا کرتا تھا۔ جب بارش ہوتی تو چونکہ چاروں طرف کی زمین کنویں کی جانب ڈھلوانی تھی اس لئے وہاں کی ساری گندگیاں اور غلاظتیں بارش کے پانی سے کنویں میں آجایا کرتی تھیں۔ جب کنواں پانی سے بھر جاتا اور بہنے والا پانی آتا رہتا تو وہ پہلے سے موجود پانی اور نجاستوں کو بہالے جاتا اور اس طرح گویا کنواں پاک ہو جاتا تھا۔ میں خود بیئر بضاعہ پر حاضر ہوا تھا اب اگرچہ وہ اس حالت میں نہیں آبادی میں وہ سارا علاقہ گھر گیا ہے تب بھی اس کے چاروں طرف کچھ میدان باقی ہے ہی جس میں سرسبزی شادابی تھی اب تو کنویں میں بجلی کی مشین بھی لگ گئی ہے جس سے پانی نکالا جاتا ہے۔

حدیث باب اور احناف حدیث باب میں احناف کی کئی توجیہات ہیں جن سے موالک کا جواب بھی ہو جاتا ہے۔

۱۔ ظاہر حدیث پر موالک بھی عمل نہیں کرتے بلکہ کیف کے اعتبار سے اگر احد الاوصاف وقوع نجاست سے تغیر ہو جائے تو ایسا پانی ان کے ہاں بھی نجس ہے حالانکہ حدیث مطلق ہے اور اس میں تغیر وصف کا کوئی ذکر نہیں ہے مگر امام مالک رشدین بن سعد کی ضعیف روایت سے حدیث باب کے اطلاق کو مقید کرتے ہیں۔ اور عام مخصوص البعض پر عمل کرتے ہیں چونکہ عام مخصوص البعض ظنی ہوتا ہے اور اس کی مزید تخصیص بھی جائز ہے تو حنفیہ اور شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ دوسرے مضبوط دلائل اور قوی روایات کے بنا پر حدیث باب میں ایک دوسری قید الماء الکثیر کا اضافہ ہونا چاہیئے۔ جو متعدد اور قوی روایات کا تقاضا ہے مثلاً اذا استیقظ احدکم من منامہ (الحدیث) اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم (الحدیث) لا یبولن احدکم فی الماء الدائم (الحدیث) الغرض یہ روایات اور اس نوعیت کی دیگر روایات اس پر دال ہیں کہ ماء قلیل میں نجاست واقع ہونے سے تغیر وصف آجائے یا نہیں ناپاک ہو جاتا ہے

اُسامۃ وقد رُوی ھذا الحدیث من غیر وجہ عن ابی سعید و فی الباب عن

الماء میں الف لام عہد خارجی ۲۔ الماء طہور میں یہ احتمال بھی ہے کہ الف لام جنسی اور استغراقی نہ ہو بلکہ عہد خارجی ہو جب تک احتمال باقی رہے گا حدیث باب سے استدلال نہیں کیا جا سکے گا کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہاں دعوے کہا جا سکتا ہے کہ الف لام عہد خارجی ہے[1]۔ مختصر المعانی وغیرہ میں یہ لکھا ہوا ہے کہ مسند الیہ کی تعریف الف لام کے ساتھ بھی آتی ہے۔ جب کہ الف لام اصلاً عہد خارجی ہے۔ اگر عہد خارجی کے لئے نہ لیا جا سکے تو پھر اس کے بعد جنسی یا استغراقی ہوگا اس میں اہل اصول اور اہل معانی کا آپس میں اختلاف ہے۔

علم معانی والے کہتے ہیں کہ اگر عہد خارجی نہ ہے تو الف لام جنسی ہوگا اور اصول فقہ والے کہتے ہیں استغراقی ہوگا۔ اور یہی قاعدہ شوافع حضرات کی کتابوں میں بھی منقول ہے۔ تو الف لام کے عہد خارجی ہونے پر حدیث باب میں قوی قرائن موجود ہیں۔ صحابہ کرام کے استفسار انتوضاء من بئر بضاعۃ؟ میں بیر بضاعہ کی تصریح مذکور ہے، تو جواب بھی استفسار کے مطابق ہوگا اور اسے بیر بضاعہ کے پانی پر حمل کیا جائے گا یعنی جب سوال نہ تو جنس ماء کے بارہ میں ہے اور نہ ماء کے ہر ہر فرد کے متعلق تو جواب بھی اسی ماء مخصوص کے بارہ میں ہوگا جس کے بارہ میں سوال کیا گیا ہے۔ چونکہ مورد خاص ہے اس لئے حکم بھی خاص ہوگا۔

ایک اشکال اگر کہا جائے کہ قاعدہ یہ ہے کہ احکام میں خصوص مورد کے بجائے عموم لفظ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ قرآنی آیات میں اکثر مقامات پر شان نزول اور خصوص مورد کی بجائے عموم لفظ ملحوظ رہتا ہے تو اس اصول کے پیش نظر حدیث باب میں بھی خصوص مورد (بیر بضاعہ) کی بجائے عموم لفظ "الماء" (مطلق پانی) کا اعتبار کیا جانا چاہیئے۔

جواب یہ ہے کہ ایک سطحی سا اشتباہ ہے۔ مذکورہ اصول اگرچہ صحیح ہے مگر اس پر عمل اس وقت ہو سکتا ہے جب عموم لفظ کا تحقق بھی ہوا ہو یہاں سرے سے عموم لفظ متحقق نہیں اس سے قبل بھی یہ عرض کر دیا گیا ہے کہ یہاں الف لام قطعی طور پر عہد خارجی ہے مورد بھی خاص ہے اور لفظ بھی خاص۔ لہٰذا عموم لفظ کی بات چھیڑنا قطعی طور نامناسب ہے یہاں الماء خصوص لفظ ہے جس کی مراد متعین ہے یعنی ہذا الماء۔

روایت میں اختصار کا نتیجہ بعض اوقات راوی حدیث کے سیاق و سباق کا لحاظ کئے بغیر روایت میں اختصار کر دیتے ہیں جس سے مفہوم بدل جاتا ہے کیونکہ حدیث کے بعض جملے ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔ امام ترمذیؒ بھی وقد جود ابواسامۃ۔ سے یہی بتانا چاہتے ہیں کہ ابوسعید کی روایت کو ابواسامہ ان کے تمام تلامذہ کی نسبت بطریق احسن روایت کرتے ہیں کیونکہ ان کے دیگر تلامذہ متن حدیث میں اختصار کرتے ہیں اور سوال کو حذف کر دیتے ہیں۔ مثلاً حدیث باب میں غور کر لیا جائے۔ اس سے ایک جملہ یا سوال حذف کر دینے سے مفہوم میں کس قدر تبدیلی آگئی اور جن ائمہ کو پوری حدیث نہیں پہنچی تھی صرف الماء طھور لا ینجس شئ کا جملہ پہنچا تھا تو انہوں نے اس کو عام قرار دیا اور راوی کے ایک سوال کے حذف کرنے سے آئمہ کے مسالک میں کس قدر اختلاف ظاہر ہوا۔ ابواسامہ کا خدا بھلا کرے کہ اس نے تمام حدیث کی روایت کر دی۔ اب اس روایت سے ادنیٰ طالب علم بھی

---

[1] قال القاری فی المرقاۃ الالف واللام للعھد الخارجی فضاء وبلد ان الماء الذی تساءلون عنہ وھو ماء بئر و بضاعۃ فالجواب مطابقی لا عموم کلی کما قالہ الامام مالک اردو صفحہ ۱۲۱۔

یہ بات اخذ کرسکتا ہے کہ حدیث کا یہ حکم کس پانی سے متعلق ہے امام ترمذی نے بھی اس باب میں تفصیلی حدیث درج کردی تاکہ حقیقتِ حال واضح ہوجائے اور غلطی سے بچا جا سکے۔ نیز جہاں کہیں بھی یہ حدیث مختصر لائی گئی ہے اس کو حدیث اسامہ (جو مفصل ہے) پر حمل کیا جاسکے۔

اسنادِ روایات کا حذف کرنا خطرناک ہے آج کل ایک فیشن یہ بھی چل پڑا ہے کہ بخاری اور ترمذی اور حدیث کی دیگر کتابوں سے سندات حذف کردیتے ہیں عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا پر اکتفا کر کے کتاب شائع کردیتے ہیں مگر یہ بات حد درجہ خطرناک اور مضرت رساں ہے اور کل کو یہ اندیشہ بھی موجود ہے کہ عن کو بھی حذف کردیں سندات تو احادیث کے لئے بمنزلہ پاؤں کے ہیں۔ اگر پاؤں کاٹ دیئے جائیں تو چلنا ناممکن ہے۔ یہ ایک قسم کی چالاکی ہے۔ سند کٹی احادیث اور اس طرح بلا اسناد احادیث کی ترویج سے خطرہ ہے کہ کل کذاب اور افترا پرداز لوگ اپنی طرف سے عربی عبارتیں گھڑ کر ان پر احادیث الرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لیبل لگادیں۔ اور کچھ ایسے بھی ہیں جو اردو کے ترجمہ قرآن کو تعبیر قرآنی عربی کے "قرآن کے نام سے شائع کردیتے ہیں جس سے کئی مفاسد اور مختلف فتنے پیدا ہورہے ہیں۔ مجھے ایک مرتبہ یہاں کے قریبی گاؤں شیدو جانا ہوا۔ وہاں ایک شخص نے کوئی مسئلہ بیان کیا مسئلہ غلط تھا جب میں نے اسے ٹوکا تو کہنے لگا میں نے تیس مرتبہ قرآن کا مطالعہ کیا ہے مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بیان کررہا ہوں، عربی تلفظ اس کا سراسر غلط تھا جھٹ سے گھر سے قرآن اٹھا کر لے آیا تاکہ ہمیں قائل کردے۔ جب دیکھا تو خالص اردو ترجمہ تھا اور وہ تیس سال سے اس کی تلاوت کررہا تھا۔ تو خالص اردو ترجمہ کب قرآن کہلا سکتا ہے اس کی تلاوت سے نہ تو ثواب ہے اور نہ عقاب البتہ بعض اوقات بہت سے مفاسد اور کئی فتنوں کا ذریعہ بن جاتا ہے۔

ماءِ بئر بضاعہ اور اقوالِ ائمہ ۱۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نجاست کے گرنے سے بئر بضاعہ کے پانی کا ذائقہ لون، اور طعم متغیر نہیں ہوا تھا اس لئے وہ پاک رہا۔ ۲۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بئر بضاعہ کا پانی قلتین سے زائد تھا اور قلتین ماء کثیر ہے اس لئے وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوا۔ ۳۔ حنفیہ حضرات فرماتے ہیں کہ بئر بضاعہ کا پانی کثیر تھا جو بستانوں میں جاری تھا جس سے سبزیاں اور ترکاریاں کاشت کی جانے والی زمین سیراب ہوتی رہتی تھی اس لئے وقوع نجاست سے وہ ناپاک نہیں ہوتا تھا۔

امام ابوداؤدؒ کے ایک استدلال کا جواب امام ابوداؤد بہت بڑے فقیہ ہیں اور یہاں بھی ایسی حکمت عملی سے کام لیتے ہیں جس سے بظاہر احناف کی تردید ہوجاتی ہے فرماتے ہیں کہ جس وجہ سے بئر بضاعہ کو طہور قرار دیا گیا ہے، وہی بات دوسرے میاہ کے طہور ہونے کا سبب ہے۔ امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ جب میں مدینہ منورہ بئر بضاعہ پر حاضر ہوا اور بئر بضاعہ کے عرض کی پیمائش کی تو اس کا عرض چھ گز تھا۔ اس کے بعد میں نے بئر بضاعہ کے نگران سے پوچھا کہ آیا بئر بضاعہ کی بنا بدلی ہے یا وہی ہے جو پہلے تھی۔ تو اس نے جواب دیا کہ نہیں بدلی گئی اس کے ساتھ امام ابوداؤد یہ اضافہ بھی کرتے ہیں کہ "وکان ماؤہ متغیر اللون"[1] اس جملہ سے ابوداؤد کا مقصد حنفیہ کا راستہ بند کرنا ہے نیز ابوداؤد فرماتے ہیں کہ میں نے نگران سے پوچھا کہ زیادہ سے زیادہ اس میں پانی کتنا رہتا ہے تو اس نے بتایا

---

[1] قال ابوداؤد وقدرت انا بئر بضاعۃ بردائی مددتہ علیہا ثم ذرعتہ فاذا عرضہا ستۃ اذرع وسألت الذی فتح لی باب البستان فادخلنی الیہ ہل غیر بناءھا کانت علیہ قال لا ورأیت فیہا ماءً متغیر اللون۔ ابوداؤد ج ا باب ماجاء فی بئر بضاعۃ ص۱۰ ۱۲

کہ "اکثر ما یکون فیھا الماء الی العانۃ فاذا نقص قال دون العودۃ"۔ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیرِ بضاعہ میں اپنا لعاب مبارک ڈالا تھا[1] اور لوگ اس سے استشفا حاصل کرتے تھے[2]۔ اگر پانی جاری رہتا تو لعاب آلودہ پانی بہہ نکلتا اور لوگ استشفاء حاصل نہ کر سکتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال تو کنوئیں کے مسلسل زیر استعمال رہنے اور لوگوں کا اس سے پانی بھرتے رہنے کی صورت میں بھی درپیش ہے لہٰذا اس سے عدم جریان ماء کا استدلال ضعیف ہے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لعاب کی برکت ایسی تو نہ تھی کہ اتنے ہی پانی تک محدود رہتی وہ تو اجاری کے ساتھ ساتھ جاری رہ سکتی تھی۔ تو احناف فرماتے ہیں کہ پانی کثیر تھا جو وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا امام طحاوی[3] واقدی کا قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بئر بضاعہ کے پانی سے سیرابی کی جاتی تھی کانت طریقا للماء الی البساتین

نیز بخاری باب الجمعہ کی روایت جس کو میں نے پہلے بھی ذکر کر دیا ہے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس پانی سے ہر وقت زمین سیراب ہوتی رہتی ہے۔ اور پانی ہر وقت جاری رہتا تھا چونکہ امام ابو داؤد کے ذہن میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ حنفیہ کا کثرت وقلت میں امتیاز کا معیار پانی کا "دہ در دہ" ہونا ہے اس لئے وہ اس کا عرض چھ گز بتلا کر حنفیہ کے مسلک کی تردید کرنا چاہتے ہیں مگر اس سے حنفیہ حضرات کے مسلک کو رد نہیں کیا جا سکتا وجہ یہ ہے کہ امام ابوداؤد یا حضرت قتیبہ نے کنوئیں کا عرض چھ گز بیان کیا جب کہ طول کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے یہ عین ممکن ہے کہ طول پندرہ گز ہو یا بیس گز۔ لہٰذا کنوئیں کے چھ گز عرض سے اس کے دہ در دہ ہونے کی نفی لازم نہیں آتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ حضرت قتیبہ یا امام ابوداؤد دو سو سال بعد مدینہ منورہ گئے ہیں جہاں بہت بڑے تغیرات آچکے تھے آپ اپنے شہروں کو دیکھ لیں بیس سال بعد شہر میں اہم تغیرات واقع ہو جاتے ہیں بیس سال قبل یہاں کھنڈرات تھے اب خدا تعالیٰ کے فضل وکرم سے دار العلوم حقانیہ قائم ہے جب کہ خلافت راشدہ کے دور میں تو مدینہ منورہ میں خوب ترقیاں ہوئیں پختہ عمارتیں اور سنگ مرمر کے مکانات تعمیر ہوئے۔ حضرت عثمانؓ کے دور میں لڑائیاں بھی ہوئیں اور جھگڑے بھی یزید کے دور میں حرۃ میں شدید خونریز جنگ ہوئی جس سے تین روز تک حرم نبوی میں نماز باجماعت تک ادا نہ ہو سکی ایسے حالات میں جب کہ بیرِ بضاعہ وسط شہر میں تھا یہ بات کیونکر صحیح ہو سکتی ہے کہ اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا اور پھر اس میں اہم بات یہ بھی ہے کہ جس سے بیرِ بضاعہ کے عدم تغیر کی شہادت لی گئی وہ باغ کا ایک نگران ہے یا مالی ہے جو نہ عالم ہے نہ محدث اور نہ فقیہ ہے اور نہ ہی اس کے خواندہ یا ناخواندہ ہونے کا علم ہے اور یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ مسلمان تھا یا غیر مسلم اور اگر مسلمان تھا تو عادل تھا یا فاسق غلام تھا یا حر۔ اس کا نام تک معلوم نہیں جب ایک راوی کا نام معلوم نہ ہو اور صفت معلوم ہو تو کہا جاتا ہے کہ راوی مجہول ہے اور یہاں تو اس کی نہ صفت معلوم ہے اور نہ ہی نام تو پھر کیونکر اس کا قول حجت ہو سکتا ہے تو امام ابوداؤد کا یہ استدلال درست نہیں ہے۔ اور اگر بالفرض ان کا یہ استدلال تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ کہاں ثابت ہے کہ حنفیہ حضرات کا مسلک دہ در دہ کا ہے۔ بلکہ دہ در دہ تو ایک تمثیل ہے جو احناف کی کتابوں میں پائی جاتی ہے۔

امام واقدی اور اسکی شہادت | امام طحاوی نے جو امام واقدی کی یہ شہادت نقل کردی ہے کہ وکان الماء

---

[1] ابوداؤد ج ۱ باب ماجاء فی بیرِ بضاعہ ص۱۔ [2] وقال المجد وفی الخبر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم "اتی بیرِ بضاعۃ فتوضا من الدلو وردھا الی البیر وبصق فیہا وشرب من مائھا وکان اذا مرض المریض فی ایامہ یقول اغسلونی من ماء بضاعۃ فیغسل فکانما ینشط من عقال" وقالت اسماء بنت ابی بکرؓ "کنا نغسل المرضی ببیرِ بضاعۃ ثلاثۃ ایام فیعافون اھ۔ وفاالوفاء للعلامہ السمہودی جلد ثالث ص۹۵۷ [3] طحاوی کتاب الطہارت ص۔

جاریافی البساتین اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ پانی ہر وقت جاری رہتا تھا۔ جریانِ ماء کی بھی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں۔ (۱) معروف جریان خواہ بنفسہٖ یا بنیتین کو بہا کرلے جاسکتا ہو۔ (۲) یا کاریز کی شکل میں بئر بضاعہ کا پانی جاری ہو جیسا کہ مدینہ منورہ میں احد کی جانب عین زرقاء ہے جس سے کاریز کی صورت میں پانی دوسرے کنوؤں کو منتقل ہوتا رہتا ہے۔ (۳) کنویں کا مسلسل چلتے رہنا جس کے پانی سے آبپاشی اور دیگر ضروریات کی کفایت کی جاتی ہو۔

مگر واقدی کی اس شہادت کو یہ کہہ کر درخور اعتناء نہیں سمجھا جاتا کہ واقدی ضعیف ہے لہٰذا اس کی شہادت بھی معتبر نہیں۔ مگر یہ ایک مغالطہ ہے کیونکہ واقدی کی روایت اگرچہ حلال وحرام کے مسائل میں حجت نہیں اور حدیث میں وہ ضعیف ہیں مگر تاریخ میں ان کی روایت جمہور تسلیم کرتے ہیں جب کہ امام واقدی کی یہ شہادت بھی تاریخ سے متعلق ہے واقدی تاریخ کا امام ہے واقدی کی فتوح الشام مشہور ہے بئر بضاعہ کے بارہ میں تاریخی اعتبار سے واقدی کی روایت اس لئے بھی حجت ہے کہ واقدی کی پیدائش بھی مدینہ منورہ میں ہوئی ہے[۴] ۔ جیسے محمد بن اسحاق، حدیث میں ضعیف اور مسائل احکام میں کمزور ہیں مگر مغازی میں ان کا قول معتبر ہے امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں ان کے اقوال نقل کرنے کا التزام کیا ہے۔

عمرو الناقد بڑے محدث ہیں کہتے ہیں کہ ہم نے دراوردی سے واقدی کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ ان کے متعلق مجھ سے کیوں پوچھتے ہو میرے متعلق ان سے دریافت کرو آیا میں قابل اعتبار ہوں یا نہیں مجھے خود اپنے بارے میں واقدی کی توثیق کی ضرورت ہے۔ واقدی امام مالکؒ کا بھی شاگرد ہے کسی نے خیبر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زہر ملے ہوئے کھانا کھلانے والی عورت کے بارہ میں امام مالکؒ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کے متعلق واقدی سے دریافت کرو سائل نے واقدی سے دریافت کرنے کے بعد جب واقدی کی روایت امام مالک کے سامنے دہرائی تو امام مالکؒ نے وہ روایت قبول کرلی[۳] ۔ اور اس پر اطمینان کا اظہار کیا[۳] ۔

امام طحاویؒ کی ایک اور توجیہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی امام واقدی کی شہادت کا اعتبار نہ کرے تو ہم ایک دوسری دلیل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ بئر بضاعہ کا پانی جاری تھا صحابہ کرامؓ نے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا کہ (انتوضأ[۵] من بئر بضاعة) تو ان کا یہ سوال یا تو ماء قدیم (جس پانی میں نجاستیں گرتی رہی ہوں اور ان کا خروج نہ ہوا ہو) کے بارہ میں ہوگا یا ماء جدید کے بارہ میں۔ اگر سوال ماء قدیم کے بارہ میں ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس میں اتنی نجاستیں پڑی ہوں اور وہ بدبودار نہ ہوا اور اس کا ذائقہ نہ بدلے اور پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور آپکے

---

[۲] جن لوگوں نے واقدی کی تضعیف کی ہے صاحب سعایہ نے اس کا جواب دیا ہے اور واقدی کی توثیق میں کثیر اقوال نقل کئے ہیں۔ (سعایہ ج ۱ ص ۳۶۴) [۳] وروی ان مالکا سئل عن المرأة التی سمت النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم بخیبر ما فعل بها فقال لیس عندی بها علم وسأسئل اهل العلم فلقی الواقدی فقال یا ابا عبد اللہ ما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمرأة التی سمته بخیبر فقال الذی عندنا انه قتلها فقال مالك قد سألت اهل العلم فاخبرونی انه قتلها۔ (السعایہ ج ص ۳۶۵) [۴] ولد محمد بن عمر بن واقد سنة ثلاثین ومأة مات سنة ست وخمسین ومائتین قال مجاهد بن موسی ماکتبت عن احد احفظ من الواقدی قال ابو عبد اللہ الذهبی فی میزان الاعتدال: قلت صدق کان الی حفظه المنتهی فی الاخبار والسیر والمغازی والحوادث وایام الناس والفقه وغیر ذلك (میزان الاعتدال ج ۳ ص ۶۳)

[۵] بعض روایات انتوضأ کے الفاظ منقول ہیں جیسے نسائیؒ کی روایت ہے فقلت اتتوضأ منها۔ ۹ یوید ه لفظ ابی داؤد فی سننه[۵] ۔

صحابہ اس کو استعمال بھی کرتے ہیں۔

ابتدائی دور میں یہاں دارالعلوم حقانیہ کی عمارت جب بن چکی تو مسجد کے علاوہ جنوب مشرقی کونے میں کنواں تھا جس پر اب فرش بچھا کر بند کر دیا گیا ہے اور احاطہ مسقفہ کی سیڑھیاں اترتی ہیں ہم سبق پڑھا رہے تھے کہ اتفاق سے ایک دفعہ دارالعلوم کے اس کنویں سے جس پر مشین بھی لگی ہوئی تھی کے پانی سے بدبو آنے لگی جب آدمی کو اتارا گیا تو ایک گلا سڑا چوہا نکلا۔ کنواں بھی بڑا کنواں تھا اور پانی بھی کافی مقدار میں اس میں موجود تھا۔ تو میں نے اس وقت طلبار سے یہ کہا کہ جب ایک چوہے سے اتنا بڑا کنواں اور اس قدر کثیر پانی بدبودار ہو سکتا ہے اور اس کا استعمال آپ کے لئے شاق اور ناگوار ہے تو یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ پانی کی مقدار قلتین ہو یا اس سے زائد (جیسے شوافع حضرات فرماتے ہیں) اور اس میں نجاستیں پڑی رہی ہوں۔ اور پھر وہ بدبودار بھی نہ ہوا اور صحابہؓ اس کو استعمال کرتے ہوں۔ بظاہر یہ بات قابل تسلیم نہیں۔ تو بجز اس کے اور چارہ نہیں کہ بیر بضاعہ کے پانی کو "ماء کثیر" کہیں اور ماء کثیر کی بھی وہی صورتیں بنائیں۔ جو امام واقدی کے قول سے مستفاد ہوتی ہیں۔

اور اگر سوال ماء جدید کے بارہ میں ہے کہ جس پانی میں نجاست گری تھی اس پانی کو نکال دیا گیا۔ اس کے بعد جمع ہونے والے ماء جدید کے بارے میں دریافت کیا گیا اور یہ بات صحیح بھی ہے اور قرین قیاس بھی۔ کیونکہ جب عام استعمال ہونے والے اور پینے کے پانی میں نجاست واقع ہو جائے تو کوئی بھی یہ برداشت نہیں کر سکتا کہ نجاست پڑی رہے بلکہ ہر ممکن تدبیر سے اس کو نکال دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اور اگر یہ اشکال کیا جائے کہ جب نجاست اور نجاست سے آلودہ پانی نکال دیا گیا اور اس کی جگہ ماء جدید آگیا تو پھر صحابہ کرامؓ نے سوال کیوں کیا۔ تو جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کے سامنے کسی ظرف کے نجس ہونے کی صورت میں جب اس کو صاف کرتے وقت تین بار دھونا نچوڑنا الثالثلثا ضروری تھا۔ تو اب مسئلہ یہ درپیش تھا کہ جب نجس پانی نکال دیا گیا اور کنواں اس کے اطراف اور ڈول رسی وغیرہ نجس پانی کی وجہ سے نجاست آلودہ ہو چکے ہیں۔ ماء جدید جب بھی اس میں آئے گا اور دیواروں کو چھوئے گا تو نجس ہو جائے گا۔ تو کیا کنویں کو جب اس آلودہ نجاست سے بھی صاف کرنا ہے تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے تو صحابہ کا ذہن پریشان تھا۔ اور یہ سوال اس وقت کیا گیا تھا جب نجاست کنویں سے نکال کر اس کا پانی صاف کر دیا گیا۔ مگر لوگوں کے دلوں میں یہ خلجان باقی رہا کہ کنویں کی دیواریں اور نیچے کی مٹی تو ناپاک رہ گئی۔ کیونکہ ناپاک پانی کا اس سے اتصال ہوتا ہے تو اس کو بھی ناپاک ہونا چاہیئے پھر وہ پانی کیسے پاک ہو گیا۔ تو آپؐ نے ان کی تشفی فرمائی کہ الماء طہور لاینجسہ شیٔ دیواروں اور مٹی کی آلودگی پانی کو نجس نہیں کرتی۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو تکلیف مالایطاق نہیں ڈالتے۔ لا یکلف اللّٰہ نفسًا الا وسعہا۔ لہٰذا آپ نے فرما دیا ماء قدیم نکل گیا اور ماء جدید پاک ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ گائے اور بیل حلال ہے مرغی حلال ہے اس کا یہ معنی ہرگز نہیں کہ اس کے پیٹ کی گندگی غلاظتیں اور دم مسفوح بھی حلال ہے۔ بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کو اجزاء ممنوعہ سے صاف کر لیا جائے تو باقی حصہ حلال ہے۔

سندی اضطراب اس کے علاوہ حدیث باب سے استدلال اس لئے بھی ضعیف ہے کہ حدیث سندًا مضطرب ہے۔ ایک تو ولید بن کثیرؒ خارجی اباضی ہے[۱] دوسرا یہ کہ امام ابوداؤد نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وقال بعضھم عبد الرحمن بن رافع اس سند میں دو طریقہ سے منقول ہے۔ ۱۔ عن عبید اللّٰہ بن عبد اللّٰہ بن رافع ۲۔ عن عبید اللّٰہ بن عبد الرحمن بن نافع اب پہلے راوی میں اشتباہ آگیا کہ وہ کس کا بیٹا ہے عبداللہ کا یا عبدالرحمان کا پھر عبداللہ کا دادا نافع ہے یا رافع اگرچہ امام ترمذیؒ نے اس کو "حسن" کہہ دیا ہے۔ مگر اضطراب کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے۔

---

[۱] رمی برای الخوارج۔ تقریب التہذیب ج ۲ ص ۳۳۵۔

باب منه اٰخر حدثنا ھنّادنا عَبْدَةُ عن محمد بن اسحٰق عن محمد بن جعفر بن الزبیر عُبید اللّٰہ بن عبد اللّٰہ بن عمر عن ابن عمر قال سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وھو یسال عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما

باب منه اٰخر نظا ہر اس باب کی روایت سے امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے شوافع اور حنابلہ حضرات اپنے مسلک کے ثبوت کے لئے حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں "قلتین" سے پانی کی تحدید کی گئی ہے۔ **عن محمد بن اسحاق** محمد بن اسحاق سے متعلق ضروری گذارشات باب ( ) میں عرض کردی گئی تھیں یہاں بھی سندی اضطراب کے ضمن میں اجمالاً کچھ ضروری باتیں عرض کردی جائیں گی۔

الفلاۃ[1] جنگل اور وسیع صحراء کو کہتے ہیں جہاں پانی آسانی سے میسر نہ ہوتا ہو۔ **وما ینوبه**[2] **من السباع** حدیث کا یہ جملہ "الماء" پر عطف تفسیر ہے یعنی درندوں کا نوبت بہ نوبت آنا **سباع** درندوں مثلاً شیر چیتا وغیرہ کو کہتے ہیں درندے پانی پیتے وقت اپنی زبان پانی میں ڈبو دیتے ہیں چونکہ زبان ہر گھڑی لعاب سے تر رہتی ہے لہٰذا اس کا لعاب پانی میں مخلوط ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے پانی کا حکم بھی بدل جاتا ہے۔

دواب کی دو قسمیں اور یہ تفصیل بھی ملحوظ رہے کہ دواب کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) ایک تو وہ ہیں جن کا لحم شرعاً ممنوع اور نجس ہے جیسے درندے مثلاً شیر چیتا وغیرہ تو ان کا لعاب بھی نجس ہے کیونکہ لعاب کا تولد لحم سے ہوتا ہے جبکہ لحم نجس ہے تو اس کا متولد بھی نجس ہوگا نتیجۃً جس پانی سے نجس لعاب کی تخلیط ہوگی تو لامحالہ وہ پانی بھی نجس ہو جائیگا۔[3] (۲) دواب کی دوسری قسم وہ ہے جن کا لحم پاک ہے مثلاً گائے بکری وغیرہ تو ان کا لعاب بھی پاک ہے اور اگر کسی پانی سے ان کا لعاب خلط ہو جائے تو وہ پانی بھی پاک رہے گا۔ مگر حلال جانوروں کا پانی پیتے وقت یہ طریقہ ہے کہ اپنے پاؤں پانی کے اندر داخل کر دیتے ہیں اور ان کے پاؤں کی نجاست پانی میں مخلوط ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات یہی جانور پانی میں کھڑے کھڑے پیشاب بھی کر دیتے ہیں جس سے پانی نجس ہو جاتا ہے۔ جب ایسے پانی سے متعلق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا اذا کان الماء قلتین۔ لم یحمل الخبث۔ **قلۃ**[4] مصنفؒ نے محمد بن اسحاق کی زبانی اس کے دو معنی بیان فرمائے ہیں (۱) جرار۔ بڑا گھڑا یا مٹکا۔ (۲) التی یستقی فیھا مشکیزہ وغیرہ۔ مگر مصنف نے کسی ایک معنی کو قطعی قرار نہیں دیا۔

قالوا اذا کان الماء الخ یعنی امام شافعیؒ وامام احمدؒ اور امام اسحاقؒ تینوں حضرات یہ فرماتے ہیں کہ وقوع نجاست ہے جب تک پانی کا احد الاوصاف مثلاً لون، طعم یا ذائقہ میں سے کوئی چیز متغیر نہ ہو جائے جبکہ پانی کی مقدار قلتین یا اس سے زائد ہو تو وہ پانی نجس نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر قلتین کی مقدار کے پانی میں ایک لوٹا پیشاب کا ڈال دیا جائے اور اس سے پانی کا طعم، لون اور ذائقہ نہ بدلے تو عندہم وہ پانی پاک ہے اور پاک کرنے والا بھی

---

[1] الفلاۃ القفر المفازۃ لا ماء فیھا او الصحراء الواسعۃ ج فلاً وفلوات وفُلِیٌّ وفِلِیٌّ (قاموس ج ۴ باب الواو والیاء فصل الفاء ص۳۷۴) [2] یقال ناب عنہ ای رجع مرۃ بعد اخری المنجد ص۹۲۳ [3] تغیر ماکول اللحم ان کان حیًا فلعابہ متولد من اللحم الحرام المخلوط بالدم فیکون نجسًا لاجتماع الامرین وھما الحرمۃ والاختلاط بالدم واما فی ماکول اللحم فلم یوجد الا احدھما وھو الاختلاط بالدم فلم یوجب نجاسۃ السور لان ھذہ العلۃ بانفرادھا ضعیفۃ اذ الدم المستقر فی موضعہ لم یعط لہ حکم النجاسۃ فی الحی (شرح وقایہ) [4] وقال الجزری فی النہایہ۔ القلۃ الحب العظیم وھی معروفۃ بالحجاز۔

ينوبه من السباع والدوابّ قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث قال محمد بن اسحٰق القُلّة هى الجرار والقُلّة التى يستقى فيها قال ابو عيسٰى وهو قول الشافعى

حدیثِ باب کی سندی حیثیت مصنفؒ اپنی کتاب میں علی العموم جب ایک حدیث لاتے ہیں تو اس حدیث کا ایک درجہ متعین کر دیتے ہیں مگر حدیثِ باب پر مصنفؒ نے نہ تو کوئی حکم لگایا ہے اور نہ ہی اس کا درجہ متعین کیا ہے اگر حدیث سے سند معنی یا کسی بھی اعتبار سے شوافع کے استدلال کی گنجائش ہوتی تو مصنفؒ ضرور اس سے استدلال کرتے اور حدیثِ باب کے بارہ میں کوئی ایسی تصریح بھی کر دیتے جس سے حدیث قوی ہو جاتی۔

حنفیہ حضرات فرماتے ہیں کہ حدیثِ باب میں سنداً و متناً اور معناً اضطرابات ہیں جس کی وجہ سے حدیث ضعیف ہو جاتی ہے اور اس سے استدلال بھی کمزور ہو جاتا ہے۔ (۱) صحابی سے روایت کرنے والے راوی کے نام میں اختلاف ہے سند میں دو طرح کے نام مذکور ہیں۔ (۱) عن عبد اللّٰہ بن عبد اللّٰہ بن عمر (۲) عن عبید اللّٰہ بن عبد اللّٰہ بن عمر۔ اضطراب یہ ہے کہ عبداللہ بن عمر کا تلمیذ کون ہے؟ بعض روایات میں عبید اللہ اور بعض میں عبداللہ ذکر کیا گیا ہے۔ امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں دونوں سندیں نقل کر دی ہیں۔

(۲) سند کا دوسرا اضطراب محمد بن اسحاق کے اسناد سے متعلق ہے۔ بعض روایات میں محمد بن جعفر بن زبیر اور بعض روایات میں محمد بن عباد بن جعفر مذکور ہے حدیثِ باب کو محمد بن اسحاق نے محمد بن جعفر بن زبیر سے روایت کیا ہے جب کہ امام ابو داؤد نے اس روایت میں تین رواۃ کا نام لے کر وغیرہم کو بھی اس پر عطف کر دیا اور متنِ حدیث ابن العلاء کا نقل فرما کر اس کے ساتھ یہ تصریح بھی کر دی کہ عثمان بن ابی شیبہ، حسن بن علی اور دیگر اساتذہ نے اپنی سندوں میں محمد بن عباد بن جعفر کا ذکر کیا ہے (۳) سند کا تیسرا اضطراب جو میرے خیال میں اسے اضطراب کہنا درست نہیں بلکہ یہ سندی ضعف ہے کہ اس روایت کو عبدہ نے محمد بن اسحٰق سے نقل کیا ہے جب کہ محمد بن اسحٰق متکلم فیہ ہے۔ حنفیہ حضرات خصوصاً امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ محمد بن اسحاق مدلّس ہے جب کہ مدلّس کا عنعنہ قابلِ قبول نہیں چونکہ حدیثِ باب بھی معنعن ہے اور محمد بن اسحاق سے مروی ہے جو مدلّس ہے لہٰذا راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے روایت بھی ضعیف رہی اس لئے حدیثِ قلتین سے ماء کی تحدید کا استدلال قوی نہیں۔

امام ابوداؤد اور حدیثِ باب امام ابو داؤد نے اپنی سنن[1] میں محمد بن اسحاق کی جگہ ولید بن کثیر کو ذکر کیا ہے مگر یاد رہے کہ ولید بن کثیر خوارج میں سے ہے اور کمزور راوی ہے اس حدیث کو امام ابو داؤد نے محمد بن العلاء، عثمان بن ابی شیبہ اور حسن بن علی سے نقل کیا ہے اور "وغیرہم" سے دیگر متعدد رواۃ کو بھی اشارہ کر دیا ہے اور "ہٰذا لفظ ابن العلاء" سے اس امر پر بھی تنبیہ کر دی کہ ابو داؤد میں حدیث کا متن ابن العلاء سے نقل کیا گیا ہے آگے لکھتے ہیں "وقال عثمان والحسن بن علی عن محمد بن عباد بن جعفر" یعنی دونوں نے راوی بدل دیا ہے اب سوال یہ ہے کہ راویوں کے اس اختلاف میں صحیح کیا ہے؟ قال ابوداؤد والصواب محمد بن جعفر اور ایک نسخہ میں قال ابوداؤد وھو الصواب منقول ہے اور قرینِ قیاس بھی یہی ہے کہ محمد بن عباد بن جعفر صحیح ہو کیونکہ اس کے راوی دو سے زائد ہیں اور محمد بن جعفر بن زبیر کا راوی ایک ہے اور وہ محمد بن العلاء ہے

[1] ابوداؤد ج ۱ باب ما ینجس الماء ص ۹۔ ۱۲

واحمد واسحاق قالوا اذا کان الماء قلتین لم ینجسہ شئ مالم یتغیر ریحہ او طعمہ وقالوا یکون نحوا من خمس قرب

امام ابوداؤد کی اس صنیع سے ایک تو یہ معلوم ہوگیا ہے کہ محمد بن جعفر بن زبیر کی روایت (جیسے امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے) امام ابوداؤد کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے۔ دوسرا یہاں ایک اور علمی لطیفہ موجود ہے جس سے واضح طور معلوم ہوجاتا ہے کہ امام ابوداؤد کے نزدیک بھی یہ حدیث ضعیف ہے وہ یوں کہ جب امام ابوداؤد نے دونوں رواۃ محمد بن جعفر بن زبیر اور محمد بن عباد بن جعفر کو صحیح وصواب قرار دے دیا تو حنفیہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے تو دونوں کا تخطیہ لازم ہوگیا ہے جب ایک صواب ہے تو دوسرا خطا ہے اور اگر دوسرا صواب ہے تو پہلا خطا ہے نتیجۃً دونوں خطا ہیں جس سے حدیث مزید کمزور ہوگئی۔

رفع اضطراب کی تین صورتیں (۱) رفع اضطراب کے لئے بعض حضرات نے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا ہے جیسا کہ ابوداؤد کے متن کے نسخہ میں محمد بن جعفر بن زبیر کو ترجیح دی گئی ہے۔ (۲) بعض حضرات نے دونوں کا تخطیہ کیا ہے جیسا کہ امام ابوداؤد کے دونوں نسخوں سے ایک کا دوسرے سے تخطیہ لازم آتا ہے۔ (۳) بعض حضرات مثلاً علامہ ابن حجر عسقلانی صاحب فتح الباری نے تطبیق کی ہے اور کہا ہے کہ ولید بن کثیر کبھی محمد بن جعفر بن زبیر سے اور وہ عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر سے روایت نقل کرتے ہیں اور کبھی محمد بن عباد بن جعفر سے اور وہ عبداللہ بن عبداللہ بن عمر سے روایت نقل کرتے ہیں ویحتمل ان یکون روی عنہما جمیعاً[1]۔ مگر محدثین حضرات کے ہاں یہ تطبیق معتبر نہیں۔ ترمذی کے متن میں زید بن ارقم کی روایت میں جو اضطراب منقول ہے اور اسی کو امام بخاریؒ نے "یحتمل ان یکون روی عنہما جمیعاً"[2] سے رفع کرنے کی کوشش بھی کی ہے مگر امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کی "یحتمل الخ" سے تطبیق کی توجیہ کو تسلیم نہیں کیا اور امام بخاریؒ کے رفع اضطراب کے باوجود بھی "وفی اسنادہ اضطراب" کی تصریح فرمادی اور اضطراب کو باقی رکھا۔ علم حدیث میں معقولات کی طرح احتمال معتبر نہیں ہے احادیث منقولات ہیں جن میں تیقن ضروری ہے[3]۔ مقصد یہ ہے کہ جب امام ترمذیؒ، امام بخاریؒ کی ویحتمل الخ والی توجیہ اور تطبیق قبول نہیں کرتے تو حافظ ابن حجر صاحب فتح الباری کی توجیہ کیوں کر قابل قبول ہوسکتی ہے۔

صاحب ہدایہ کا ایک قول اور اس کی توجیہات علامہ مرغینانی صاحب ہدایہ نے حدیث قلتین سے جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ "وضعفہ ابوداؤد"[4] اس توجیہ سے غیر مقلدین کو موقع مل گیا اور انہوں نے صاحب ہدایہ کے خلاف ایک طوفان برپا کر دیا کہ امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں کسی ایک جگہ بھی اس کی تضعیف نہیں کی ہے۔ اور بظاہر واقعۃً بھی یہ ایک اشکال سا بن جاتا ہے جس سے متعدد جوابات کئے گئے ہیں۔ (۱) ہمارے ہاں ابوداؤد کا لولوی والا نسخہ مروج ہے جب کہ افریقہ میں ابن داسہ اور یا ابن الاعرابی کے نسخے زیادہ مشہور ہیں یہ ضروری نہیں کہ جو نسخہ اہل ہند کے پاس ہے وہی نسخہ صاحب ہدایہ کے پاس بھی ہو عین ممکن ہے کہ صاحب ہدایہ نے ابن داسہ یا ابن الاعرابی کے نسخوں میں امام ابوداؤد کی تضعیف پائی ہو اور ہدایہ میں اس کو نقل کر دیا ہو[5]۔

---

[1] فتح الباری۔ [2] باب مایقول اذا دخل الخلاء ج ۱ کتاب الطہارۃ ۱۲ [3] مزید دیکھو حقائق السنن ج ۱ ص
[4] ھدایہ ج ۱ باب باب ماء الذی یجوز بہ الوضوء وما لایجوز ۱۲ [5] قال فی العنایۃ۔ ضعفہ ابوداؤد سلیمان بن الاشعث السجستانی قال حدیث القلتین مما لایثبت وھکذا قال ابن المدینی استاذ محمد بن اسماعیل البخاری عنایہ علی ھامش فتح القدیر جلد ۱ ص ۶۷ ۔۱۲

(۲) صاحب ہدایہ" کا قول" ضعفہ ابوداؤد مطلق ہے نہ تو اس کے ساتھ سنن کی قید ہے اور نہ کسی دوسری کتاب کی، امام ابوداؤد کثیر التصانیف ہیں۔ کسی ایک تصنیف میں مثلاً مراسیل ابی داؤد میں انہوں نے تضعیف کی ہوگی جو صاحب ہدایہ کو مل گئی ہوگی۔

(۳) حدیث باب میں محمد بن جعفر بن زبیر اور محمد بن عباد بن جعفر، ہر دو راویوں کی سند کو امام ابوداؤد نے صواب قرار دیا ہے جب کہ ایک سند کا صواب دوسری کی خطا کو اور دوسری کا صواب پہلی کی خطا کو مستلزم ہے جس سے دونوں کا تخطیہ لازم آتا ہے۔ نتیجۃً دونوں ضعیف ہیں مگر یاد رہے کہ امام ابوداؤد کی دونوں کے بارے میں یہ رائے کوئی اتفاقی رائے نہیں بلکہ سندات پر خوب غور و خوض اور تحقیق کے بعد ابوداؤد جیسا عظیم محقق بھی یہ فیصلہ نہ کر سکا کہ کونسی خطا ہے اور کونسی صواب؟ صاحب ہدایہ بھی یہی کہنا چاہتے ہیں کہ امام ابوداؤد کا اس قدر عظیم محقق ہونے کے باوجود بھی ایک فیصلہ نہ کر سکنا گویا عملاً حدیث کو ضعیف قرار دینا ہے[1]۔

صاحب ہدایہ کی ایک لطیف توجیہ علامہ مرغینانی "صاحب ہدایہ نے" وضعفہ ابوداؤد" کا دوسرا ترجمہ یہ کیا ہے کہ" وہو یضعف عن تحمل النجاستہ مراد یہ ہے کہ دو قلتین کے برابر پانی بوجہ ضعف کے نجاست کا تحمل نہیں کر سکتا مثلاً جب کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص بوری وزن کا تحمل نہیں کر سکتا تو مراد یہ ہوتی ہے کہ بوجھ غالب ہے اور اٹھانے والا مغلوب۔ یہاں بھی لم یحمل الخبث کی مراد کچھ ایسی ہی ہے کہ جب پانی کی مقدار قلتین ہو اور اس میں نجاست واقع ہوگئی تو پانی مغلوب اور نجاست غالب رہے گی نتیجۃً پانی نجس ہو جائے گا۔ صاحب ہدایہ کی اس توجیہ سے حدیث کی مراد واضح ہو جاتی ہے کہ" اذا کان الماء قلتین ینجس بوقوع النجاسۃ۔

قائلین عدم نجاست کا اعتراض اور جواب صاحب ہدایہ کی اس توجیہ پر غیر مقلدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ" لم یحمل الخبث کا ترجمہ وہو یضعف عن تحمل النجاستہ" تب صحیح ہو سکتا ہے جب حدیث بھی ایسے الفاظ سے مروی ہوتی حالانکہ بعض دیگر روایات میں لم یحمل الخبث کے بجائے لاینجس کے الفاظ منقول ہیں جو اپنے مدلول اور مفہوم میں صریح ہیں تو جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں غور کرنے سے واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہاں سوال ایک ہے اور ایک متعین شئی سے متعلق ہے" وھو یسئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض جب مسئلہ ایک ہے اور سوال بھی ایک تو لامحالہ شارعؑ کا جواب بھی ایک ہوگا۔ دو نہیں ہو سکتے۔ جب کہ یہاں دو قسم کے الفاظ منقول ہیں لم یحمل الخبث اور لا ینجس، لہذا اول تو الفاظ متعین نہیں اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "لا ینجسہ شیئ" کے الفاظ ہی قطعی ہیں بلکہ حقیقت کچھ اور ہے کیونکہ کثیر روایات میں لم یحمل الخبث منقول ہے جب کہ لا ینجس کی صرف ایک روایت منقول ہے جس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ کسی شافعی المذہب نے لم یحمل الخبث کا ترجمہ کر دیا ہے کیونکہ روایت بالمعنی شوافع حضرات کے نزدیک جائز بھی ہے اور حجت بھی۔

صاحب ہدایہ بھی حدیث باب کے کسی ایک ترجمہ اور مفہوم کا تعین نہیں کرتے بلکہ فرماتے ہیں کہ دونوں معانی محتمل ہیں اس لئے بوجہ احتمال متعین استدلال درست نہیں، جب تک احتمال رفع نہیں ہو جاتا اور ایک معنی متعین نہیں ہو جاتا اس وقت تک استدلال بھی درست نہیں ہو سکتا۔

امام ابوداؤد کی ایک تصریح دوسری بات یہ بھی ہے کہ" اذا کان الماء قلتین فانہ لا ینجس سے متعلق

---

[1] وقال ابن عبد البر فی التمہید: "ماذہب الیہ الشافعی من حدیث القلتین مذہب ضعیف من جہۃ النظر غیر ثابت من جہۃ الاثر۔ اعلاء السنن ج۱۔ احکام المیاہ ص۱۴۳۔

امام ابوداؤد کی تصریح ہے کہ "قال ابوداؤد وحماد بن یزید وقفه عن عاصم" سے واضح طور پر معلوم ہوگیا کہ حدیث موقوف ہے اور حضرت عاصم نے "فانه لا ینجس" کے الفاظ سے "لم یحمل الخبث" کا ترجمہ کر دیا ہے جو ایک گونہ اضطراب بھی ہے کہ حدیث مرفوع ہے یا موقوف ؟ ۔

متن کا اضطراب حدیث باب میں لفظ "قلتین" مذکور ہے جب کہ ابن ماجہ[1] میں "قلتین او ثلاثا" کے الفاظ آئے ہیں جس کو حاکم نے بھی نقل کیا ہے ۔ دارقطنی اور بیہقی[2] کی روایات میں حضرت جابرؓ سے "اذا کان الماء اربعین قللا" منقول ہے دارقطنی نے بھی اس روایت کو مرفوع نقل کیا ہے اس کے علاوہ بعض روایات میں "اربعین غربا" اور بعض میں اربعین دلوا اور بعض میں اربعین فرقا اور بعض میں اذا کان الماء فرقتین بھی منقول ہے ۔ حنفیہ حضرات فرماتے ہیں کہ جب روایات میں اضطراب موجود ہے اور متن حدیث میں اس قدر اختلاف ہے تو پھر ان میں قلتین کی تخصیص کی بظاہر کوئی وجہ ترجیح نہیں ۔

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوع نہیں بلکہ موقوف ہے اور یہ ان کا اپنا قول ہے جیسا کہ دارقطنی اور بیہقی نے تصریح کی ہے مگر یہ بات پہلے بھی کئی مقامات پر عرض کر دی گئی ہے کہ جب صحابی سے ایک فتویٰ یا ان کا کوئی قول کسی غیر قیاسی مسئلہ میں منقول ہو تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے ۔

مفہوم اور معنی میں اضطراب اس کے علاوہ حنفیہ حضرات فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں قلہ کے معنی میں اضطراب ہے قلہ لفظ مشترک[3] ہے جس کے پانچ معانی مشہور ہیں ۔ ۱ ۔ راس الجبل ۔ ۲ ۔ قامت انسانی ۔ ۳ ۔ مٹکا خابیہ ۔ ۴ ۔ جرار یعنی گھڑا ۔ ۵ ۔ مشکیزہ ۔ اب سوال یہ ہے کہ یہاں قلتین سے کیا مراد ہے اگر دو پہاڑوں کی چوٹیاں مراد لی جائیں تو احناف بھی اس کے قائل ہیں[4] ۔ حضرت علیؓ کو ایک شعر منسوب ہے ؎

نقل الصخر من قلل الجبال احب الی من منن الرجال

اور اگر مراد قامت انسانی ہے کہ پانی اسقدر گہرا ہے کہ دو انسانی قامت اس میں آسانی سے چھپ سکتے ہیں تو حنفیہ حضرات اس کے بھی قائل ہیں ۔ اور اگر مراد مٹکے یا گھڑے ہیں جیسا کہ شوافع حضرات کہتے ہیں تو اس میں پھر اضطراب ہے ۔ کیونکہ حدیث میں مٹکے کی تعیین نہیں ہے مٹکے چھوٹے بھی ہو سکتے ہیں اور بڑے بھی ۔ یہاں کونسے مٹکے مراد ہیں ۔ اگر خابیہ مراد ہیں تو اس کی کمیت میں اختلاف ہیں ہر علاقہ کے مٹکے اور ان کی مقدار مختلف ہوتی ہے بڑے بھی ہوتے ہیں چھوٹے بھی ۔

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں قلال حجر مراد ہیں ۔ حجر نجد میں ایک مقام کا نام ہے جہاں کے بنے ہوئے مٹکے زیادہ مشہور تھے

شوافع کے بعض مستدلات اور احناف کے جوابات اور استدلال اس حدیث سے بھی کرتے ہیں جس میں آپ کی معراج ذکر ہے وہاں یہ بھی منقول ہے کہ "سدرة المنتہیٰ" میں بیری کے درخت کے پھل (بیر) قلال حجر کے برابر موٹے تھے ۔ شوافع حضرات کہتے ہیں کہ یہاں حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قلال حجر کا ذکر فرمایا ہے اس کے

---

[1] عن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ شئ ابن ماجہ ص۳۸ ۔ [2] وروی بلفظ اربعین قلۃ عند الدارقطنی ذیل الاوطار ج ص۳۳ ۔ [3] القلۃ اعلی الراس والسنام والجبل او کل شئ والجرۃ العظیمۃ او عامۃ ۔ قاموس ج ۴ ص۳ باب الام فصل القاف ۱۲ ۔ [4] قال الکردری معنی الحدیث علی ھذا ان شاء اللہ تعالیٰ اذا ابلغ الماء (ای من جریانہ) من قلۃ الی قلۃ ۔ ۱۲

علاوہ امام شافعیؒ نے اپنے مسند میں ایک روایت نقل کی ہے کہ "اخبرنی مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج باسناد لا یحضرنی اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث قال فی الحدیث بقلال ھجر[1] اس کے علاوہ کامل میں ابن عدی سے بھی ایک روایت منقول ہے کہ اخبرنی مغیرۃ بن سقلاب عن محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر عنہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الماء قلتین من قلال ھجر لم ینجسہ شئ احناف جواباً فرماتے ہیں کہ (۱) حدیث معراج میں جو بیری کو قلال حجر سے تشبیہ دی گئی ہے یہ تشبیہ لون میں بھی ہو سکتی ہے اور وزن میں بھی اور یہ بھی ممکن ہے تشبیہ حجم میں دی گئی ہو مشابہت کے وقت وجہ شبہ ایک چیز ہوتی ہے اور اسی ایک میں مشارکت ضروری ہوتی ہے۔ (۲) دوسری بات یہ بھی ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زندگی بھر میں کہیں ایک مرتبہ قلال حجر کا ذکر کر دیا تو اس سے یہ کب لازم ہوتا ہے کہ اب جہاں بھی قلہ کا ذکر ہو گا اس سے مراد قلۂ حجر ہی ہو گا۔

شوافع حضرات اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ قلال حجر مشہور اور مروج تھے اس کا جواب یہ ہے کہ قلال حجر کے علاوہ مکہ اور مدینہ میں دیگر مشکے اور خابیات بھی مروج تھے اگر صرف قلال حجر ہی مروج ہوتے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم "فاذا نبقھا کانہ قلال ھجر[2] کی تصریح نہ فرماتے صرف کالقلال فرما دینا ہی کافی تھا۔ مثلاً جس علاقہ میں کابل کا روپیہ مروج ہے وہاں لین دین اور خرید و فروخت کے وقت روپیہ کے ساتھ کابلی کی تصریح کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ تصریح بلا ضرورت سمجھی جاتی ہے اور جہاں کابلی روپے کے علاوہ دوسرا سکہ بھی مروج ہے تو وہاں "کابلی" کی تصریح ضروری ہو جاتی ہے۔ تو یہاں بھی بعینہ مسئلہ کچھ ایسا ہی ہے چونکہ اس زمانہ میں مختلف قسم کے قلال مروج تھے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قلال ہجر[3] کی تصریح کو ضروری سمجھا۔ مسند شافعی کی روایت سے شوافع حضرات کا استدلال اس لئے ضعیف ہے کہ نہ تو اس کا راوی معلوم ہے اور نہ ہی وہ دیگر روایات سے مؤید ہے۔ باقی رہا ابن عدی کی روایت سے استدلال، تو اس سے جواب یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مغیرہ بن سقلاب[4] ہیں جس کی کنیت ابو البشر ہے جو منکر الحدیث اور مجہول ہے قلال ہجر مبہم ہیں اور اگر بالفرض یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قلتین سے مراد قلال ہجر ہی ہیں تو سوال یہ ہے کہ قلۂ ہجر کی کیت وزن اور مقدار کیا ہے شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ قلۂ ہجر کی مقدار کے بارے میں ابن جریج سے منقول ہے "القلۃ تسع قربتین و شیئا" تو شیئاً مجہول ہے مگر شوافع حضرات اس کی تعیین نصف سے کرتے ہیں جس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے گویا ان کے نزدیک ایک قلہ ڈھائی مشکیزوں کے برابر ہے اس حساب سے قلتین کی مقدار پانچ مشک کے برابر ہوتی ہے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے بھی تصریح کی ہے مگر اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے اور اگر بالفرض اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو سوال یہ ہے کہ مشکیزہ کونسا اور کہاں کا معتبر ہو گی پہلے زمانہ میں دودھ کے مشکیزے ہوا کرتے تھے اور گھی کے بھی پانی کی بھی چھوٹی بڑی مختلف مشکیں ہوا کرتی تھیں تو شوافع حضرات نے مشکیزہ کی بھی تعیین کر دی اور فرمایا بغدادی مشکیں مراد ہیں مگر ان کی یہ توجیہ اشکالات سے خالی نہیں وجہ یہ ہے

---

[1] کتاب الامام للشافعی ص۔ [2] ورفعت لی سدرۃ المنتہیٰ فاذا نبقھا کانہ قلال ھجر و ورقھا کانہ اذان الفیول بخاری ج۱ کتاب بدأ الخلق باب ذکر الملائکہ ص۴۵۶ [3] اس کے علاوہ قلال ہجر کے الفاظ متن حدیث میں غیر محفوظ ہیں۔ چنانچہ ابن عدی مغیرہ بن سقلاب کی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ قولہ فی متنہ من قلال ھجر غیر محفوظ لا یذکر الا فی ھذا الحدیث من روایۃ مغیرۃ بن سقلاب یکنی ابا بشر منکر الحدیث۔ فتح القدیر ج۱ ص۶۵ ونیل الاوطار ج۱ ص۳۱ [4] مغیرۃ بن سقلاب: قال ابو جعفر النفیلی لم یکن مؤتمنا وقال ابن عدی، حرانی منکر الحدیث وقال الأبار سألت علی بن میمون الرقی عن المغیرۃ بن سقلاب فقال لا یسوی بعرۃ۔ میزان الاعتدال ج۴ ص۱۶۳ ۱۲۔

کہ بغدادی مشکوں میں بھی مقدار حجم اور کمیت کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے بڑی بھی ہوتی ہیں چھوٹی بھی اور متوسط بھی، دوسری بات یہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صحابہؓ کے سامنے قلال حجر کا ذکر فرمایا تھا جبکہ بغداد کی تعمیر دو سو سال بعد ہوئی، صحابہ کرامؓ نے نہ تو بغداد دیکھا تھا اور نہ اس زمانہ میں بغداد موجود تھا۔

تعمیر بغداد اور امام اعظم ابوحنیفہؒ تعمیر بغداد کے زمانہ میں جب حاکم وقت نے امام اعظم ابوحنیفہ کی خدمت میں عہدۂ قضاء قبول کرنے کی درخواست کی اور آپ نے انکار کر دیا تو حاکم وقت کو غصہ آیا اور امام صاحب سے کہا کہ حکومت کی ملازمت تو آپ نے کرنی ہی ہے بہتر ہے کہ قضا قبول کر لو ورنہ دیگر مشکل امور آپ کے سپرد کر دیئے جائیں گے مگر امام صاحب بضد رہے تو حکومت نے انتقاماً امام صاحب کو یہ ڈیوٹی سپرد کر دی کہ بغداد کی تعمیر کے لئے جو اینٹیں تمام روز جانوروں پر لاد کر لائی جاتی ہیں آپ وہ گناہ کریں گے مقصد یہ تھا کہ امام صاحب سارا وقت اینٹیں گنتے گزاریں گے اور جب ایک ایک اینٹ کو اٹھا اٹھا کر شمار کریں گے تو ہاتھ بھی چھلنی ہو جائیں گے مقصد امام صاحب کو کڑی آزمائش میں ڈالنا اور سخت سزا دینا تھا کہ جب امام صاحب تنگ آ جائیں گے تو چار و ناچار قضا قبول کر لیں گے مگر امام صاحب عاقل اور عالم تھے ریاضی بھی خوب جانتے تھے سارا دن ڈھیر لگتا رہتا اور آپ مغرب کے وقت اینٹوں کے ڈھیر کے پاس آ کر ایک فیتے سے یا لمبے بانس سے اینٹوں کے ڈھیر کو دونوں طرف سے ناپ لیتے اور اس حساب سے ضرب دے کر چند لمحوں میں بڑے بڑے ڈھیر شمار کر لیتے اور حکومت کو اینٹوں کی تعداد سے آگاہ کر دیا کرتے تھے۔ خیر یہ تو ایک ضمنی بات تھی۔ جب بغدادی مشکیزوں کے وزن کا سوال آیا تو امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مراد ایسے مشکیزے ہیں جن کا وزن ۲۵۰ رطل کے برابر ہوتا ہے تو اس حساب سے "قلتین" کا وزن ۵۰۰ رطل کے برابر ہے۔

تعیین مراد میں اضطراب شوافع حضرات سے قلہ کی مراد متعین کرنے میں جو کچھ منقول ہوا ہے وہ بھی اضطراب سے خالی نہیں اولاً قلتین سے "قلال حجر" مراد لیا پھر کہا قلتین سے مراد پانچ مشکیزے ہیں پھر کہا مشکیزے بھی وہی مراد ہیں جو بغداد میں مروج ہیں پھر کہا کہ قلتین سے مراد پانچ سو رطل کا وزن ہے[۱]۔

حدیث قلتین کی حیثیت حدیث قلتین کو صحیحین کے علاوہ ترمذی، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے مالکیہ حضرات مثلاً قاضی ابوبکر باقلانی، قاضی اسمٰعیل، علامہ عبدالبر اور ابن عربیؒ[۳] نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ شوافع حضرات میں امام غزالی ——— نے اس حدیث کی تضعیف[۲] کی ہے حنابلہ میں علامہ

---

[۱] قال الخطابی فی رحمۃ الامۃ صـ۳ فان بلغ قلتین وھا خمس مأۃ رطل بالبغدادی تقریباً وبالدمشقی نحو مائۃ وثمانیۃ ارطال وبالمساحۃ نحو ذراع وربع طولا وعرضاً وعمقا لم ینجس الا بالتغیر عند الشافعی حاشیہ اعلاء السنن ج۱ احکام المیاہ صـ۱۲۳۔

[۲] اس کے علاوہ خود شوافع حضرات کے معتبر علماء نے لفظ قلہ کے مبہم ہونے کی تصریح کی ہے قسطلانی میں ہے الا ان مقدار القلتین من الحدیث لم یثبت صاحب فتح الباری لکھتے ہیں الا ان مقدار القلتین لم یتفق علیہ حافظ ابن حجر نے قلہ کے معنی کی تعیین میں امام شافعی سے نو اقوال نقل کئے ہیں۔ م [۳] قال ابن العربی مدارہ علی مطعون علیہ او مضطرب فی الروایۃ او موقوف (عارضہ ج۱ صـ۸۴)

علامہ زیلعی سے بھی نصب الرایہ ج۱ صـ۱۱۱ پر اس حدیث کی تضعیف منقول ہے۔ [۴] اور کہا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ولید بن کثیر نے اس کو مرفوع قرار دینے اور ابن عمر کی طرف منسوب کرنے میں غلطی کی ہے وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمر کے فتاویٰ اہل مدینہ وغیرہ اہل مدینہ میں مشہور تھے خصوصاً ان کے بیٹے حضرت سالم اور حضرت نافع کو یاد تھے لیکن اس روایت کو نہ تو ان دونوں نے روایت کیا اور نہ علماء مدینہ میں سے کسی سے علامہ ابن تیمیہ نے یہ بھی فرمایا کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کیسے ہو سکتی ہے جب کہ عموم بلوٰی ہے پھر بھی عام صحابہ و تابعین میں سوائے ابن عمر کے کوئی بھی اس کو نقل نہیں کرتا۔ مزید تفصیل بحر الرائق ج۱ صـ۸۵-۸۷ میں ملاحظہ فرمائیے۔ م

ابن تیمیہ اور ابن قیم نے بھی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ابن حکیم نے اپنی کتاب تہذیب العین میں حدیثِ قلتین پر پندرہ اشکالات وارد کئے ہیں اور لکھا ہے کہ حدیثِ قلتین سے تحدید ماء سے قبل ان پندرہ گھاٹیوں کو عبور کرنا ضروری ہے جب تک یہ اشکالات حل نہیں ہو جاتے اس وقت قلتین سے ماء کی تحدید کو صحیح نہیں قرار دیا جا سکتا۔

حنفیہ حضرات بھی یہی فرماتے ہیں کہ جب مذاہب اربعہ کے ائمہ حدیث محققین اور خود شوافع حضرات نے حدیثِ قلتین کو ضعیف قرار دیا ہے تو اس حدیث سے تحدید ماء کیونکر صحیح ہو سکتی ہے البتہ امام طحاوی جو احادیث میں حد درجہ محتاط ہیں نے اس حدیث کی تقویت کی ہے[1]۔ امام حاکم نے بھی تحسین کی ہے لیکن مذکورہ اضطرابات اور ائمہ حدیث کی تصریحات کے پیش نظر امام طحاوی یا حاکم کی تحسین سے حدیثِ قلتین اس قابل نہیں ہو جاتی کہ اس سے تحدید ماء کی جا سکے[2]۔

حدیثِ قلتین اور مفہوم مخالف اگر مذکورہ جملہ امور سے صرف نظر کر لی جائے تب بھی حدیث قلتین سے تحدید ماء کا استدلال احناف کے لئے حجت نہیں کیونکہ حدیث باب سے "قلتین سے کم پانی کا نجس ہونا" بطور مفہوم مخالف کے ثابت ہوتا ہے جب کہ مفہومِ مخالف احناف کے ہاں حجت نہیں۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ایسا مفہومِ مخالف جو کسی منطوق سے متصادم نہ ہو اس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے لہٰذا "الماء طھور لا ینجسہ شئ" کا منطوق دلالت کرتا ہے کہ پانی جب قلتین سے کم بھی ہو تب بھی وہ پاک رہتا ہے الا ما غیر لونہ او طعمہ او ریحہ۔ جب مفہوم اور منطوق کا معارضہ ہو تو ترجیح منطوق کو حاصل ہوتی ہے[3]۔

امام طحاویؒ کے استدلالات امام طحاویؒ نے اس مسئلہ کی خوب تنقیح فرمائی ہے اور حنفیہ حضرات کی تائید میں زبردست دلائل قائم کئے ہیں فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں قلتین کی تحدید کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا جس پر کثیر شواہد موجود ہیں اور دلائل بھی، اس مسئلہ کے ثبوت میں امام طحاویؒ نے جو دلائل بیان فرمائے ہیں ان میں ایک بات ایسی بھی آگئی ہے جس پر شوافع حضرات نے خوب اعتراضات کئے ہیں اور حدیثِ قلتین کا بدلہ چکانا چاہا ہے۔ امام طحاویؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ صحابہؓ کے زمانہ میں قلتین سے پانی کی تحدید ثابت نہیں جیسا کہ چاہ زمزم میں ایک حبشی

---

[1] مگر یہ بھی لکھا ہے لان ھاتین القلتین لم یبین لنا فی ھذہ الاثار ما مقدارھما۔ طحاوی ج۱ مباحث حدیث القلتین۔

[2] مسئلہ زیر بحث میں کسی ایک مذہب کو اختیار کرنے سے ایک نہ ایک حدیث کا ترک لازم آتا ہے مثلاً موالک حضرات بئر بضاعہ کی حدیث لیتے ہیں تو حدیثِ قلتین حدیث استیقاظ حدیثِ نہی عن البول فی الماء الراکد کو چھوڑ دیتے ہیں۔ شوافع حضرات سے حدیث قلتین پر عمل کرنے سے باقی احادیث رہ جاتی ہیں لیکن امام اعظم ابو حنیفہؒ نے اپنی دقت نظر کی بناء پر کسی ایک حدیث کو بھی نہیں چھوڑا اور فرمایا پانی کے مختلف اقسام ہیں مثلاً ماء الانہار، ماء الآبار، ماء الغلوات یا وہ پانی جو گھروں میں برتنوں میں محفوظ کیا جاتا ہے شریعت نے ہر قسم کے پانی کے لئے علیحدہ علیحدہ حکم بیان فرمایا ہے۔ حدیث بئر بضاعہ ماء الآبار کے متعلق ہے حدیثِ قلتین چشموں کے پانی کے بارے میں ہے اور حدیث ولوغ کلب ایسے پانی سے متعلق ہے جو گھروں میں برتنوں کے اندر محفوظ کر لیا جاتا ہے۔ (م) ۱۲

[3] اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ لا یبولن احدکم فی الماء الدائم[1] الماء کا الف لام استغراق کے لئے ہے جو مطلق ماء (خواہ قلتین ہو یا اس سے زیادہ ہو یا کم) کو شامل ہے لہٰذا حدیثِ قلتین کے مفہوم کا معارضہ "الماء الدائم" کے عموم منطوق سے آگیا ہے اس لئے ترجیح بھی عمومِ منطوق کو دی جائے گی جب کہ عموم منطوق والی حدیث، مفہوم والی حدیث سے نسبتًہ صحیح اور قوی ہے۔ (م)

کے گر جانے پر صحابہ کرام کے فتویٰ اور عمل سے ثابت ہے۔

بئرِ زمزم میں حبشی کے مرنے کا واقعہ واقعہ یہ ہوا تھا کہ حضرت عبداللہ بن زبیر کے زمانۂ خلافت میں ایک حبشی زمزم کے کنویں میں گرا اور مر گیا تو حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت ابن عباس نے فتویٰ دیا کہ کنویں کا سارا پانی نکالا جائے چنانچہ تین روز تک مسلسل پانی نکالا جاتا رہا جس سے پانی کم تو ہو گیا لیکن بوجہ چشمہ دار ہونے کے ختم نہیں ہو رہا تھا۔ اس لئے نیچے سے پانی کے سوتوں میں روئی وغیرہ رکھی گئی تاکہ مزید پانی آنا بند ہو جائے مگر ایک چشمہ ایسا بھی تھا اور یہ غالباً حجر اسود کی جانب سے تھا جو کسی صورت بھی بند نہ ہوا تین دن تک مسلسل پانی نکالنے کے بعد بھی جب کنواں خالی نہ ہوا تو اس کو چھوڑ دیا گیا۔ تو حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت ابن عباس کا یہ فتویٰ ہزاروں صحابہؓ کی موجودگی میں جاری ہوا اور پھر اس پر عمل بھی کیا گیا۔ اور یہ امر بھی ظاہر ہے کہ بئرِ زمزم میں پانی کی مقدار قلتین سے کئی گنا زائد تھی اس کے باوجود صحابہؓ نے اجتماعی طور پر تین روز تک پانی نکلوایا جس سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ پانی باوجودیکہ قلتین سے زائد تھا مگر حبشی کے گرنے سے نجس ہو گیا تھا۔

حنفیہ حضرات اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب بئرِ زمزم جس کا پانی بیسیوں قلل سے بھی زائد تھا اس میں ایک حبشی کے گرنے سے نجاست آ گئی اور صحابہؓ نے اس کے نکالنے کا فتویٰ دے دیا اس سے تو واضح طور پر یہی معلوم ہوتا ہے کہ قلتین کی تحدید صحابہؓ کے نزدیک بھی معتبر نہیں۔

واقعہ بئرِ زمزم اور شوافع کے اشکالات شوافع حضرات نے احناف کے اس استدلال پر کثرت سے اعتراضات کئے ہیں اور مختلف اشکالات اٹھا کر حدیثِ قلتین کا بدلہ چکانا چاہا ہے پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ

(۱) یہ روایت علامہ ابن سیرین نے حضرت ابن زبیر اور حضرت ابن عباس سے نقل کی ہے حالانکہ ابن سیرین کی ملاقات دونوں سے ثابت نہیں۔ ملاقات کے عدم ثبوت سے روایت میں انقطاع آ گیا جب کہ حدیث منقطع سے استدلال ضعیف ہے اس اشکال سے جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام طحاویؒ اور ابن ابی شیبہ نے بھی نقل کیا ہے جس کی سند یوں ہے کہ عن هيثم عن منصور عن عطا بن ابی رباح عن ابن عباس عطاء بن ابی رباح، حضرت ابن عباس کے خاص شاگرد اور بہت بڑے عالم ہیں تو اس سند میں ابن سیرین کی جگہ عطا بن ابی رباح آ گئے ہیں اور یہ سند نسبتہً ابن سیرین کی سند سے قوی اور مضبوط ہے اور اس میں انقطاع بھی نہیں ہے شوافع کی نظر کمزور سند والی روایت پر تو گئی مگر اسی حدیث کے قوی سند پر نہ گئی۔ اس طرح یہ اعتراض خود شوافع پر لوٹتا ہے کہ انہوں نے ایک قوی سند کا لحاظ کئے بغیر ایک کمزور سند کو لے کر ایک قوی حدیث کو ضعیف قرار دے دیا۔

(۲) شوافع حضرات کا دوسرا اعتراض "سفیان بن عیینہؒ[1] کا یہ قول ہے کہ ما سمع احداً یذکر واقعة الزنجی اور کہتے ہیں کہ جب سفیان بن عیینہ کو اس کا علم نہ ہو سکا۔ اور اسقدر بڑا اور اہم واقعہ کسی نے بھی ان کے سامنے بیان نہیں کیا۔ تو اس سے واقعہ کی حقیقت اور اصلیت مخدوش ہو کے رہ جاتی ہے۔

احناف اس سے یہ جواب دیتے ہیں کہ سفیان تو یہ فرماتے ہیں کہ مکہ میں میں نے کسی سے بھی زنجی کا واقعہ نہیں سنا۔ انہوں نے یہ کب فرمایا ہے کہ واقعۃً بھی زنجی بئرِ زمزم میں نہیں گرا۔ اور نہ ہی حضرت سفیان سے اس واقعہ کی تکذیب ثابت ہے۔ حضرت سفیان کا عدمِ سماع عدمِ واقعہ کی دلیل نہیں ہو سکتا۔

---

[1] سفیان بن عیینہ:۔ سمع منه فی سنة سبع وتسعین ومائة محمد بن عاصم صاحب ذاك الجزء العالی۔ ویغلب علی ظنی ان سائر شیوخ الائمة الستة سمعوا منه قبل سنة سبع فاما سنة ثمان وتسعین ففیها مات ولم یلقه احد فیها۔ لانه توفی قبل قدوم الحاج باربعة اشهر میزان الاعتدال ج ۱ ص ۱۷۱

ہمارے دیوبند کے قیام کے زمانہ میں ایک بنگالی طالب علم مدرسہ کے کنویں سے پانی نکالتا ہوا کنویں میں گر گیا، پھر ہم نے اس کو نکالا، اس واقعہ کے چند سال بعد جب میں دیوبند میں طلباء کو یہی سبق پڑھا رہا تھا تو میں نے وہاں حدیث کے طلباء سے دریافت کیا کہ کیا تمہیں یہاں دیوبند کے کنویں میں بنگالی طالب علم کے گرنے اور پھر نکالے جانے کا علم ہے اور کسی نے تمہارے سامنے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ تو ایک طالب علم بھی ایسا نہیں تھا جس نے مثبت جواب دیا ہو۔ تو پھر میں نے ان کو واقعہ کی تفصیل بتائی اور ان سے کہا کہ کیا تم اس واقعہ کا انکار کر سکتے ہو جو ہمارے آنکھوں کے سامنے ہوا اور ہم نے اپنے ہاتھوں سے نکالا اور کیا تمہارے عدم علم سے یہ لازم آتا ہے کہ اصلاً یہ واقعہ ہی نہ ہوا ہو۔

اکوڑہ خٹک میں دو روز قبل اسی محلہ میں ایک قتل ہوا تھا اور میں نے درس کے دوران طلباء سے دریافت کیا کیا تمہیں معلوم ہے کہ یہاں قتل ہوا ہے کسی نے بھی مثبت جواب نہ دیا۔ تو میں نے کہا کہ تمہیں کل پرسوں کی بات کا علم نہیں اور میں نے دیوبند میں کہا تھا کہ تمہیں چند سال قبل کے واقعہ کا علم نہیں اور کسی نے تمہارے سامنے اس کا تذکرہ تک نہیں کیا تو زیر بحث مسئلہ میں حضرت سفیان جو تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد مکہ جاتے ہیں اور ان سے کوئی بیئر زمزم میں زنجی کے گرنے کا واقعہ بیان نہیں کرتا تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اصل میں واقعہ ہوا ہی نہیں۔

(۲) اس اعتراض کا دوسرا جواب یہ ہے کہ مثبت اور نافی کے تعارض کے وقت ترجیح مثبت کو دی جاتی ہے مثلاً حضرت بلالؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خانہ کعبہ کے اندر داخل ہوئے اور نوافل پڑھے[1] جب کہ حضرت اسامہ بن زیدؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خانہ کعبہ کے اندر داخل نہیں ہوئے۔

تو امام بخاریؒ حمیدیؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ مثبت اور نافی کے تعارض کے وقت ترجیح مثبت کو دی جاتی ہے لہٰذا حضرت بلال کی روایت کو ترجیح دی جائے گی اور یہ تسلیم کیا جائے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ کے اندر تشریف لے جاکر نوافل ادا فرمائے۔

تو یہاں بھی مسئلہ زیر بحث میں عطاء بن ابی رباح اور علامہ ابن سیرین کی روایات مثبت ہیں جب کہ حضرت سفیان کی روایت بقول شوافع نافی ہے (حالانکہ واقعۃً وہ بھی نافی نہیں) لہٰذا اصول مذکورہ کے پیش نظر ترجیح مثبت روایات کو دی جائے گی۔

(۳) شوافع حضرات کا تیسرا اعتراض جو متاخرین حضرات مثلاً امام نووی وغیرہ کرتے ہیں یہ ہے کہ یہ روایت کوفی ہے لہٰذا یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ اس قدر اہم اور بڑے واقعہ سے اہل مکہ تو بے خبر رہیں اور مکہ سے کوسوں دور رہنے والے کوفیوں کو اس کا علم ہو جائے۔ تو جواب یہ ہے کہ خود امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے پاس صحیح احادیث محفوظ ہوں، خواہ بصری ہوں یا کوفی مجھ سے بیان کی جائیں تو میرے نزدیک حجت ہیں[2] تعجب تو اس پر ہے کہ امام شافعیؒ کوفی اور بصری حدیث کو حجت تسلیم کرتے ہیں مگر امام نوویؒ کے نزدیک یہ حدیث اس وجہ سے معتبر نہیں کہ وہ کوفی ہے۔

(۴) شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ زنجی کے بیئر زمزم میں گر جانے سے ممکن ہے کہ اس سے خون نکل گیا ہو اور پانی متغیر اللون

---

[1] عن سالم عن ابیہ انہ قال دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت ھو واسامۃ بن زید وبلال وعثمان بن طلحۃ فاغلقوا علیہم الباب فلما فتحوا کنت اول من ولج فلقیت بلالاً فسألتہ ھل صلی فیہ رسول اللہ ﷺ قال نعم بین العمودین الیمانیین۔ بخاری ج۱ کتاب المناسک باب اغلاق البیت ویصلی فی ای نواحی البیت شاء ص۲۱۶۔ [2] قال الشافعی لاحمد انتم اعلم بالاخبار والصحاح منا فاذا کان خبر صحیح فاعلمونی حتی اذھب الیہ کوفیاً کان او بصریاً او شامیاً۔ معارف ج۱ ص۲۵۲۔

ہوگیا ہو اور تغیرِ لون کے پیش نظر حضرات صحابہؓ نے پانی کو نکالا ہو اور اسی بنا پر حضرت ابن زبیر و ابن عباس نے بھی فتویٰ دے دیا ہو۔ مگر یہ توجیہ اس لئے صحیح نہیں کہ جب انسان کنویں میں گرتا ہے تو سیدھا گرتا ہے یا سر کے بل دیواروں سے ٹکرانا ضروری نہیں اس طرح اس کا جسم زخمی نہیں ہوتا تو یہ کہاں لازم ہے کہ اس سے خون بھی نکلا ہو۔ دوسری بات یہ بھی ہے کہ جب انسان پانی میں ڈوب جائے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے یا پھانسی لگے اور موت واقع ہو جائے تو اس سے نہ تو زخم واقع ہوتا ہے اور نہ ہی خون نکلتا ہے۔ لہٰذا یہاں واقعہ زنگی میں یہ احتمال کہ اس کا خون بہا ہوگا۔ اور پانی متغیر اللون ہوگیا ہوگا اسی وجہ سے صحابہ نے اس کے پانی کے نکالنے کا فتویٰ بھی دے دیا تھا دور کا احتمال ہے۔

(۵) شوافع حضرات نے ایک تاویل یہ بھی کی ہے کہ صحابہ کرام کا نزحِ ماء کا یہ فتویٰ تطہیراً نہیں تھا بلکہ تنظیفاً تھا مگر یہ تاویل بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ طحاوی کی روایت[۱] میں ابن زبیر کے امر کی تصریح مذکور ہے جب کہ امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ہم اس کو تنظیف پر حمل کرلیں۔ اس کے علاوہ روایت میں یہ بھی موجود ہے کہ صحابہ کرام شبانہ روز مسلسل تین دن پانی نکالتے رہے مگر کنویں کے چشمہ دار ہونے کی وجہ سے پانی بند نہ کیا جاسکا۔ تو اگر یہ فتویٰ تنظیف کے لئے ہوتا جو استحباب کے مترادف ہے تو پھر اسقدر مشقت اور تکلیف کی بھی حاجت نہ تھی صحیح بات یہ ہے کہ صحابہ کی یہ کوشش تطہیر کے لئے تھی تنظیف کے لئے نہیں تھی۔ اور امر وجوبی تھا۔

نجاستِ ماء اور آثارِ صحابہ وقوعِ زنگی کے اس واقعہ کے علاوہ بھی امام طحاویؒ نے حضرت علی کا فتوے صحابہ کے آثار تابعین اور تبع تابعین کے فتاویٰ نقل فرمائے ہیں اور صحابہ کے ایسے فتاویٰ بھی نقل کئے ہیں جن میں چوہوں[۲] کا کنویں میں گرنے سے اس کے نجس ہو جانے اور ان سے پانی نکال دینے کے احکام بھی مذکور ہیں[۳]۔ اس لئے اب بھی حنفیہ حضرات کا مسلک یہی ہے کہ اگر کنویں میں ماء قلیل ہے تو چوہے کے واقع ہونے سے اس کو نکال دیا جائے گا اور اگر ماء کثیر ہے تو مختلف حیوانات (مثلاً انسان چوپائے چرند پرند وغیرہ) کے اس میں گرنے سے شریعت نے ان کے جسم حجم کے اختلاف کے اعتبار سے نکال دیئے جانے والے پانی کی مقدار بھی مختلف مقرر کی ہے[۴]۔

---

[۱] عن عطاء ان حبشیاً وقع فی زمزم فمات فامر ابن الزبیر فنزح ماؤھا الحدیث طحاوی ج ۱ ص۱ باب الطھارۃ۔

[۲] عن میسرۃ ان علیاً قال فی بیرٍ وقعت فیھا فارۃ فماتت قال ینزح ماءھا۔ طحاوی ج ۱ ص۱ باب الطھارۃ

[۳] مؤطا امام مالک میں یحییٰ بن عبدالرحمٰن سے منقول ہے کہ حضرت عمر اور عمرو بن العاص ایک حوض پر پہنچے تو عمرو بن العاص نے دریافت کیا یا صاحب الحوض ھل ترد حوضک السباع فقال عمر بن الخطاب لا تخبرنا فانا نرد علی السباع وترد علینا (مشکوٰۃ ج ۱ باب احکام المیاہ) یہ تو ظاہر ہے کہ پانی کے وصف میں کوئی تغیر نہیں آیا تھا اس کے باوجود حضرت ابن العاصؓ سوال کرتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ قبل التغیر بھی پانی ناپاک ہو جاتا ہے صرف تغیر اوصاف یا مقدار قلتین سے کم پانی کو نجس قرار دینا اور دوسری علت سے عدول کرنا درست نہیں۔ (م)

[۴] مثلاً انسان، کتا، بھیڑ بکری وغیرہ کے مرنے یا کسی حیوان کے منتفخ یا متفسخ ہونے کی صورت میں سارا پانی نکالا جائے گا اور اگر سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو ۲۰۰ ڈول نکالنا کافی ہے اور اگر مرغی، بلی یا ان کے مانند کوئی جانور کنویں میں گر کر مرگیا تو چالیس یا پچاس ڈول نکالنے ہوں گے اور اگر چوہا یا چڑیا کی جسامت کا کوئی جانور مرگیا تو بیس یا تیس ڈول نکالنا کافی ہے۔

عالمگیری ج ۱ باب المیاہ

مبتلیٰ بہ کی رائے اور اس میں شرعی حکمتیں

قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ کے متعلق دلائل متعارض ہوں یا سرے سے دلائل ہی موجود نہ ہوں۔ تو اس کا فیصلہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جاتا ہے جو عین حکمت کا تقاضا ہے شریعت نے اس مسئلہ میں عمداً توسع اور چشم پوشی کی ہے تاکہ مخلوق محنت اور مشقت میں نہ پڑے یہاں بھی ماءِ کثیر کی تحدید کر دینا شارع علیہ السلام کے لئے کوئی مشکل کام نہ تھا مگر امت مشقت میں پڑ جاتی اور تحدید کا صحیح اندازہ لگانا بہت مشکل ہو جاتا بہر حال یہ خدا تعالیٰ نے بڑا احسان فرمایا ہے کہ پانی جو مدار حیات ہے اس کے بارہ میں وسعت دیدی اور اس کی قلت وکثرت کو مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا، اس کے علاوہ پانی کی طرح چونکہ ہوا پر بھی انسانی حیات کا دارومدار ہے اس لئے شارع علیہ السلام نے اس کے حکم میں بھی توسیع کو ملحوظ رکھا کیونکہ نجاست اور گندگی اور بیت الخلاء وغیرہ مقامات کی نجس بدبو اگر سونگھنا ممنوع قرار دے دیا جاتا تو کوئی زندہ نہ ہی رہتا۔ وہ کونسی جگہ ہے جہاں گندے ڈھیر اور کوڑا کرکٹ موجود نہ ہوں یا جہاں کی ہوا نجاست آلود نہ ہو۔ اور کون ہے جو بیت الخلاء میں اس وقت تک سانس روکے رکھے جب تک کہ فارغ نہ ہو جائے۔

رائے مبتلیٰ بہ کے اور نظائر

خانہ کعبہ کو رخ کر کے نماز پڑھنا فرض ہے مگر صحراء میں جب قبلہ معلوم نہ ہو اور نہ ہی اس کی سمت پر کوئی صحیح دلیل موجود ہو تو شریعت نے تحری کا حکم دیا ہے کہ مبتلیٰ بہ اپنی رائے سے کام لے کر نماز پڑھ لے۔ نماز سے فراغت کے بعد اگر اسے معلوم ہو گیا کہ اس کی رائے غلط تھی تو اس پر صلوٰۃ کا اعادہ نہیں ہے[1] اس کے علاوہ قضاء کے بھی بہت سے مسائل ایسے ہیں جہاں یا تو سرے سے ادلہ اور شواہد ہوتے ہی نہیں اور اگر ہوتے بھی ہیں تو متعارض ہوتے ہیں اس صورت میں قاضی اپنی صوابدید پر فیصلہ کر سکتا ہے اگر بالفرض ایک مبتلیٰ بہ کی رائے میں قلتین کی مقدار ماءِ کثیر تھی تو وہ ماءِ کثیر ہے۔ مگر یاد رہے کہ کسی ایک مبتلیٰ بہ کی رائے دوسرے پر حجت نہیں ہے۔

عشرۃ فی عشرۃ کی وجہ تخصیص

فقہ حنفیہ میں موجودہ ۱۰×۱۰ دردہ اور اس نوعیت کی دوسری تمثیلات منقول ہیں اس کی حقیقت بھی صرف اتنی ہے کہ لوگوں کے مختلف مزاج ہوتے ہیں، کوئی صحیح رائے قائم کر سکتا ہے کوئی نہیں تو مبتلیٰ بہ میں بعض ایسے شکی مزاج اور وہمی قسم کے افراد ہوتے ہیں کہ ان کے نزدیک دریا میں تھوڑی سی نجاست کے واقع ہونے سے سارا دریا نجس ہو جاتا ہے۔ اور کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ تھوڑے سے پانی میں پیشاب کر دیا جائے تب بھی ان کی رائے میں وہ نجس نہیں ہوتا

ایک مناظرہ

تقسیم سے قبل ہندوستان میں ایک حنفی عالم کا کسی غیر مقلد مولوی سے واسطہ پڑ گیا۔ غیر مقلدین کا مذہب تو یہ ہے کہ "الماء طھور لا ینجسہ شیء" مطلق ہے۔ اور وقوع نجاست سے جب تک پانی کی مائیت اور سیلانیت ختم نہیں ہو جاتی پانی نجس نہیں ہوتا۔ جب کہ احناف کہتے ہیں کہ یہاں الف لام عہد خارجی ہے وغیر ذلک من التوجیہات تو مناظرہ ہوا اور معاملہ بڑھ گیا مقدمہ ہوا اور فیصلہ ایک انگریز جج نے کرنا تھا اب حنفی عالم حیران ہوا کہ یہ ایک علمی بحث ہے جو ماہر علماء ہی سمجھ سکتے ہیں انگریز کو کیسے سمجھایا جائے گا کہ یہاں الف لام عہد خارجی ہے۔ لہٰذا اس نے انگریز جج کی عدالت میں یہ درخواست کر دی کہ پانی سے بھرے ہوئے ایک برتن میں اسے پیشاب کرنے دیا جائے اور وہی پانی فریق مخالف کو پیش کر دیا جائے اور چونکہ ان کے مسلک میں اس

---

[1] وان اشتبھت علیہ القبلۃ ولیس بحضرتہ من یسألہ عنھا اجتھد وصلی فان علم انہ اخطأ بعد ما صلے لا یعیدھا۔ عالمگیری ج ۱ باب شروط الصلوٰۃ۔

سے وہ پانی نجس نہیں ہوتا اس لئے اسے اس پانی کے پینے کا حکم دیا جائے اگر وہ اپنے مسلک میں صادق ہے تو پی لیگا ورنہ نہیں حنفی عالم کی یہ بات انگریز مجسٹریٹ کے دل کو لگی اور اس نے ایسا کرنے کا فیصلہ صادر فرما دیا۔ خدا کی شان جب غیر مقلد کے سامنے پیشاب سے مخلوط پانی کا جام پیش کر دیا گیا تو اس نے بغیر کسی کراہت کے اسے پی لیا۔

مجھے یاد پڑتا ہے کہ جب ہم بچے تھے اور افغانستان کے امان اللہ خان کی جنگ میں کثرت سے انگریز مارے گئے تھے اور ان کی لاشیں دریا میں پھینک دی گئی تھیں تو اس وقت کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو کہتے تھے کہ یہاں کے دریائے کابل ہیں اور دریائے سندھ کے پانی سے وضو نہ کرو اس لئے کہ اس میں انگریزوں کی لاشیں پڑی ہیں جس سے دریا نجس ہو گیا ہے۔ اس قسم کے غلو، جہالت اور اختلاف مزاج سے مشقت میں واقع ہونے کا جو اندیشہ تھا اس کے ازالہ کے لئے فقہاء نے دہ در دہ اور اس نوعیت کے دیگر تمثیلات بیان فرمائے ہیں[۱]۔ چونکہ شریعت کا مقصد امت کے لئے تیسیر اور آسانی پیدا کرنا ہے اس لئے قلتین سے تحدید جس سے مشقت کا واقع ہونا یقینی ہے بظاہر شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔

طہارۃ بالذات اور ایک منطقی توجیہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ "الماء طهور لا ینجسه شیٔ" سے مراد یہ ہے کہ پانی درجۂ ذات میں پاک ہے اور پاک کرنے والا بھی، کوئی چیز بھی ایسی نہیں ہے جس کے وقوع سے ذات الماء نجس ہو جائے۔ جیسا کہ انسان درجۂ ذات میں حیوان ناطق ہے ضاحک یا ماشی یا کاتب وغیرہ عوارض ہیں اب یوں نہیں ہو سکتا کہ عوارض ذات میں بدل جائیں اور یہ منطقی اصول ہے کہ درجۂ ذات میں نقیضین کا ارتفاع ہوتا ہے، ضاحک اور لا ضاحک۔ ماشی اور لاماشی۔ اسی طرح قائم اور لاقائم یہ سب عوارضات اور صفات ہیں جو لازم بھی ہو سکتے ہیں اور منفک بھی۔ بالقوۃ بھی ہو سکتے ہیں اور بالفعل بھی۔ مگر ذات نہیں ہو سکتے تو "الماء طهور" سے بھی ذات الماء مراد ہے اور صفات سے تعرض نہیں۔

ہم نے جو یہاں منطقی اصطلاح میں گفتگو کی ہے اس سے مسئلہ کی تفہیم آسان ہو جاتی ہے مثلاً ایک کپڑا جو کسی کے بول کر لینے سے ناپاک ہو گیا اور اس کو دھو کر پانی نچوڑ دیا گیا اب جو نجاست تھی وہ پانی کے ساتھ مخلوط ہو گئی اور بہتے ہوئے پانی کے ساتھ بہہ گئی اور جو پانی رطوبت کی صورت میں کپڑے میں رہ گیا جس میں نجاست کے اثرات بھی مخلوط ہیں مگر جب دوسری مرتبہ پھر پانی ڈالا اور کپڑے کو نچوڑا تو پہلی بار کے نچوڑ کے ماںبقی پانی میں جو نجاست کے اثرات تھے وہ سب اسی جدید پانی کے ساتھ مخلوط ہو کر بہہ گئے۔ تو جو بہہ گئے سو بہہ گئے اور جو رہ گئے تو وہ بھی اسی پانی کا حصہ ہیں جو بہہ گیا ہے اور نجاست کے اثرات سے مخلوط ہے جب بھی جدید پانی ڈالا جائیگا تو ہر ماسبق رطوبت کا لاحق رطوبت کے ساتھ اختلاط آئے گا جس سے بظاہر کہا جائے گا کہ جب ہر ماسبق نجس ہے تو جب بھی وہ لاحق ماء سے مخلوط ہوگا تو وہ بھی نجس ہو جائے گا۔ مگر منطقی اصطلاح میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ماسبق پانی درجۂ ذات میں پاک ہے اور درجۂ عارض میں نجس۔ اور اصول بھی یہی ہے کہ ایک عرض کا دوسرے عرض کے ساتھ قیام محال ہے اور قیام عرض کا بالمحلین بھی محال ہے۔ اب یہاں ماںبقی ماء کی صفت نجاست کے اجزاء کے اختلاط کی وجہ سے نجس ہے جب کہ ماء جدید کی صفت طہارت ہے ذاتاً بھی اور صفاً بھی۔ گویا ماںبقی پانی

---

[۱] چنانچہ صاحب بحر الرائق نے تحریر فرمایا ہے کہ "لما کان مذهب ابی حنیفة التفویض الی رای المبتلی به وکان الرای یختلف۔ بل من الناس من لا رای له اعتبر المشائخ العشر فی العشر توسعة وتیسیرا علی الناس
بحر الرائق ج۱ ص۸۰

(جو ذاتاً طہور ہے) کے ساتھ ماء جدید (جو ذاتاً بھی طہور ہے اور وصفاً بھی) کا قیام آگیا لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ طہور کا قیام طہور کے ساتھ ہوا ہے اور اگر بالفرض پانی درجۂ ذات میں طہور نہ ہوتا تو کبھی بھی طہارت حاصل نہ ہوتی اور ایک تسلسل قائم ہو جاتا جو باطل ہے مثال کے طور پر کنویں میں چوہا گرا چونکہ چوہا بنفسہٖ نجس ہے اس لئے جو پانی بھی اس کو چھوئے گا وہ بھی بالعرض نجس ہو جائیگا۔ لہٰذا کنویں سے وہ پانی جو اس کے جسم سے ملاقی ہوا تھا نکال دیا گیا لیکن وہ پانی کنویں میں باقی رہا جو براہِ راست تو چوہے سے ملاقی نہیں ہوا تھا مگر اس پانی سے ضرور ملاقی تھا جو متنجس بالعرض اور طہور بالذات ہے۔

اب ماء متنجس بالعرض کی صفتِ نجاست فی نفسہٖ تو قائم ہے لیکن یہ دوسرے کو متعدی نہیں ہو سکتی کیونکہ قیام العرض بالمحلین محال ہے چونکہ پانی مائعات میں سے ہے اور مرطوب بھی لہٰذا جامد گھی کی طرح لکیر کھینچ کر اسے ایک دوسرے سے الگ کر دینا آسان نہیں اس لئے اس کی بہترین صورت یہی ہے کہ اگر کنواں چشمہ دار ہے تو پانی کا ایک متعین مقدار باہر نکال دیا جائے۔ ہمارے فقہاء کرام کنویں سے پانی نکالنے کے حکم کو غیر قیاسی مسئلہ قرار دیتے ہیں لیکن جب "الماء طہور" کی مراد (طہور من حیث الذات) قرار دیں تو پھر مسئلہ قیاسی بھی ہوتا ہے اور قاعدہ کے مطابق بھی۔

تنجس ماء کی وجہ پانی درجۂ ذات میں نجس نہیں مگر اس کے باوجود بھی وقوعِ نجاست سے شرعاً متروک الاستعمال ہے وجہ یہ ہے کہ قرآن میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے ویحل لکم الطیبات ویحرم علیہم الخبائث امورِ خبیثہ کی شریعت نے تحریم کردی ہے اور فرمایا ولا تیمموا الخبیث (الآیۃ) کھانا پینا اور استعمال کرنا شرعاً ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اصلاً نجاست اور اس کے اجزاء کا استعمال حرام ہے جب پانی میں نجاست کے اجزاء کا اختلاط ہو جاتا ہے تو نجاست کے اجزاء کو نہ تو دیکھا جا سکتا ہے اور نہ دیکھ کر اسے علیحدہ کیا جا سکتا ہے اور اندیشہ ہے کہ پانی کے استعمال کے ساتھ نجاست کے اجزاء بھی استعمال ہو جائیں گے اس لئے شریعت نے بوجہ اندیشۂ استعمال نجاست کے مخلوط بالنجاست پانی کے استعمال کو ممنوع قرار دے دیا۔[1]

ایک لطیفہ کھلیانوں میں گندم کو بھوسہ سے الگ کرنے کے لئے بیل جلائے جاتے ہیں تو وہ اس پر پیشاب بھی کرتے ہیں اور نجاست آلود قدموں سے اسے روندتے بھی رہتے ہیں مگر اس کے باوجود یہ نہیں ہوتا کہ کسی نے گندم کی نجاست آلود حصہ نکال کر دھویا ہو ہمارے علاقہ میں پہلے رواج تھا کہ ڈھیر کی تقسیم سے قبل مولوی صاحب کو بلایا جاتا اور اس سے برکت کی دعا کرائی جاتی تھی اور پھر اس خرمن سے تین چار ٹوپے (ایک خاص پیمانہ ہے) مولوی صاحب کے لئے نکال دیئے جاتے۔ مالک اور کاشتکار کا یہ خیال ہوتا کہ بیلوں کے بول و براز سے گندم کا جو حصہ نجس ہو گیا ہے وہ نکال کر مولوی صاحب کو دے دیا۔ اور مولوی صاحب کا یہ خیال ہوتا کہ گندم کا جو حصہ پاک تھا اور بول و براز سے محفوظ رہا وہ تو مجھے مل گیا اور نجاست

---

[1] امام ابوبکر جصاص رازی فرماتے ہیں کہ آیت "یحل لھم الطیبات ویحرم علیہم الخبائث" میں ہر قسم کی نجاست کی حرمت بیان کی گئی ہے خواہ ماکول ہو یا مشروب تنہا ہو یا کسی دوسری چیز کے ساتھ مختلط ہو کیونکہ ہر نجاست خبائث میں سے ہے جبکہ تحریم مبہم اور عام ہے اس لئے ہر وہ چیز جس میں نجاست کے کسی حصہ کے وجود کا یقین ہو گا اس آیت کی رو سے محرم الاستعمال ہوگی، جانبِ حظر، جہتِ اباحت پر راجح ہوگا۔ کیونکہ محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے۔ (م)

آٹھواں حصہ مالک و کاشتکار کے لئے رہ گیا بہرحال خلاصہ یہ ہے کہ خلقی اور طبعی طور پر پانی طاہر ہے اور طہور بھی اس لئے جس قدر نجاست بھی پانی میں گر جائے پانی کی طبعی صفت طہارت و طہوریت اس میں باقی رہتی ہے مگر جب پانی کے ساتھ اجزائے نجاست کا اختلاط ہو جاتا ہے اور استعمالِ ماء استعمالِ اجزائے نجاست کو مستلزم ہوتی ہے تو اس وقت اجزائے نجاست کی مخالطت کی وجہ سے پانی متروک الاستعمال ہو جاتا ہے جس کی بنا پر اسے حرام قرار دیا جاتا ہے۔

امکان وقوع نجاست یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ وقوع نجاست کے اجمالی یا ظنی علم سے پانی نجس نہیں ہوتا مثلاً جنگل میں ایک کنواں ہے جس کا منہ کھلا رہتا ہے علم اجمالی یہ ہے کہ اس کنویں میں گندگی گری ہوگی مثلاً بارش کے پانی سے نجاست بہہ کر کنویں میں گر گئی ہوگی اور کنواں نجاست سے ملوث ہو گیا ہوگا، جیسے ہمارے بعض وہمی قسم کے طلباء جنگل میں جاتے ہیں اور وضو کے لئے صحراؤں کے کنوؤں سے گریز کرتے ہیں یا پینے کے لئے اور ساتھیوں کو روکتے ہیں کہ اس پانی سے وضو نہ کرو اس میں کسی نے نجاست ڈال دی ہوگی مگر جو طلبہ ہوشیار ہوتے ہیں وہ کہہ دیتے ہیں کہ جب یہ ممکن ہے کہ کسی نے نجاست ڈال دی ہوگی تو یہ عین ممکن ہے کہ کسی نے نکال بھی دی ہوگی۔

شیخ الہندؒ کے درس میں اس پر مجھے حضرت شیخ الہندؒ کے درس کے ایک طالب علم کی بات یاد آگئی، حضرت شیخ الہندؒ سبق پڑھا رہے تھے تو ایک پٹھان طالب علم نے اعتراض کر دیا کہ حضرت! یہاں شبہ ہے حضرت شیخ الہندؒ نے دریافت فرمایا کیا شبہ ہے؟ طالب علم نے عرض کی، حضرت! کوئی ایک شبہ تو ہے ہی، پھر حضرت شیخ الہندؒ نے دریافت فرمایا تو طالب علم نے پھر عرض کیا کہ حضرت! یہاں کوئی نہ کوئی شبہ تو ضرور ہوگا تو شیخ الہندؒ نے فی البدیہہ جواب دیا کہ اس کا کوئی جواب بھی ضرور ہوگا تو مسئلہ زیر بحث میں بھی علم اجمالی کی صورت میں جہاں یہ احتمال ہے کہ اس میں کوئی نہ کوئی چیز گری ہوگی تو وہاں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ گری ہوئی چیز کسی نے نکال بھی دی ہوگی بہرحال یہ علم اجمالی یا ظنی ہے جو ایک گونہ شک کے مترادف ہے والیقین لایزول بالشک زمانۂ ماضی میں وقوع نجاست کے امکان کے لئے زمانۂ ماضی میں اخراج نجاست کا علم اجمالی اور امکان کافی ہے فتلک بتلک تو اس مسئلہ کا زیادہ تر تعلق کنوؤں سے ہے۔

جنگل اور صحراؤں میں پانی کے بڑے گڑھوں اور تالابوں کے متعلق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا حکیمانہ فرمان "اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث" موجود ہے۔ مگر یاد رہے کہ یہاں بھی مقصد تحدید نہیں بلکہ تفہیم ہے۔ کہ جب تالابوں اور گڑھوں کا پانی اس معیار کو پہنچ جائے کہ وہ ماء جاری کے حکم میں آسکے تو ایسا پانی وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا۔ اس میں شارع علیہ السلام کے پیش نظر کئی حکمتیں تھیں مثلاً اگر حیوانات اور درندوں سے بارش کے پانی کو محفوظ کرنے کی کوشش کی جائے اور اس کو برتنوں میں مہینوں تک محفوظ رکھا جائے تو یہ ناممکن ہے اور تکلیف مالایطاق بھی، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ پانی جب قلتین یا ثلث قلل یا اربعین ہو جائے تو وہ پاک رہتا ہے۔ تاکہ امت اس کو استعمال کرتی رہے اور مشقت میں نہ پڑے۔

باب کراھیۃ البول فی الماء الراکد حدثنا محمود بن غیلان نا عبد الرزاق عن معمر عن ھمام بن منبہ عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یبولن

باب کراھیۃ البول فی الماء الراکد ماقبل کے دونوں ابواب کی روایات حسب ترتیب امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی مؤید ہیں اس باب سے مصنفؒ مسلک احناف کی تائید کرنا چاہتے ہیں حدیث باب احناف کی مستدل ہے لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ ماء دائم سے مراد ایسا پانی ہے جو کم نہ ہوتا ہو اور عادۃً منقطع نہ ہوتا ہو۔

ماء دائم کی دو صورتیں جس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ (۱) پانی پیچھے سے چشمہ دار ہو اوپر سے جتنا پانی نکالا جائے نیچے سے مزید پانی آکر اس کی جگہ لے۔ (۲) یا ایک بڑا تالاب ہو جس میں ایک طرف سے پانی داخل ہوتا ہو اور دوسری جانب سے خارج ہوتا ہو۔

مصنفؒ نے "کراھیۃ البول فی الماء الراکد" کے ترجمۃ الباب کا انعقاد کر کے یہاں الدائم کی مراد متعین کردی کہ یہاں الدائم بمعنی الراکد کے ہے مصنفؒ نے ترجمۃ الباب میں امام بخاریؒ کی اتباع کی ہے جنہوں نے "البول فی الماء الدائم[1]" کا ترجمۃ الباب رکھا ہے پھر اس کے تحت وہی روایت نقل فرمائی ہے جس میں "لا یجری" کی تصریح موجود ہے ماء راکد جاری کی ضد ہے دائم اور راکد دونوں ایک دوسرے کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں[2] مگر دائم عام ہے جو ماء جاری اور راکد دونوں کو شامل ہے۔

ماء جاری کی دو قسمیں اور ماء جاری کی دو قسمیں ہیں (۱) جاری حقیقۃً جو تبنۃً یا تبننیں کو بہالے جائے اور اگر اس سے چلو بھر کر پانی لیا جائے تو پیچھے جگہ فوراً پانی سے بھر جائے اور دوسرا چلو بھرنے سے پہلے ہی نجاست بہا کر لے جائے جیسا کہ حوض کے عمق کے بارہ میں بعض فقہاء نے لا ینحسر بالاغتراف سے بھی تعبیر کی ہے۔ (۲) جاری حکماً: ایسا کثیر پانی جس کے ایک جانب میں وقوع نجاست سے دوسرا جانب متاثر نہ ہوسکے۔ ماء جاری وقوع نجاست سے تب نجس ہوتا ہے جب اس کے اوصاف ثلثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر ہوجائے یہاں بحث ماء جاری سے نہیں بلکہ ماء راکد سے ہے جو بارش کے بعد صحراؤں کے گڑھوں جوہڑوں یا بڑے بڑے تالابوں میں جمع ہوجاتا ہے جس کے بہہ نکلنے کی کوئی صورت نہیں ہوتی بلکہ دھوپ اور زمین میں جذب ہونے سے خشک ہوجاتا ہے۔

ممانعت عن البول اور واقعہ بھی یہ ہے کہ حدیث باب اور بخاری کی حدیث میں ممانعت کا معیار عدم جریان کی صورت میں پانی کا استعمال مخلوط اجزائے نجاست کے استعمال کو مستلزم ہے جو شرعاً حرام ہے۔ اگر پانی جاری ہے تو نجاست کے اجزاء باقی نہیں رہ سکتے بلکہ ماء جاری کے ساتھ بہہ جاتے ہیں۔ حدیث باب میں تو لا یبولن کے الفاظ منقول ہیں جب کہ نون تاکید ثقیلہ نہی کو اور بھی مؤکد کردیتی ہے بعض دوسری روایتوں میں "لا یغتسلن احدکم فی الماء الدائم" کے الفاظ منقول ہیں اسی طرح اس روایت میں ثم یتوضأ اور ایک دوسری روایت میں ثم یغتسل فیہ کے الفاظ منقول ہیں۔

حدیث الباب سے شوافعؒ اور موالکؒ کی رد حدیث باب سے شوافع اور مالکیہ حضرات کا بھی رد ہوجاتا ہے

---

[1] بخاری ج ۱ ص ۳۸۔ [2] بعض طرق میں اس حدیث کے الفاظ "الماء الدائم" کے بجائے الماء الراکد بھی آئے ہیں ص ۵۳ بخاری۔ باب البول فی الماء الدائم ۱۲

اَحَدُكُم فِی الماءِ الدائمِ ثم يتوضأُ منه قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح وفی الباب عن جابر

امام مالکؒ وقوعِ نجاست سے پانی کے نجس ہوجانے کا حکم تب لگاتے ہیں جب اس کے احد الاوصاف الثلاثہ متغیر ہوجائیں۔ جبکہ حدیثِ باب میں احد الاوصاف کے تغیر کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ مطلقاً ماء راکد میں بول یا غسل کرنے سے نہی آئی ہے[1]۔ اگر مطلقاً وقوعِ نجاست سے پانی نجس نہ ہوتا تو شارع علیہ السلام بھی بول فی الماء سے نہی نہ فرماتے۔ اور یہ امر تو ظاہر ہے کہ انسان جب پانی میں داخل ہوکر غسل کرے تو اس پانی کی مقدار بھی قلتین سے تو زائد ہونی چاہیئے۔ جیساکہ امام طحاوی نے "ثم يغتسل فيه" کی ظرفیت سے استدلال کیا ہے۔ کہ جس پانی میں غسل کیا جارہا ہے وہ اس قدر تو ضرور ہوگا جس میں نہانے والا کم از کم اپنی شرمگاہ اور عانہ کو چھپاسکے اس کے علاوہ پانی میں یہ خاصیت بھی ہے کہ بسا اوقات جسم پر بہا دینے سے بول کا تقاضا ہونے لگتا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قلتین یا اس سے زائد مقدار کے پانی میں کسی ایک شخص کے بول کردینے سے فوری طور نہ تو اس پانی کا لون بدلتا ہے اور نہ ہی اس کے ذائقہ اور بو میں کوئی تغیر واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی شارع علیہ السلام نے جو "نہی" فرمادی اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ نجاستِ ماء نہ تو تغیرِ اوصاف میں منحصر ہے اور نہ ہی قلتین کی تحدید میں۔ اور اگر تحدید صحیح ہوتی تو حدیثِ باب میں بھی قلتین کا استثناء مذکور ہوتا اور الفاظ حدیث یوں ہوتے "لا يبولن احدكم فی الماء الدائم غير القلتين"۔

ایک توجیہ کا جواب امام مالک اس حدیث کی توجیہ میں فرماتے ہیں کہ یہاں نہی سداً للذریعہ کے طور پر آئی ہے اگر بول فی الماء الراکد سے نہی نہ ہوتی تو پانی میں غسل کے لئے داخل ہونے والا ہر شخص (جبکہ بول کا تقاضا بھی ہوجاتا ہے) پانی میں بول کرتا اسی طرح لوگوں کے بول کرتے رہنے سے بالآخر پانی کے اوصافِ ثلاثہ یا کسی ایک وصف میں تغیر آجاتا اور نتیجۃً پانی نجس ہوجاتا۔ اس توجیہ کا جواب یہ ہے کہ نہی اصلاً تحریم کے لئے ہوتی ہے پھر نونِ تاکید سے اس میں مزید پختگی آگئی ہے علاوہ ازیں الفاظِ حدیث کے پیشِ نظر یہ حکم اغتسال من الجنابت اور ازالۃ الحدث والخبث سب کو عام اور شامل ہے اور اگر الفاظ حدیث پر غور کیا جائے تب بھی حدیثِ باب سے موالک کی اسی توجیہ اور تاویل کی تردید ہوجاتی ہے یہاں مصنفؒ نے جو روایت نقل کی ہے۔ اس میں "ثم يتوضأ" کے الفاظ منقول ہیں جبکہ بعض روایات میں "ثم يشرب" کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ اور ظاہر ہے شرب ماء یا وضو کی حاجت انسان کو جلد جلد پیش آتی ہے اس میں دن لگتے اور مہینے تو نہیں لگتے۔ لفظ ثم استبعاد[2] کے لئے ہے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص بھی ٹھہرے اور رکے ہوئے پانی میں بول

---

[1] حدیث باب کے علاوہ اذا استيقظ احدكم من منامه (الحديث)، اور طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب (الحديث) سے استدلال کرتے ہوئے صاحب اعلاء السنن لکھتے ہیں" فالحاصل انه حيث غلب على الظن وجود نجاسة فی الماء لا يجوز استعماله اصلاً بهذه الدلائل، ولا فرق بين ان يكون قلتين او اكثر او اقل تغير اولا وهذا مذهب ابی حنيفة والتقدير بشئ دون شئ لا يوقف من نص ولم يوجد۔ اعلاء السنن ج ۱ صـ ۲۶۲۔ [2] شرح ابی طیب میں لکھا ہے کہ "ثم استبعاد فيه والجملة بمنزلة علة النهی ای لا يبولن احدكم فيه يتوضأ منه بعد۔ (شرح ابی طیب فی شروح اربعة صـ ۹۴۔ ۱۲

باب ماء البحر انه طهور حدثنا قتيبة عن مالك ح وحدثنا الانصاری قال حدثنا معن قال حدثنا مالک عن صفوان بن سلیم عن سعید بن سلمة من

نہ کرے بالخصوص جب وہ پانی پینے کے لئے استعمال کیا جاتا ہو اور غسل کے لئے بھی ثم للاستبعاد کی نظیر قرآن میں بھی موجود ہے ثم الذین کفروا بربھم یعدلون (الآیۃ) موالک حضرات کی توجیہ کے پیش نظر اصل نہی (تحریم) سے بغیر کسی ضرورت کے عدول لازم آتا ہے جو صحیح نہیں اس کے ساتھ ظاہر حدیث بھی متروک ہوجاتا ہے جب کہ ایسے قوی دلائل یا صحیح قرائن موجود نہیں ہیں کہ ظاہر حدیث کے ترک کی گنجائش نکل سکے۔

تنبیہ لا یبولن میں جب بول کی نفی آگئی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماء راکد میں براز کی اجازت ہو۔ دراصل براز کا عدم ذکر بوجہ اس کے عادۃً متروک ہونے کے ہے۔

حرمت بول کی علت دراصل ماء راکد میں بول کی حرمت کی وجہ تنجیس الطاہر ہے اور جن روایات میں غسل کی ممنوعیت مذکور ہے وہاں بھی وجہ یہی ہے کیونکہ جنابت سے مسنون طریقہ سے غسل کرتے وقت اولاً جسم سے نجاست دور کی جاتی ہے استنجا کیا جاتا ہے پھر سارے بدن پر پانی بہایا جاتا ہے جس کی وجہ سے پانی میں نجاست کا اختلاط لازمی ہے اور نتیجۃً اختلاط نجاست سے پانی بھی نجس ہوجاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حدیث باب جہاں حنفیہ حضرات کے مسلک کی مؤید ہے وہاں موالک اور شوافع حضرات کی مخالفت بھی ہے۔

باب۵۲ ماء البحر انه طهور

ماء البحر کا حکم ماء البحر طہور ہے اور اس سے ہر قسم کی نجاست کا ازالہ ہوسکتا ہے اور مصنف کا یہی ثابت کرنا مقصود ہے انا نرکب البحر[1] یہ قول صحابی کا ہے رکوب بحر کنایہ ہے سمندری سفر کرنے سے یا عبارت میں حذف ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے " انا نرکب السفن فی البحر " بعض روایات میں " لا صطیاد سمک[2] " کی قید بھی مذکور ہے یعنی ہم مچھلیوں کے شکار کے لئے سمندر کا سفر کرتے ہیں، یہ تو ظاہر ہے کہ جو دیہات سمندر کے کنارے آباد ہوتے ہیں ان کی معیشت کا زیادہ تر دارومدار سمندری غذاؤں پر ہوتا ہے وہ سمندر میں دور دور تک سفر کرکے ماہی گیری کرتے ہیں خود بھی کھاتے ہیں اور اسے بیچ کر اپنے لئے ضروریات زندگی بھی مہیا کرتے ہیں۔ اصطیاد سمک کی قید سے قطع نظر جس طرح آج ہزاروں انسان سمندر کا سفر کرتے ہیں اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی سمندر کا سفر کیا جاتا تھا مگر دونوں میں فرق ہے آج کے سمندری سفر کے لئے بڑے بڑے جہاز لانچیں اور بڑی بڑی کشتیاں ہوتی ہیں اور ہر قسم کی سفری سہولتیں میسر ہیں نیز سفر میں زاد راہ کی کمی بھی محسوس نہیں ہوتی جب کہ پہلے زمانہ میں عموماً معمولی سی کشتیاں ہوا کرتی تھیں جن کے لئے زیادہ بوجھ برداشت کرنا مشکل ہوتا تھا یہی وجہ تھی کہ سائل نے عرض کیا " نحمل معنا القلیل من الماء " اب یہ قلیل پانی سفر میں مشکل سے ان کے پینے کی ضرورت کو پورا کرسکتا تھا اور اگر وضو بھی اسی پانی سے کرتے

---

[1] فاقرهم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم ینکره فذلك دلیل علی جواز ركوبه فی طلب الدنیا بدون اد تجابه۔ (عارضة الاحوذی ج ۱ ص ۸۸) [2] وزاد الحاكم نرید الصید۔ (تحفه ج ۱ ص ۲۷) حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت میں آیا ہے کہ انا اصحاب هذا البحر نعالج الصید علی رمث مسند دارمی ص ۹۵ اور نصب الرایہ ج ۱ ص ۹۹ کی ایک روایت میں " کنت اصید فی البحر الاخضر علی ارماث " کے الفاظ آئے ہیں۔ م

توظاہر ہے کہ پانی ختم ہوجاتا اور وہ پیاسے رہ جاتے اس لئے سائل نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا" افنتوضأ من البحر؟ یعنی کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کرسکتے ہیں کیونکہ ماء البحر سے وضو کرنے میں تردد ہوگا۔

سوال کا منشاء سائل کا ماء البحر کے بارہ میں سوال کرنے کی کئی وجوہات ہوسکتی ہیں ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بارش کے پانی کو طہور قرار دیا ہے" وانزلنا من السماء ماءً طہوراً" الآیۃ یہ بارش ہی کا پانی ہے جو کنوؤں اور چشموں کی صورت میں ہمیں میسر ہے جس کی طہوریت میں شک نہیں۔ مگر یاد رہے کہ سمندر کے پانی کو بارش کے پانی پر قیاس نہیں کیا جاسکتا جس کے متعدد وجوہات ہیں اور جو صحابہ کرام کے سوال کا اصل منشا رہیں۔

(۱) بارش کے پانی کا ذائقہ عمدہ اور لذیذ ہوتا ہے۔ جب کہ سمندر کا پانی کڑوا ہوتا ہے۔ (۲) بارش کا پانی رنگ کے اعتبار سے صاف اور شفاف ہوتا ہے جب کہ سمندر کا پانی نیلگوں ہے (۳) بارش کے پانی سے بدبو نہیں آتی جب کہ سمندر کا پانی متعفن ہوتا ہے (۴) بارش کے پانی سے جسم اور کپڑے آسانی سے صاف ہوسکتے ہیں لیکن سمندر کا کھارا پانی جسم پر ڈالنے سے جلن اور اس کے پینے سے بیماریاں لاحق ہوتی ہیں جیسا کہ اس باب کے آخر میں حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں "ہو نار" ایک مرتبہ جدہ میں ہم نے سمندر کے پانی سے کپڑے دھوئے تو کپڑے صاف نہ ہوئے بلکہ ہاتھوں کی رنگت بھی سیاہ پڑگئی۔ (۵) سمندر کے پانی میں اجزائے ناریہ کا اختلاط ہے (جس کی مفصل بحث آگے آرہی ہے) بخلاف بارش کے پانی کے کہ وہ صاف ہے الغرض بارش اور سمندر کا پانی اپنی خاصیت رنگ، بو، ذائقہ میں ایک دوسرے سے مختلف ہے اور بظاہر دونوں میں کوئی مناسبت نہیں۔ (۶) ایک اور بڑی وجہ صحابہ کے سوال کی یہ بھی ہوسکتی ہے کہ سمندر کا پانی نجاست کا مرکز ہوا کرتا ہے ساحلی علاقہ کی ساری نجاستیں سمندروں میں گرتی ہیں تمام آبی جانور سمندر میں بول و براز کرتے اور وہیں مرتے ہیں الغرض صحابہ کرامؓ کے لئے اس نوعیت کے شبہ کے کئی اسباب موجود تھے اس لئے وہ سوال کرنے میں حق بجانب تھے چنانچہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کی تشفی کے طور پر فرمایا کہ شبہات میں نہ پڑیں "ھو الطھور[1] ماءہ والحل میتتہ" سمندر کا پانی طہور ہے وجہ ظاہر ہے کہ سمندر کا پانی ماء کثیر ہے جو وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا۔

جواب میں اجمال کی جگہ تفصیل یہاں بظاہر اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ کے جواب میں نعم فرما دیتے تو اس میں ایجاز بھی ہوتا اور اطناب سے اجتناب بھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اطناب اختیار فرمانے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر دو فائدے ملحوظ تھے اول یہ کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صرف نعم پر اکتفا فرماتے تو یہ سمجھا جاتا کہ سمندر کے پانی پر وضو بوقت ضرورت[2] جائز ہے جیسا کہ قاعدہ ہے "الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ" مگر آپؐ کے تفصیلی جواب "ہو الطہور ماءہ" سے یہ معلوم ہوا کہ ضرورۃ ہو یا نہ ہو بہر صورت سمندر کا پانی طہور ہے۔ اور اس سے وضو کرنا صحیح ہے لہٰذا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے تفصیلی جواب سے مذکورہ توہم کا ازالہ ہوگیا۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ نعم کی صورت میں سائل کو یہ توہم ہوسکتا تھا کہ ماء البحر سے صرف وضو کرنا جائز ہے غسل جائز نہیں وجہ یہ ہے کہ غسل کے لئے قرآن میں وان کنتم جنبًا

۱؎ قال ابن الاثیر الطہور بالضم التطہر وبالفتح الماء الذی یتطہر بہ کالوضوء والوضوء ..... والماء الطہور فی الفقہ ھو الذی یرفع الحدث ویزیل النجس لان فعولا من ابنیۃ المبالغۃ فکانہ تناھی فی الطہارۃ .... ومنہ حدیث البحر ھو الطہور ماءہ والحل میتتہ ای المطہر (النہایہ فی غریب الحدیث ج۳ ص۴۲)

۲؎ فانہ لو قال ذلک (نعم) لما جاز الوضوء بہ الا للضرورۃ (عارضۃ ج۱ ص۸۹)

ال ابن الأزرق ان المغيرة بن ابی بردة وهو من بنی عبد الدار اخبره انه سمع اباهریرة یقول سأل رجل رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال یارسول الله انا نرکب

فاطهروا الآیۃ) مبالغہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ادنیٰ کے جواز سے اعلیٰ کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔ نیز یہ توہم بھی محتمل تھا کہ نعم تو فقط وضو کے جواز پر مشعر ہے لہٰذا دیگر نجاسات مثلاً نجس کپڑے یا نجس مکان کی تطہیر ماء البحر سے صحیح نہ ہوگی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس تفصیلی جواب سے سب توہمات کا ازالہ ہوگیا۔ والحل میتتہ یہاں بھی یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے سوال کا جواب تو ھوالطھور ماءہ سے ہوگیا تھا اس کے بعد حدیث کے اس جملہ کی ضرورت ہی کیا تھی۔ اور اگر اس کا اضافہ ضروری تھا تو پھر حدیث کے اس حصہ کی ماقبل سے کیا مناسبت ہے۔

زیادۃ جواب کا فائدہ اس کے دو جواب ہوسکتے ہیں ایک یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "زیادۃ الافادۃ علی ما سئل" کے پیش نظر اس جملہ کا اضافہ فرمایا دراصل بات بھی یہی ہے کہ تعلیم و تعلم اور افادہ میں اسراف نہیں ہے بلکہ موجب اجر و باعث اشاعت دین ہے[۱]۔ باقی رہی حدیث کے اس حصہ کی ماقبل سے مناسبت تو حدیث کا یہ حصہ سائل کے سوال سے دو وجوہ سے مناسبت رکھتا ہے۔ (۱) سائل نے پیاس کے اندیشے کا اظہار کردیا تھا۔ ونحمل معنا القلیل من الماء "مگر بعض اوقات سمندری سفر طویل ہوتا ہے اور پانی کی طرح کھانے کی بھی ضرورت پیش آتی ہے اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہی مناسب سمجھا کہ ان کو اور ان کے واسطے سے ساری امت کو مچھلی کی حلت کی خبر بھی دے دی جائے" تاکہ سمندر کے سفر میں اگر کھانے کی ضرورت پیش آئے تو وہ استعمال کی جاسکے[۲] اور مسافر کسی قسم کے تذبذب میں واقع نہ ہوں۔

(۲) میتۃ البحر کا حکم بیان فرمانے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ سمندر میں حیوانات کثیر تعداد میں موجود ہوتے ہیں بلکہ تحقیق یہ ہے کہ بہ نسبت خشکی کے سمندر میں حیوانات کے انواع زیادہ ہوتے ہیں تو یہ بھی لازمی بات ہے کہ حیوانات کی ہر نوع کے تحت افراد بھی کثیر ہوں گے لہٰذا اموات کی تعداد بھی زیادہ ہوگی تو نجاست کے توہم کا منشا بھی یہی تھا کہ روزانہ اربوں کی تعداد میں مرنے والے جانور سمندر کو نجس کردیتے ہوں گے لہٰذا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شفیق اور مہربان استاد کی طرح وہم کے اصل منشا کی نشاندہی بھی کردی اور فرمایا "والحل میتتہ" یعنی سمندر کا میتہ بھی حلال اور طاہر ہے تو لازمی طور پر صحابہ یہ سمجھ گئے ہوں گے کہ جب سمندر کا میتہ حلال ہے تو اس کا پانی تو بطریق اولیٰ حلال اور طہور ہوگا۔

میتۃ البحر اور بیان مذاہب و منشأ اختلاف شوافع حضرات حلت کا معنی "مایحل تناولہ (یعنی ضد الحرمت)" سے کرتے ہیں اور اسی سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سمندر کا ہر میتہ حلال اور اس کا کھانا جائز ہے۔ مگر یہ

---

[۱] جیسا کہ مشہور ہے کہ "لاخیر فی الاسراف ولا اسراف فی الخیر" [۲] علامہ رافعی فرماتے ہیں کہ سائل کو ماء البحر کا حکم معلوم نہیں تھا جو کہ معروف چیز ہے تو میتہ کا حکم تو بطریق اولیٰ معلوم نہ ہوگا اس لئے جواب میں اضافہ کردیا تاکہ بوقت ضرورت کام آسکے[۳] قال ابن العربی وذلک من محاسن الفتوی بان یجاء السائل باکثر ما سأل عنہ تتمیماً للفائدۃ وافادۃ لعلم آخر غیر المسؤل عنہ۔ (عارضہ ج ۱ ص ۸۹)

[۴] قال ابن العربی "الحل میتتہ" بیان ان البحر کلہ برکۃ ورحمۃ وماءہ طہور ومیتتہ حلال وطہرہ مجاز وقعرہ جواہر (عارضہ ج ۱ ص ۸۹)

البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضأنا به عطشنا افنتوضأ من البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماءه الحل ميتته وفی الباب عن جابر

معنی لینا اس لئے درست نہیں کہ کسی چیز کے حلال ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ منجس بھی نہ ہو کا نے بکری اور بھینس وغیرہ حلال جانور ہیں مگر کنوؤں میں گرتے اور مرتے سے پانی کو نجس کر دیتے ہیں تو اس معنی کی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا جو مقصد ہے وہ پورا نہیں ہوگا اور نہ ہی اس جملہ کا ماقبل سے کچھ ربط باقی رہ جاتا ہے کیونکہ آپ کا اصل مقصد شبہ کا ازالہ ہے جب کہ اسی جملہ سے تو اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ آبی میتہ حلال ہے مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ پانی میں مر جانے سے پانی بھی نجس نہیں ہوتا۔ لہذا اصحابہ کرام یہ کہہ سکتے تھے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ آبی حیوانات کی عدم حرمت پانی کے عدم نجاست کے لئے دلیل نہیں بن سکتی اور نہ ہی اس سے صحابہ کرام کے شبہ کا ازالہ ہو سکتا تھا جو ارشاد نبوی کا مقصود ہے جب کہ حنفیہ حضرات، حدیث باب میں حلال بمعنی طاہر مراد لیتے ہیں جب کہ احادیث میں کئی مقامات پر حلال طاہر کے معنی پر مستعمل ہوا بھی ہے مثلاً بخاری کی ایک روایت "حتی بلغنا سد الروحاء"[1] میں حلت کا معنی طہرت[2] ہے اصل واقعہ یہ تھا کہ غزوۂ خیبر سے قبل حضرت صفیہ بنت حیی ابن احطب ایک یہودی کے نکاح میں تھیں غزوۂ خیبر سے واپسی پر مسلمان جن لوگوں کو گرفتار کر کے اپنے ساتھ لا رہے تھے ان میں ایک حضرت صفیہؓ بھی تھیں جنگ سے قبل ان کی نئی نئی شادی ہو چکی تھی جب غزوہ میں ان کا خاوند مارا گیا اور صحابہؓ خیبر کو فتح کر کے واپس ہونے لگے تو حضرت دحیہ کلبیؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر ایک لونڈی کے لئے درخواست پیش کر دی۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اذهب فخذ جارية" تو حضرت دحیہ کلبی نے قیدیوں میں جا کر حضرت صفیہ کو اپنے لئے منتخب کر لیا ادھر ایک دوسرے صحابیؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ آپ نے تو بنو قریظہ اور بنو نضیر کی سیدہ صفیہ بنت حی، دحیہ کے حوالے کر دی حالانکہ وہ تو آپ کے نکاح میں زیادہ مناسب تھی اور یہی مصلحت بھی سمجھی گئی کہ حضرت صفیہ خود حضور اقدس کے عقد نکاح میں ہو تو جب اسلامی لشکر صہباء کے مقام پر پہنچا اور حضرت صفیہ کا استبراء رحم ہوا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے آزاد کر کے اپنے نکاح میں[3] لے لیا۔ علامہ نووی اور علامہ ابن حجرؒ نے بھی اس واقعہ میں حلت کا ترجمہ طہرت[4] سے کیا ہے[5] اور مسئلہ بھی یہی ہے کہ اگر ایک لونڈی دار الحرب سے دار الاسلام کو ایسے حال میں منتقل کر دی گئی کہ اس کا خاوند دار الحرب میں رہ گیا تو اگر اس کا زوج کافر ہے تو اس کا نکاح خود بخود ٹوٹ جاتا ہے[6] مگر اس کے کسی دوسرے شخص

---

[1] بخاری ج ۱ ص ۲۹۵ [2] اس کے علاوہ امام بخاری نے مناقب الانصار میں حضرت سعد کا مقولہ نقل کیا ہے" اذا حلت تزوجتها جس میں طہرت کے علاوہ کوئی دوسرا معنی متصور رہی نہیں ہوسکتا؟ (بخاری ج ۱ ص ۵۳۳) [3] بخاری ج ۱ ص ۵۴۴ [4] والفرض منه ههنا قوله حتی بلغنا سد الروحاء حلت ای طهرت من حیضها (فتح الباری ج ۲ ص ۳۵۱)

[5] اس کے علاوہ حدیث سلمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "قال له النبي صلى الله عليه وسلم يا سلمان كل طعام و شراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فمات فيه فهو حلال اكله وشربه و وضوءه (نصب الرایہ ج ۱ ص ۱۱۵)

[6] ومنها ای من شرائط جواز النكاح) ان لا تكون منكوحة الغير... الا المسبية التي هي ذات زوج سبيت وحدها... لان الفرقة تثبت بتباين الدارين عندنا (بدائع صنائع ج ۲ ص ۲۶۸)

والفراسی قال ابوعیسٰی ھذا حدیث حسن صحیح وھو قول اکثر الفقہاء من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منھم ابوبکر وعمر وابن عباس لم یروا بأسا بماء البحر وقد

سے نکاح کرنے یا مالک کے وطی کرنے سے قبل اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ استبراء رحم کرے۔ جو کہ صرف ایک حیض آجانے سے بھی متحقق ہو جاتا ہے تو یہاں بھی مراد یہی ہے کہ صہباء کے مقام پر ام المؤمنین حضرت صفیہ کا استبراء رحم ہوا جس کی وجہ سے محدثین حضرات نے حلت کا معنیٰ طہرت بنایا ہے اسی لئے احناف کہتے ہیں کہ "والحل میتتہ" سے مراد یہ نہیں کہ سمندر کے میتہ کا کھانا جائز ہے بلکہ صحیح مراد یہ ہے کہ سمندر کا میتہ طاہر ہے منجس نہیں۔ گویا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کے شبہ کے ازالہ کے لئے سمندر کے پانی کے طہور ہونے کی خوب وضاحت فرمائی کہ سمندر کا پانی طاہر ہے اور طہور بھی، اور سمندر میں وقوع میتہ سے اس کے نجس ہونے کا شبہ نہ کیا جائے کیونکہ سمندر کا میتہ بھی طاہر ہے اور جب دو طاہر چیزیں مخلوط ہو جائیں۔ تو اس سے کب نجاست لازم آتی ہے؟۔

طہارت مستلزم حلت اکل نہیں | حنفیہ حضرات کی اس توجیہ (کہ حدیث باب میں "الحل" بمعنیٰ الطاہر ہے) پر شوافع حضرات اعتراض کرتے ہیں کہ جب سمندر کا میتہ طاہر ہے تو پھر اس کا کھانا بھی جائز ہونا چاہیئے۔ تو جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے طاہر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا کھانا بھی جائز ہو۔ مثلاً مٹی طاہر ہے لکڑی اور پتھر پاک ہیں مگر ان کو نہ تو کھایا جا سکتا ہے اور نہ کھانے کا جواز ہے۔

حکم دواب البحر | سمندری حیوانات کے بارے میں ائمہ کرام سے مختلف اقوال منقول ہیں کہ کون کونسے جانور حلال ہیں اور کون کونسے حرام، امام اعظم ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ تمام دریائی جانور حرام ہیں صرف سمک حلال ہے اور اگر سمک طافی (جو کسی مرض کی وجہ سے از خود سمندر میں مرجائے اور پانی پر الٹا ہو کر تیرتا پھرے) ہو تب بھی اس کا استعمال حرام ہے کیونکہ ابوداؤد کی روایت میں صراحۃً ایسی مچھلی کے کھانے کی ممانعت آئی ہے[1] جس میں کئی حکمتیں اور مصلحتیں ہو سکتی ہیں مثلاً مرض کی وجہ سے مرجانے والے کسی حیوان کا گوشت کھانے سے مرض کے لاحق ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے مجھے یاد ہے بچپن میں ہمارے ایک دوست نے سمک طافی کو بھون کر کھالیا تھا تو وہ انتہائی کڑوا اور مضر ثابت ہوا اور اس سے ان کی صحت بری طرح متاثر ہوئی۔

امام شافعی کے اقوال | آبی جانوروں کی حلت و حرمت کے بارے میں امام شافعیؒ کے تین اقوال منقول ہیں۔[2]

---

[1] عن جابر بن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما القی البحر او جزر عنہ فکلوہ وما مات فیہ وطفا فلا تاکلوہ (ابوداؤد ج۲ ص۱۷۰ وابن ماجہ ص۲۳۴) وقال الحافظ الصحیح انہ موقوف قلنا الموقوف فی مثل ھذا فی حکم المرفوع لکونہ غیر مدرک بالقیاس باقی رہا سمک طافی کی حلت پر شوافع حضرات کا حضرت ابوبکر کے اس اثر سے استدلال کہ "الطافی حلال" ذکرہ البخاری معلقاً (بخاری ج۲ ص۸۲۵) تو وہ اسلئے کمزور ہے کہ حضرت جابرؓ کی صحیح مرفوع حدیث موجود ہے جو کہ اوپر ذکر کر دی گئی ہے جس سے احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ (م)

[2] قال النوویؒ وفیہ اباحۃ میتات البحر کلھا سواء فی ذلک ما مات بنفسہ او باصطیاد وقد اجمع المسلمون علی اباحۃ السمک قال اصحابنا ویحرم الضفدع للحدیث فی النھی عن قتلھا قالوا وفیما سوی ذلک ثلثۃ اوجہ یحل جمیعہ لھذا الحدیث والثانی لا یحل والثالث یحل ما لہ نظیر ماکول فی البر دون ما لا یوکل نظیرہ فعلی ھذا توکل خیل البحر وغنمہ وظباؤہ دون کلبہ وخنزیرہ وحمارہ (شرح مسلم للنووی ج۲ ص۱۴۸)

کرہ بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء بماء البحر منہم ابن عمر وعبد اللہ بن عمرو وقال عبد اللہ بن عمرو ھو نار

(۱) پہلا قول احناف کے مطابق ہے (۲) دوسرا یہ کہ "کل ما فی البر حلال فھو فی البحر حلال وکل ما فی البر حرام فھو فی البحر حرام وما لا یوجد الا فی البحر فھو حلال" یعنی ہر وہ چیز جو خشکی میں پائی جاتی ہے اور حلال ہے وہ سمندر میں بھی حلال ہے جیسا کہ گائے بر میں پائی جاتی ہے اور حلال ہے اس لئے بحری گائے بھی حلال ہے اور خشکی میں جو چیز حرام ہے وہ سمندر میں بھی حرام ہے تو بحری کتا حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بری کتا حرام ہے باقی رہے وہ جانور جو صرف سمندر میں پائے جاتے ہیں اور خشکی میں ان کا وجود نہیں تو وہ حلال ہیں۔ (۳) امام شافعیؒ کا تیسرا قول یہ ہے کہ "کل ما فی البحر فھو حلال الا الضفدع"[۱] امام شافعیؒ کے اس قول میں تعمیم کلی[۲] ہے جس کی بنا پر سمندری کتا، سمندری انسان، سمندری خنزیر اور سمندری کیڑے تک کھانا حلال ہو جاتے ہیں رہا ضفدع کا استثناء تو وہ ابوداؤد کی اُس[۳] روایت سے کرتے ہیں جس میں ضفدع کے قتل کی ممانعت مذکور ہے۔

امام احمد کا مسلک بھی شوافع حضرات کے قول ثالث کے قریب قریب ہے ہاں وہ ضفدع کے ساتھ تمساح (نہنگ) کا بھی استثناء کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مینڈک اور مگرمچھ کے علاوہ ہر بحری جانور حلال ہے۔ جب کہ مذاہب اربعہ میں سب سے وسیع ترین مذہب مالکیہ حضرات کا ہے جس میں بغیر کسی استثناء کے ہر سمندری جانور کے کھانے کی اجازت[۴] ہے۔

احناف کے دلائل | حنفیہ حضرات کی قوی دلیل "حرم علیکم المیتۃ والدم" ہے جس میں مطلقاً میتۃ کی حرمت منصوص ہے خواہ وہ میتۃ البحر ہو یا میتۃ البر ہو عموم الفاظ کا اعتبار کرتے ہوئے دونوں حرمت میں داخل مانے جائیں[۵] گے ہاں مگر اس حکم سے دو چیزیں مستثنیٰ ہیں ایک سمک اور دوسرا جراد، اور استثناء ارشاد نبویؐ میں صراحۃً

---

[۱] علامہ نووی نے امام شافعی کے اس کے اس قول کو ترجیح دی ہے اور اسے شوافع کا مفتی بہ قول قرار دیا ہے ۱۲ [۲] امام شافعیؒ کا ایک چوتھا قول بھی کتابوں میں منقول ہے کہ ضفدع، تمساح، سلحفاۃ، بحری کتا اور بحری خنزیر حرام ہیں باقی سب جانور حلال ہیں۔ صاحب جلالین نے سرطان کو بھی محللات سے مستثنیٰ قرار دیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک وہ جانور جو کبھی سمندر میں اور کبھی خشکی پر رہتے ہیں حرام ہیں اور سرطان اسی قسم کا ایک جانور ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے صاحب فتوحات الٰہیہ شیخ سلیمان نے ضفدع اور تمساح کی حرمت کی تصریح کی ہے کیونکہ یہ تینوں مما یعیش فی البحر والبر کے قبیل سے ہیں (فتوحات الٰہیہ ج ۱ ص۵۲۷) [۳] عن عبد الرحمان بن عثمان ان طبیبا سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ضفدع یجعلھا فی دواء فنھاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن قتلھا (ابوداؤد ج ۲ ص۳۵۸ مسند احمد ج ۳ ص۴۹۹) ۱۲ [۴] وقال بعض الفقہاء وابن ابی لیلیٰ انہ یحل اکل ماسوی السمک من الضفدع والسرطان وحیۃ الماء وکلبہ وخنزیرہ ونحو ذلک لکن بالزکوۃ وھو قول اللیث بن سعد الا فی انسان الماء وخنزیرہ فانہ لا یحل (بذل ج ۱ ص۵۴) [۵] نیز "ویحرم علیھم الخبائث" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اسلئے کہ ماسوائے سمک تمام دریائی جانور خبائث میں داخل ہیں حتیٰ کہ جب ضفدع کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا "انہ خبیثۃ من الخبائث" علامہ عینی فرماتے ہیں۔ کہ خبائث سے مراد ایسے جانور ہیں جن سے طبع انسانی کو گھن آتی ہے مچھلی کے علاوہ سمندر کے تمام جانور ایسے ہیں جن سے لطیف طبیعت گھن محسوس کرتی ہے لہٰذا سمک کے علاوہ تمام آبی حیوانات خبائث میں داخل ہیں۔ (م)

مذکور ہے ابن ماجہ[1] کی روایت ہے احلت لنا المیتتان والدمان فاما المیتتان فالحوت والجراد (الحدیث) اس حدیث سے واضح طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ "والحل میتتہ" میں میتہ سے مراد سمک ہے ورنہ "اما المیتتان فالجراد والحوت" کے الفاظ بے معنیٰ ہو جائیں گے جب کہ شوافع حضرات کا "الحل میتتہ" سے تمام آبی جانوروں کو حلال قرار دینا اس لئے درست نہیں کہ یہ حدیث نص قرآنی "حرمت علیکم المیتۃ والدم" جو متواتر اور قطعی ہے سے معارض ہے جب کہ خبر واحد سے متواتر اور قطعی نصوص کی تخصیص جائز نہیں کیونکہ اس نوعیت کی تخصیص ایک گونہ نسخ کو مستلزم ہے جب کہ قطعی الثبوت کو ظنی الثبوت سے منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔

ایک اشکال سے احناف کا جواب یہاں احناف پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ احناف بھی خبر واحد یعنی "احلت لنا المیتتان" کا سہارا لے کر ایک قطعی الثبوت نص قرآنی کی تخصیص کرتے ہیں سمک اور جراد کو نص قرآنی کے عام حکم سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ "احلت لنا المیتتان" مؤید بالاجماع ہے چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر آج تک صحابہ کرامؓ تابعینؒ تبع تابعین، آئمہ و اسلاف، سمک اور جراد کے کھانے کو حلال سمجھتے آئے ہیں اور کسی سے بھی ان کی حلت میں خلاف ثابت نہیں ہے[2]۔

لہٰذا سمک اور جراد کی حلت پر امت مسلمہ کا عملی اجماع موجود ہے اور حدیث بحسب المعنیٰ متواتر ہے جب کہ بعض صورتوں میں معنوی تواتر، لفظی تواتر سے اقویٰ ہوتا ہے جس کی نظیر نماز کے لئے اوقات خمسہ کا ثبوت ہے کہ قرآن میں نہ تو پانچ اوقات کی تصریح مذکور ہے اور نہ ہی نماز کی ادائیگی کا مخصوص طریقہ اس کے باوجود بھی امت مسلمہ نے پانچوں نمازوں کو فرض اور اس کے منکر کو کافر قرار دیا ہے کیونکہ نماز کی یہ خاص ہیئت تعداد اور اس کے اوقات، تواتر معنوی سے ثابت ہیں جس سے نہ تو قرآن کا نسخ آتا ہے اور نہ ہی تخصیص القرآن بخبر الواحد کا اشکال کیا جاسکتا ہے بلکہ یہاں تو متواتر کے مقابلہ میں متواتر آگیا جس سے سمک اور جراد کا استثناء ثابت ہو جاتا ہے جب کہ "الحل میتتہ" خبر واحد ہے جس کو دلیل بنا کر تمام بحری جانوروں کی حلت ثابت نہیں کی جاسکتی، دوسری بات یہ بھی ہے کہ "الحل میتتہ" میں الحل بمعنیٰ الطاہر کے بھی محتمل ہے جیسا کہ اس سے قبل عرض کر دیا گیا ہے تو ایک حدیث متعدد معانی کی محتمل ہو تو اس سے ایک ہی معنیٰ پر استدلال کر کے اس کو قطعی قرار دینا درست نہیں۔

اور اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حدیث باب کے اس حصہ "الحل میتتہ" میں الحل بمعنی الحلال کے ہے۔ (جیسا کہ شوافع حضرات کہتے ہیں) تب بھی اس حدیث سے تمام بحری حیوانات کی حلت کا استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ اس صورت میں بھی حدیث باب سے صرف سمک کی حلت ثابت ہو سکتی ہے وجہ یہ ہے کہ الف لام اور اضافت کا حکم ایک ہے جس طرح الف لام میں اصل عہد خارجی ہے[3]۔ اور اگر عہد خارجی نہ بنے تو پھر جنسی یا استغراقی معنیٰ پر حمل کیا

---

[1] عن عبد اللہ بن عمران رسول اللہ صلی اللہ قال احلت لنا میتتان ودمان فاما المیتتان فالحوت والجراد واما الدمان فالکبد والطحال (ابن ماجہ و ۲۳۳ و ۲۴۶) (م) [2] قال الحافظ ابن حجر فی الفتح لاخلاف بین العلماء فی حل السمک علی اختلاف انواعہ وانما اختلف فیما کان علی صورۃ حیوان کالآدمی والکلب والخنزیر والثعبان فعند الحنفیۃ وھو قول الشافعی یحرم ما عدا السمک وقال النووی وقد اجمع المسلمون علی اباحۃ السمک (شرح مسلم للنووی ج ۲ ص ۱۴۸) [3] قال الخطیب فی تلخیص المفتاح وباللام (ای تعریف المسند الیہ باللام للاشارۃ الی معہود (وذلک تقدم ذکرہ صریحا او کنایۃ) نحو ولیس الذکر کالانثی ای لیس الذی طلبت کالتی وھبت لھا او نفس الحقیقۃ کقولک الرجل خیر من المرأۃ وقد یاتی لواحد باعتبار عھدیتہ فی الذھن کقولک ادخل السوق حیث لاعھد فی الخارج وھذا فی المعنی کالنکرۃ وقد یفید الاستغراق نحو ان الانسان لفی خسر وھو ضربان حقیقی وعرفی (تلخیص المفتاح باب تعریف المسند الیہ)

جائے گا اسی طرح اضافۃ کا حکم بھی یہی ہے کہ اولاً اس کا محمل عہد خارجی ہوگا اور اگر عہد خارجی پر اس کی نشست صحیح نہ ہو تب جنسی یا استغراقی معنی مراد لیا جائے گا۔ تو حدیث باب میں بھی میتۃ مضاف ہے اور "ہ" کی ضمیر مفرد ہے جو بحر کو راجع ہے اور میتۃ بوجہ اضافت الی الضمیر کے معرّف ہے۔ لہٰذا اس کو اولاً عہد خارجی پر حمل کیا جائے گا۔ اور حیوانات البحر میں ایک خاص حیوان یعنی سمک اس معہود کا مصداق ہوگا۔ اس کی مزید تائید ایک قاعدہ سے بھی ہوتی ہے کہ اضافۃ المفرد الی المفرد استغراق کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ مفید عہدیۃ ہوتی ہے تو یہاں بھی اضافۃ المفرد الی المفرد ہے جو عہدیت کا تقاضا کرتی ہے۔ جس پر قرینہ وہ روایات ہیں جن میں اصطیاد السمک کی تصریح ہے[1] اور اصطیاد سمک کی تصریح کے بعد یہ حدیث شوافع کا نہیں بلکہ احناف کا مستدل بن جاتی ہے۔

صید البحر سے استدلال اور اس کا جواب

آبی حیوانات اور سمندری جانوروں میں ماسوائے سمک سب کو حلال کہنے والے " احل لکم صید البحر وطعامہ حل لکم " الآیۃ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اس آیت میں صید البحر کو حلال کہا گیا ہے۔ چونکہ صید کا اطلاق ہر مصطاد پر ہوتا ہے۔ لہٰذا تمام کے تمام بحری جانور حلت کے حکم میں داخل ہو گئے۔ اس کے مقابلہ میں احناف حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں "احل لکم صید البحر" میں لفظ صید مصدر ہے اور اصطیاد کے معنی پر ہے وجہ یہ ہے کہ صید اپنے مصدری معنی میں حقیقۃ ہے۔ اور جب تک حقیقت متعذر نہ ہو مجاز کو صیرورت نہیں کی جا سکتی۔ تو مراد یہ ہے کہ تمہارے لئے سمندر کا شکار حلال ہے۔ یہ حکم عام ہے جو محرم اور غیر محرم دونوں کو شامل ہے۔ جب کہ شوافع حضرات کا استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب الصید بمعنی مصطاد یا مصید کے ہو جو کہ مجاز ہے اور بلا ضرورت صیرورت الی المجاز صحیح نہیں۔ نیز سیاق حدیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں صید اپنے حقیقی معنی مصدری میں مستعمل ہے۔ کیونکہ ذکر ایسے افعال کا ہو رہا ہے۔ جو محرم کے لئے جائز یا ناجائز ہوتے ہیں۔ اور یہاں اصلاً یہ بتلانا مقصود ہے کہ سمندری چیزوں کا شکار کرنا جائز ہے۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کا کھانا بھی حلال ہو۔ محرم کے لئے سمندر کے شکار کے جائز ہونے میں بڑے فوائد اور کئی حکمتیں ہیں مثلاً یہ بات تو سب کو معلوم ہے۔ کہ سمندر میں بہت بڑی بڑی مچھلیوں کے علاوہ مختلف قسم کے موذی حیوانات بھی موجود رہتے ہیں جو کہ بعض اوقات جہازوں اور بڑی بڑی کشتیوں سے ٹکرا کر ان کو تباہ کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ ترقی یافتہ دور میں بھی بڑے بڑے جہازوں کے نیچے کئی ایسے حفاظتی اوزار لگے ہوتے ہیں۔ جو جہاز کو طاقتور سمندری جانوروں کے ضرر سے محفوظ رکھتی ہیں۔ اب اگر محرم کے لئے صید البحر جائز نہ ہوتا۔ تو سمندر کے راستے حج کو جانے والے محرم کی زندگی خطرہ میں رہتی۔ اور بچاؤ کی تدابیر میں مشکلات پیدا ہو جاتے۔

صید بمعنی الاصطیاد کی نظیر

علاوہ ازیں قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ احل لکم صید البحر میں صید اپنے حقیقی معنی اصطیاد کے طور مستعمل ہو جیسا کہ حرم علیکم صید البر میں صید بمعنی اصطیاد کے مستعمل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ محرم کے لئے مصطاد البر مطلقاً حرام نہیں بلکہ بعض صورتوں میں وہ مصطاد البر کھا سکتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے محرم کے سامنے اس کی دلالت اور اس کے اشارہ کنایہ کے بغیر شکار کا گوشت بطور ضیافت کے پیش کیا۔ تو احناف کے نزدیک محرم کے لئے اس کا کھانا جائز ہے۔ حالانکہ مصطاد ہے۔ وجہ یہ ہے کہ " حرم علیکم صید البر" میں محرم کے لئے اصطیاد کی حرمت کا حکم ہے مصطاد کا نہیں۔ اور اصطیاد کی حلت

---

[1] جیسا کہ اوائل میں تین احادیث نقل کر دی گئی ہیں۔

سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصید بھی حلال ہو۔ جیسا کہ بعض علاقوں میں موذی جانور، شیر، گیدڑ، اور خنزیر کا شکار کیا جاتا ہے مگر کھایا نہیں جاتا۔ تو اصطیاد جائز اور مصید حرام ہے۔ اور اگر محرم نے میزبان کو پہلے سے شکار کی خواہش ظاہر کی تھی کسی قسم کے اشارہ اور کنایہ سے اس کو آگاہ کر دیا تھا تو محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا عند الاحناف[1] جائز نہیں۔

حضرت عثمانؓ کے اعراض کی توجیہ مصطاد البر (جس میں محرم کے اشارہ وکنایہ کو دخل نہ ہو۔) کا محرم کے لئے حلال ہونے پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے۔ کہ ایک مرتبہ امیر المؤمنین[2] حضرت عثمانؓ صحابہؓ کی ایک جماعت کے ساتھ حج بیت اللہ کو تشریف لے جارہے تھے۔ کہ راستہ میں طائف کے لوگوں نے امیر المؤمنین کی ضیافت میں شکار کا گوشت پیش کیا۔ تو امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ نے اسے تناول نہ فرمایا۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ کے اس طرز عمل سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ محرم کو شکار کے گوشت سے مطلقاً احتراز کرنا چاہیئے۔ چاہے وہ گوشت ایسا کیوں نہ ہو جس میں محرم کے اس اشارہ اور دلالت وارادے کو بھی دخل نہ ہو۔ تو جواب یہ ہے۔ کہ حضرت عثمانؓ کے اس عمل سے استدلال اس لئے ضعیف ہے۔ کہ حضرت عثمانؓ نے اہل طائف کی یہ دعوت اس لئے نہیں چھوڑی تھی کہ وہ حرام تھی۔ بلکہ درحقیقت آپ کا مقصد حفظ ماتقدم کے طور پر ان کے عام رواج کو ختم کرنا تھا۔ کیونکہ آپ سمجھتے تھے کہ اگر آج ان کی دعوت قبول کرلی جائے۔ تو آیندہ کے لئے مستقل طور ایسی دعوتوں کا رواج چل پڑے گا۔ علاوہ ازیں حضرت عثمان کے اس فعل میں ایک اور حکمت یہ بھی ہے۔ کہ اگر حضرت عثمانؓ شکار کی یہ دعوت قبول کر لیتے تو اس بات کا امکان یقینی تھا۔ کہ لوگ حدود حرم سے باہر کثرت سے شکار کرنے لگ جاتے۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ حدود حرم میں شکار کرنے کا قوی اندیشہ تھا۔ حرم کے اندر اور باہر پرندوں کا نام ونشان تک۔ باقی نہ رہتا۔ لہذا حضرت عثمانؓ کا مصطاد بحلی سے اعراض سدًّ اللذریعہ تھا۔ جس سے یہ بات ہرگز معلوم نہیں ہوتی کہ آپؓ اسے حرام بھی سمجھتے تھے۔ لہذا جس طرح آیت مذکورہ میں صید البر سے مراد الاصطیاد فی البر ہے نہ کہ المصطاد تو اسی طرح چاہیئے کہ صید البحر سے بھی مراد مصطاد نہ ہو بلکہ وہاں بھی صید اپنے حقیقی معنیٰ اصطیاد سے عبارت ہو۔

---

[1] جب کہ امام مالک اس شکار کو بھی محرم کے لئے حرام بتلاتے ہیں جو محرم کے لئے کیا جائے خواہ اس میں محرم نے دلالت بھی نہ کی ہو۔ ولاباس بان یاکل المحرم لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ اذا لم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ خلافاً لمالکؒ فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم۔ لہ قولہ علیہ السلام لاباس باکل المحرم لحم صید مالم یصدہ اویصاد لہ۔ ولنا ماروی ان الصحابۃؓ تذاکروا لحم صید فی حق المحرم فقال علیہ السلام لاباس بہ واللام فیما روی لام تملیک فیحمل علی ان یھدی الیہ الصید دون اللحم۔ (ھدایہ ج ۱ ص ۲۹۳)

[2] عن اسحاق بن عبد اللہ بن الحارث عن ابیہ وکان الحارث خلیفۃ عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ علی الطائف فصنع لعثمانؓ طعاماً فیہ من الحجل والیعاقیب ولحم الوحش فبعث الی علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فجاءہ الرسول وھو یخبط الاباعر لہ فجاء وھو ینفض الخبط عن یدہ فقالوا لہ کل فقال اطعموہ قوماً حلالاً فانا حرم فقال علی رضی اللہ عنہ انشد اللہ من کان ھھنا من اشجع أتعلمون ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھدی الیہ رجل حمار وحش وھو محرم فابی ان یاکلہ قالوا نعم۔

ابوداؤد ج ۱ ص ۲۵۶۔ ۱۲

اکل عنبر اس کے علاوہ شوافع حضرات کا عنبر[1] کو دریائی جانور قرار دے کر یہ کہنا کہ صحابہ کرامؓ سے بغیر سمک کے آبی حیوانات کا کھانا ثابت ہے اور پھر اس سے تمام دریائی جانوروں کے حلال ہونے کا استدلال کرنا اس لئے ضعیف ہے۔ کہ عنبر تو سمک ہی کی ایک قسم ہے۔ جس کی تائید بخاری کی ان روایات سے ہوتی ہے۔ جن میں عنبر کے بجائے صراحۃً حوت[2] کے الفاظ منقول ہوئے ہیں۔ اور اگر بالفرض یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عنبر سے مراد عام دابہ اور آبی حیوانات ہیں تب بھی یہ روایت شوافع کا مستدل نہیں بن سکتی وجہ یہ ہے کہ صحابہؓ نے اسے مخمصہ اور اضطرار کی حالت میں کھایا تھا۔ جیسا کہ حدیث میں تصریح آئی ہے" فاصابنا جوع شدید" جب کہ حالت اضطرار و مخمصہ میں حرام چیز کا استعمال بھی جائز ہو جاتا ہے۔

قول ابن عمرؓ ہو نار کی حقیقت قال عبد اللہ بن عمرو هو نار[3] یہ تو پہلے تفصیلاً عرض کیا جا چکا ہے۔ کہ صحابہ کرام کا شبہ اور اور ان کے سوال کا منشا کیا ہے۔ مگر مصنفؒ نے یہاں ایک اور سبب کو اشارہ کر دیا۔ وہ یہ کہ ابو داؤد کی ایک روایت میں بغیر شدید ضرورت کے سمندر کے سفر کی ممنوعیت مذکور ہے۔ ضرورت کے موقعوں پر مثلاً حج و عمرہ اور جہاد یا طلب علم کے لئے سفر کی اجازت[4] ہے۔ جیسا کہ حضرت موسیٰؑ کا کشتی میں سفر کرنے کا ذکر قرآن مجید میں مذکور ہے جب کہ سیدنا موسیٰؑ حضرت خضرؑ کے ساتھ کشتی میں سوار تھے اور ایک متعلم کی حیثیت سے سفر کر رہے تھے۔ گویا محض تفریح کے لئے یہ سفر ممنوع ہے جس کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان فرمائی کہ" فان تحت البحر نارا" بعض حضرات اس حدیث کے پیش نظر کہتے ہیں کہ سمندر کا پانی ابلتا رہتا ہے۔ اس لئے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے بھی فرمایا" هو نار"

چونکہ سب سے بڑی آگ جہنم ہے اور نار سے تلبس گویا جہنم کے اجزاء سے تلبس ہے۔ اس کے علاوہ شیطان کی سرشت نار سے ہے۔ جو خداوند کریم کے غضب کا مظہر ہے۔ جب کہ وضو کا مقصد رحمت خداوندی سے تلبس اور اس کا حصول ہے لہٰذا مناسب نہیں کہ ایسے پانی سے وضو بھی کیا جائے۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے" هو الطهور ماءه" فرما کر اس جانب اشارہ کر دیا کہ یہ ایک معنوی اور باطنی امر ہے۔ جب کہ شریعت کے احکام ظاہر کے متعلق ہیں اور باطنی چیزوں پر مدار نہیں ہے۔ باقی رہا حضرت ابن عمرؓ کا قول" هو نار" تو اس کے متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) پانی کو مجازاً نار کہا گیا ہے۔ اور دونوں میں مابہ الاشتراک ضرور ہے کہ جس طرح آگ مضر ہے اس طرح سمندر کا پانی بھی مضر ہے سمندر کا پانی بیماری کا سبب ہے۔ اور اس کا سفر بھی خطرہ سے خالی نہیں۔ (۲)" ہو نار" اپنی حقیقت پر محمول ہے۔ اور سمندر میں موجود اجزائے ناریہ کے لحاظ سے اسے نار کہا گیا ہے۔ سمندری سفر کرنیوالے جانتے ہیں کہ رات کو کسی وقت سطح سمندر سے چنگاریاں سی اڑتی نظر آتی ہیں۔ دراصل یہ چنگاریاں اس فاسفورس

---

[1] عن جابر بن عبد اللہؓ يقول بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث مائة راكب اميرنا ابو عبيدة الجراح نرصد عير قريش فاقمنا بالساحل نصف شهر فاصابنا جوع شديد حتى اكلنا الخبط فسمي ذالك الجيش جيش الخبط فالقى لنا البحر دابة يقال لها العنبر فاكلنا منه نصف شهر وادّهنّا من ودكه حتى ثابت الينا اجسامنا الحديث (بخاری جلد ثانی ص۶۲۵) شوافع حضرات کہتے ہیں کہ لفظ دابہ بتلا رہا ہے کہ وہ دابہ مچھلی کے علاوہ کوئی اور چیز تھی (م) [2] عن جابر بن عبد الله ... ثم انتهينا الى البحر فاذا حوت مثل الظرب اى جبل صغير) فاكل منها القوم ثمان عشرة ليلة (بخاری ج۲ ص۶۲۵ عن جابرؓ يقول غزونا جيش الخبط و امر علينا ابو عبيدة فجعنا جوعا شديدا فالقى البحر حوتا ميتا لم ير مثله يقال له العنبر الحديث (بخاری ج۲ ص۶۲۶) [3] اراد انه طبق نار لانه ليس بنار فى نفسه. [4] عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يركب البحر الا حاج او معتمر او غازى فى سبيل الله فان تحت البحر نارا وتحت النار بحرا. (ابو داؤد ج۱ ص۳۳۷) ۷

باب التشدید فی البول **حدثنا** هناد وقتیبة وابوکریب قالوا نا وکیع عن الاعمش قال سمعت مجاهدا یحدث عن طاؤس **عن** ابن عباس ان النبی صلی الله علیه مرّ علی قبرین

کا اثر ہے۔ جو کہ سمندر کی تہہ میں موجود رہتا ہے۔ یہی چنگاریاں دن کو بھی اٹھتی رہتی ہیں مگر سورج کی روشنی کی وجہ سے نظر نہیں آتیں اسی فاسفورس کو سمندر کے کناروں سے اکٹھا کیا جاتا ہے اور اس کے دیاسلائی وغیرہ بھی بنائی جاتی ہے (۳) تیسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ سمندر کے پانی کو باعتبار مایؤل "ھو نار" کہا گیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سمندر کا پانی قیامت کے روز آگ میں تبدیل ہو جائے گا" واذا البحار سجرت" کرۂ ارض کے تین چوتھائی حصہ پر پھیلے ہوئے تمام سمندر بھڑک اٹھیں گے۔ آج کے سائنسی ترقی یافتہ دور میں پٹرول اور مٹی کے تیل کا بڑا ذخیرہ سمندر کی تہوں سے حاصل کیا جا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بڑی طاقتیں سمندری حدود کی حفاظت کے لئے اور ان پر تسلط کے لئے ہر ممکن کوشش کرتی ہیں۔ چونکہ سمندر کے پانی میں آگ بن جانے اور بھڑک اٹھنے کی کافی صلاحیت موجود ہے۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ قیامت کے روز یہ ایک مجسم اور ہمہ گیر آگ کی شکل اختیار کر کے بھڑک اٹھیں گے۔ تو اس لئے اسے باعتبار مایؤل کے "ھو نار" کہا گیا۔

باب ۲۳ التشدید فی البول۔

مناسبتِ باب | اس باب کی کتاب الطہارت سے بظاہر مناسبت یہ ہے کہ ماقبل ابواب میں ابوال کے نجس اور منجس ہونے کا بیان تھا اور تشدید فی البول سے اس کی تائید ہوتی ہے اس لئے مصنفؒ نے اس ترجمۃ الباب کا انعقاد کیا۔ بول کے بارے میں جو تشدید آئی ہے حدیث باب میں بھی وہی مذکور ہے اور بعض امور نفس الامر میں اتنے شدید نہیں ہوتے جتنا کہ تغلیظاً و تنبیہاً اور توبیخاً ان میں تشدید اختیار کی جاتی ہے مثلاً فمن ترك الصلوٰة فقد کفر[۲] جبکہ مسئلہ یہ ہے کہ تارک صلوٰۃ کافر نہیں[۳] مگر اس کے باوجود بھی حدیث میں فقد کفر سے اس کی تعبیر کی گئی ہے تو محدثین حضرات یہاں یہ توجیہ بیان کرتے ہیں کہ اہمیت صلوٰۃ کے پیش نظر تشدیداً و تغلیظاً فقد کفر کہا گیا ہے ورنہ واقعۃً نفس الامر میں تارک صلوٰۃ کافر نہیں۔ تو مصنفؒ نے اس ترجمۃ الباب سے یہ بات واضح کرنی چاہی کہ بول اور اس سے احتراز و اجتناب کے بارے میں روایات میں جو تشدید منقول ہے وہ صرف تغلیظاً و تنبیہاً اور توبیخاً نہیں بلکہ واقعۃً نفس الامر میں بھی ثابت ہے کہ بول سے عدم احتراز شدید عذاب کا موجب ہے۔

یہ اہل قبر کون تھے | حدیث باب میں مطلقاً "مرّ علی قبرین" منقول ہے مگر یاد رہے کہ یہ دونوں قبرین مسلمانوں کی تھیں اور ظاہر ہے کہ اس وقت کے مسلمان صحابہؓ ہی ہوسکتے ہیں گویا صاحبانِ قبر بھی صحابہؓ تھے کفار

---

[۱] اس ماہ (مارچ ۱۹۸۳ء) خلیج عرب یا خلیج فارس کی تند و تیز موجوں اور عمیق گہرائیوں میں ایرانی کنوؤں سے رسنے والا تیل خود دنیا بھر کے اضطراب و تشویش کا ذریعہ بنا اور تادم تحریر اس کی ہلاکت آفرینیوں کے اندیشوں میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔ ہزاروں بیرل تیل زمین کی گہرائیوں سے ابل ابل کر سمندر کے ہزاروں میل رقبہ کو اپنی لپیٹ میں لیتا جا رہا ہے۔ رسنے والے کنوؤں کے جو مناظر دیکھے گئے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ اور دھوئیں کا ایک عظیم آتش فشاں پھٹ پھٹ کر سمندر پر چھایا جا رہا ہے۔ کیا کوئی سوچ سکتا تھا کہ سمندر کی سرکش موج کبھی اس کی زد میں بھی آسکے گی مگر اس صدی میں آگ اور پانی کا یہ "اجتماع ضدین" ناممکن سے ممکن بن کر رہا۔ عصر حاضر کی تحقیق اور انکشاف نے ثابت کر دیا کہ سمندر کی ان عمیق گہرائیوں کے نیچے سیال آگ کے لاوے تیل کی شکل میں ابل ابل کر باہر آنا چاہتے ہیں (مولانا سمیع الحق از اداریہ ماہنامہ الحق مارچ ۱۹۸۳ء)، [۲] نسائی ج ا باب ۵۲ الحکم فی تارک الصلوٰۃ۔ [۳] اس کی تفصیل شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۶۱ میں دیکھ لی جائے (م)

فقال انهما یعذبان وما یعذبان فی کبیر اما هذا فکان لا یستتر من بوله واما هذا

یا مشرکین نہیں تھے (جیسا کہ بعض حضرات نے انہیں کفار اور مشرکین کی قبریں قرار دیا ہے[1]۔)

ان اہل قبور کے مسلمان ہونے کی دوسری دلیل خود اس حدیث میں صراحتاً موجود ہے۔ کہ وما یعذبان فی کبیر یعنی وہ کسی کبیرہ گناہ یا گناہوں کے اصل الاصول کفر شرک کی وجہ سے مبتلائے عذاب نہیں تھے بلکہ دو فروعی گناہوں (عدم احتراز عن البول اور ارتکاب) کی وجہ سے انہیں عذاب دیا جا رہا تھا تو فروعات کا مکلف مسلمان ہے کافر اور منافق نہیں فروعات میں کوتاہی کی سزا اس کو دی جاتی ہے جس نے اولاً اصول (ایمان) کو تسلیم کر لیا ہو اور مسلمان ہو کفار یا منافقین کو اگرچہ ترک فروع یا انکار عقیدہ فروعات (احکام اسلام) کا عذاب بھی دیا جائے گا لیکن درحقیقت انہیں ترک اسلام اور اختیار کفر کی سزا ملے گی ان کے مسلمان ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کے لئے تخفیف کی دعا کرنا، شاخ کا گاڑنا اور پھر واقعۃً بھی ان کے عذاب میں تخفیف واقع ہو جانا اس کے ساتھ ساتھ بعض دیگر روایات میں صراحۃً قبریں جدید ہیں اور بعض روایات میں اس کا "بقیع" میں واقع ہونا یہ سب قرائن ایسے ہیں جن سے بغیر کسی اشتباہ کے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ قبریں مسلمانوں کی تھیں مشرک یا منافق ان میں نہیں تھے فقال انهما یعذبان الخ ہما کی ضمیر کا مرجع قبریں ہیں جب کہ قبر اس مکان (لحد) کو کہتے ہیں جس میں میت رکھ دی جاتی ہے

ارجاع ضمیر اور صنعت استخدام | بظاہر الفاظ حدیث اور ارجاع ضمیر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عذاب بھی قبر کو دیا جائے گا جو لحد اور مٹی ہے حالانکہ جرم تو صاحب قبر نے کیا ہے تو سزا بھی اسے ملنی چاہیئے جس نے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ جواب ظاہر ہے کہ یہاں مجاز بالحذف کے اصول کے مطابق ہما کی ضمیر صاحبین قبر کو راجع ہے گویا اصل عبارت یوں ہے مر علی قبرین فقال انهما (ای صاحبی قبرین) اس کو صنعت استخدام بھی کہتے ہیں کہ جب ایک لفظ صراحتہً مذکور ہو تو اس کا ایک معنی ہوتا ہے اور جب اس کو ضمیر راجع کر دی جائے تو اس کا معنی لفظ کی مناسبت سے بدل جاتا ہے[2] تو یہاں بھی "قبرین" کو ضمیر کے راجع ہونے کے پیش نظر قبرین کی مناسبت سے اس کا معنی "صاحبی قبرین" ہیں اور اس کی نظیر کلام عرب میں بھی ملتی ہے ؎

اذا نزل السماء بارض قوم رعیناه وان کانوا غضابا

مصرعۂ اول میں "السماء" سے مراد بارش ہے لیکن جب اس کو دوسرے مصرعہ کے "رعیناه" کی ضمیر راجع کر دی جائے تو مراد اس سے گھاس ہے[3]۔

وما یعذبان فی کبیر الخ بخاری[4] جلد اول میں اس کے بعد "ثم قال بلی" اور بخاری جلد دوم[5] میں فقال یعذبان وما یعذبان فی کبیر وانه لکبیر کا اضافہ بھی منقول ہے۔

---

[1] وبہ جزم ابو الموسی المدینی واستدل بحدیث جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مر علی قبرین من بنی نجار هلکا فی الجاهلیة الخ فالحافظ الحدیث الذی احتج به ابو موسی ضعیف کما اعترف به (تحفہ ج ۱ ص ۲۷) [2] وهو ان یراد بلفظ له معنیین احدهما (ای احدها المعنین) ثم یراد بضمیره اما بالضمیر العائد الی ذالک اللفظ معناه الآخر (مختصر المعانی۔ بدیع) [3] بخاری کتاب الوضوء باب الکبائر ان لا یستتر من بوله ج ۱ ص ۳۵ [4] بخاری ج ۲ ص ۸۹۴ باب النمیمة من الکبائر۔

فکان یمشی بالنمیمۃ وفی الباب عن زید بن ثابت وابی بکرۃ وابی ھریرۃ

معصیت عدم احتراز عن البول اور نمیمہ حدیث باب کے اس حصہ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہیں قبر میں کسی کبیرہ گناہ کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جا رہا بلکہ وہ صغائر (عدم احتراز عن البول اور ارتکاب نمیمہ) کی وجہ سے ماخوذ ہیں اور عذاب دیئے جا رہے ہیں۔ عام عادتِ الٰہی بھی یہی ہے کہ کبائر پہ عذاب دیتے ہیں اور صغائر معاف فرما دیتے ہیں جیسا کہ قرآن میں بھی مذکور ہے "ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنہ نکفر عنکم سیاٰتکم" الآیۃ اس اصول کے پیش نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی صغیرہ سے نہیں بلکہ گناہ کبیرہ کی وجہ سے معذب تھے۔

رفع اشکال تعارض حدیث تو اشکال یہ ہے کہ حدیث کے پہلے حصہ "انھما یعذبان" کے علاوہ دیگر روایات اور آیت بالا سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں قبروں والے گناہ کبیرہ کے مرتکب ہونے کی وجہ سے معذب ہیں جب کہ حدیث باب کے دوسرے حصہ "وما یعذبان فی کبیر" سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ گناہ کبیرہ نہیں ہے تو بظاہر تعارض ہے۔ تو اس اشکال کے رفع کرنے کے لئے حدیث باب میں کئی توجیہات کی گئی ہیں۔ (۱) اولاً علی سبیل التسلیم "انھما یعذبان" اپنی حقیقت پر محمل ہے اور وہ اہل قبور بوجہ ارتکاب کبیرہ کے معذب ہیں مگر حدیث کے دوسرے حصہ "وما یعذبان فی کبیر" سے مراد یہ ہے کہ وہ کوئی ایسا بڑا کام نہیں تھا جس سے احتراز ناممکن یا مشکل ہو بلکہ وہ تو ایسی باتیں ہیں جن سے اجتناب سہل اور آسان ہے بعض کبائر سے اپنے کو بچا کر رکھنا بعض حالات میں بڑی ہمت، عزیمت اور جوانمردی کا کام ہوتا ہے مثلاً خلوت میں زنا کی دعوت دی جا رہی ہے کوئی مانع بھی موجود نہیں اور ہر قسم کی قدرت بھی حاصل ہے تو ایسے حالات کے ہوتے ہوئے بھی زنا سے اجتناب بڑا شاق، دشوار اور بہت بڑی ہمت کی بات ہے۔ بخلاف احتراز بول اور نمیمہ کے کہ ان سے اجتناب نہ تو اس قدر شاق ہے کہ اس سے بچا نہ جا سکے اور نہ ہی اس میں کسی قسم کی لذت ہے۔ بول سے ملوث ہونے میں کونسی نفاست یا لذت ہے کہ جس کی خواہش کی جائے۔ اسی طرح نمیمہ میں بھی کوئی لذت نہیں یہ الگ بات ہے کہ بعض لوگوں کے منہ کو ایسا چسکا لگ جاتا ہے کہ جب تک چغلی نہ کھائیں انہیں قرار نہیں آتا مگر یاد رکھیں کہ چغل خور کے دن برے اور انجام بدترین ہوتا ہے کیونکہ جب اصل بات کی تحقیق ہوتی ہے تو چغلخور پکڑ لیا جاتا ہے اور وہ اپنی رہی سہی عزت بھی کھو بیٹھتا ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ حدیث باب میں مذکورہ دونوں گناہ کبائر میں سے ہیں۔ جیسا کہ دیگر روایات سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔ لا یدخل الجنۃ قتات متفق علیہ[۱] وفی روایۃ مسلم نمام مگر ایسے کبائر بھی نہیں کہ جن سے بچنا، دشوار اور شاق ہو[۲]۔

(۲) ثانیاً "وما یعذبان فی کبیر" ارشاد فرماتے وقت شارع علیہ السلام کا خیال یہی تھا کہ یہ معاصی کبائر میں سے نہیں ہیں تو باری تعالیٰ طرف سے بذریعہ وحی تنبیہ فرمائی گئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فوراً اپنی پہلی بات کا استدراک فرمایا اور اپنے ارشاد "ثم قال بلیٰ" سے ہر دو گناہوں کو کبیرہ قرار دے دیا۔

(۳) ثالثاً "وما یعذبان فی کبیر" سے مراد یہ ہے کہ یہ گناہ فی نفسہ درجۂ ذات میں کبیرہ نہیں بلکہ بوجہ دوام

---

[۱] مشکوٰۃ ج ۲ باب حفظ اللسان والغیبۃ والشتم ص ۴۱۱۔

[۲] وبہ جزم البغوی ورجحہ ابن دقیق العید وجماعۃ و التفصیل فی فتح ج ۱۔ ص ۳۲۰

وابی موسی وعبدالرحمن بن حسنة قال ابوعیسی هذا حدیث حسن صحیح و

واستمرار اور بار بار کے اصرار سے کبیرہ ہوگئے[1] (۴) رابعاً چونکہ اس کا صدور صحابہ کرامؓ سے ہوا تھا صحابہؓ سے معمول گناہوں کا صدور گویا کبیرہ کا ارتکاب تھا بوجہ حسنات الابرار سیئات المقربین اور جیسا حدیث کا مضمون ہے کہ اگر صحابہؓ اسلام کے دسویں حصہ کو ترک کردیں تو ماخوذ ہوں گے اور آنے والے زمانے کے مسلمان اسلام کے دسویں حصہ پر عمل کرلیں تو نجات پالیں گے[2]۔ (۵) خامساً "وما یعذبان فی کبیر سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی ایسے گناہ سے معذب نہیں ہو رہے جو ان کے زعم میں بھی کبیرہ ہو۔ آج ہمارے طلباء اور علماء میں بھی یہ مرض عام ہوگیا ہے کہ جب عام لوگوں کو زنا، جوا، ڈاکہ، اور شراب نوشی کا ارتکاب کرتے دیکھتے ہیں تو خدا کا شکر بجالاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ الحمدللہ کہ ہم کبائر سے محفوظ ہیں حالانکہ دوسری طرف اگر آپ غور کریں تو ہماری محفلیں غیبت، بہتان تراشی عیب گوئی اور نمیمہ[3] سے سجتی ہیں حالانکہ امام غزالیؒ نے فرمایا کہ نمیمہ قتل کی جڑ ہے۔ جب کہ قتل کبیرہ ہے ہم اسقدر اتنے بڑے گناہ میں مبتلا ہوتے ہوئے بھی اس کو گناہ نہیں سمجھتے اسے ہلکا سمجھتے ہیں جب کہ عنداللہ کبیرہ ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ۔ وتحسبونہ هيناً وهو عند الله عظیم تو حقیقت یہ ہے کہ اگر عدم احتراز عن البول اور نمیمہ کے کبیرہ ہونے میں اختلاف ہو تب بھی یہ مفضی الی الکبائر ضرور ہیں جب عدم احتراز عن البول کی عادت پڑجاتی ہے تو کپڑے ملوث ہوتے ہیں اور جسم نجس رہتا ہے اور ایک وقت یہ نجاست اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ اس سے نماز بھی ادا نہیں ہوسکتی اور ایسے شخص کی ادائے صلوٰۃ گویا ترک صلوٰۃ ہے جو یقیناً کبیرہ بلکہ اکبر الکبائر ہے[4]۔

فکان لایستتر من بولہ یہاں من بمعنی لدی کے ہے یعنی لایستتر لدی بولہ یعنی بول کرتے وقت بدن کے تستر کا اہتمام نہیں کرتا تھا۔ دوسرا معنی یہ ہے اور راجح بھی یہی ہے کہ بول کرتے وقت اپنے اور بول کے درمیان سترہ کا اہتمام نہیں کرتا تھا یعنی بول کے رشاش چھینٹوں کے تلوث سے اجتناب نہیں کرتا تھا گویا حدیث باب میں یستتر بمعنی یجتنب کے ہے جیسے کہ دیگر روایات میں صراحتاً" لایستنزہ من بولہ" منقول ہے[6]۔

من بولہ کا مفہوم عام ہے | من بولہ کی مراد یہ نہیں کہ صرف اپنے بول سے عدم تحرز کی وجہ سے تعذیب ہوگی بلکہ یہاں بول کی اضافت ہ کی ضمیر کی طرف بوجہ ادنیٰ ملابست کے ہے ورنہ درحقیقت مطلقاً

---

[1] قال العلامہ ابوالحسن السندی النفی بالنظر الی ذات الفعل والاثبات بالنظر الی الاعتیاد والذنب الصغیر باعتیاد یصیر کبیرا۔ [2] عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکم فی زمان من ترک منکم عشر ما امر بہ ھلک ثم یاتی زمان من عمل منھم بعشر ما امر بہ نجا۔ رواہ الترمذی۔ مشکوٰۃ ج۱ ص۳۱ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔

[3] نمیمۃ قال ابن دقیق العید ھی نقل کلام الناس والمراد منہ ھنا ما کان بقصد الاضرار۔ فتح الباری ج۱ ص۲۸۵۔

[4] اور ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے" انہ لکبیر" میں ہ کی ضمیر کا مرجع عذاب ہے مراد یہ ہے کہ عذاب بڑا سخت ہے جیسا کہ ابن حبان کی روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے" یعذبان عذابا شدیدا فی ذنب ھین (فتح) [5] وقال الداودی وابن العربی کبیر المنفی بمعنی اکبر والمثبت واحد الکبائر ای لیس ذلک باکبر الکبائر کالقتل مثلاً وان کان کبیرا فی الجملۃ وقیل المعنی لیس بکبیر فی الصورۃ لان تعاطی ذلک یدل علی الدناءۃ والحقارۃ وھو کبیر فی الذنب (فتح الباری ج۱ ص۲۷۴) [6] نسائی ج۱ ص۱۰ کتاب الطھارۃ۔ التنزہ عن البول اور بعض روایات میں لایستبرئ بعض میں لایتوقی کے الفاظ بھی منقول ہیں جس سے حدیث باب کی مراد متعین ہوجاتی ہے (م)

روی منصور هذا الحدیث عن مجاهد عن ابن عباس ولم یذکر فیہ عن طاوس و

تلویث بالبول سے تحذیر ہے خواہ بالغ کا ہو یا نابالغ انسان کا یا عام حیوانات کے ابوال ہوں حدیث سب کو شامل ہے[1]
اس کی تائید اس مشہور واقعہ سے بھی ہوتی ہے جو نور الانوار[2] وغیرہ میں منقول ہے۔ اور غالباً کوکب الدری نے بھی نقل کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک صحابی کا عذاب قبر منکشف ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بیوی سے اس صحابی کے اعمال کی تحقیق فرمائی تو معلوم ہوا کہ وہ صاحب قبر چرواہا تھا گائے بکریاں چراتا اور دوہا کرتا تھا مگر ان کے پیشاب سے اجتناب کا اہتمام نہیں کرتا تھا جس کی وجہ سے اس کو عذاب قبر دیا جارہا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ[3]"
اور اگر بالفرض "من بولہ" سے اپنا ہی بول مراد ہو تب بھی دوسروں کے بول اور عام نجاسات سے احتراز کا حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ جو شخص اپنے بول سے عدم احتراز کی وجہ سے مبتلائے عذاب ہے جس سے اجتناب اور تحرز اس کے لئے مشکل تھا تو غیر کے ابوال اور عام نجاسات سے تو بطریق اولیٰ عذاب دیا جائیگا کیونکہ ان سے اپنے کو بچانا اور محفوظ رکھنا سہل اور آسان ہے اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب انسان اشرف المخلوقات ہے۔ اور جب انسان کا فضلہ نجس ہے اور اس سے عدم تحرز باعث عذاب قبر ہے تو عام حیوانات کے فضلہ جات تو بدرجۂ اولیٰ نجس اور باعث عذاب قبر ہوں گے۔

عذاب قبر کی حکمتیں ایک مسلمان کو پیشاب سے احتراز نہ کرنے کی وجہ سے جو عذاب قبر دیا جارہا ہے اس میں بظاہر حکمت یہ معلوم ہوتی ہے[4] کہ شاہی دربار میں حاضری کے وقت ہر شخص اولاً غسل کرتا، میل کچیل کا ازالہ کرتا، کپڑوں کو دھوتا اور طہارت و نظافت کے لئے ان کو رگڑتا اور کوٹتا ہے اور ان پر پانی بہاتا ہے پھر گرم آگ کی استری سے اس کے ٹیڑھے پن کو دور کرتا ہے۔ تب کہیں جاکر کپڑا صاف ہوتا اور شاہی دربار میں جانے کے شایان شان ہوتا ہے۔ لوہے سے زنگ دور کرنے کے لئے لوہار بھی لوہے کو آگ کی بھٹی میں ڈالتا ہے پھر گرم کرکے اس کو خوب کوٹتا ہے تب کہیں جاکر اس کی صفائی ہوتی ہے تو چونکہ یہاں بھی ایک مسلمان نے رب العالمین کے شاہی دربار میں حاضری دینی ہے اس لئے عذاب قبر کی صورت میں اولاً اس کے روح کے لباس (بدن) سے گناہوں اور معصیت کی میل کچیل کو دھوکر صاف کر دیا جاتا ہے تاکہ وہ بارگاہ ربوبیت میں ایسے حال میں حاضر ہو کہ اس کے وجود پر معصیت اور نافرمانی کا کوئی دھبہ باقی نہ رہے یہی وجہ ہے کہ روح کے لباس (بدن) کی صفائی کا کام منکر نکیر کے سوال وجواب سے شروع ہوجاتا ہے اور پھر قبر میں اس لباس کو خوب پامال اور نچوڑ نچوڑ کر معصیت اور گناہوں کے زنگ کو دور کر دیا جاتا ہے پھر یوم القیامۃ کے

[1] جیسا کہ بعض روایات میں "من البول" بھی منقول ہے۔ [2] وعندھما (الشیخین) ھو منسوخ بقولہ علیہ السلام استنزھوا من البول وھو عام لماکول اللحم وغیرہ (نور الانوار بحث العام) [3] اور اسی مضمون کی ایک روایت معجم طبرانی میں بھی نقل کی گئی ہے "اتقوا البول فانہ اول ما یحاسب بہ العبد۔ [4] قطرات البول سے عدم اجتناب کی عذاب قبر سے مناسبت بیان کرتے ہوئے معراج الدرایۃ کے حوالہ سے ابن نجیم نے یہ توجیہ بیان فرمائی ہے کہ ان القبر اول منزل من منازل الآخرۃ والاستنزاہ اول منزل من منازل الطہارۃ والصلوٰۃ اول ما یحاسب بہ المرء یوم القیامۃ فکانت الطہارۃ اول ما یعذب بترکہا فی اول منزل من منازل الآخرۃ (بحر الرائق ج ۱ صفحہ ۱۲۰)

روایۃ الاعمش اصح وسمعت ابا بکر محمد بن ابان یقول سمعت وکیعا یقول الاعمش احفظ الاسناد ابراھیم من منصور

احوال وشدائد سے (جو پچاس ہزار سال کے برابر ہے) اس کی مزید صفائی کردی جائے گی۔ پھر پل صراط پر گزر ہوگا۔ اور مسلم شریف میں ہے[1] کہ پل صراط پر کنڈیاں (کلالیب) لگی ہوئی ہیں جو گزرنے والے گنہگاروں کو چمٹتی رہیں گی اور جسم کا خوب اپریشن ہوجائے گا۔ بعض بدنصیب ایسے بھی ہوں گے کہ پل صراط پر بھی ان کے جسم کے فاسد گندے مادوں کا ازالہ تام نہ ہوسکے گا تو انہیں جہنم کے حمام میں غوطہ دیا جائے گا (العیاذ باللہ) جہاں ان کے بدن کے خراب اجزاء اور فاسد مادے جل جائیں گے۔ اس کے بعد وہ اس قابل ہوجائیں گے کہ انہیں خدا کے حضور حاضری کا موقعہ دیا جائے تب انہیں جنت میں بھیج دیا جائے گا۔ بعض بدنصیب ایسے بھی ہوں گے جن کا سارا وجود گناہ نافرمانی اور اختیار کفر کی وجہ سے اس لوہے کی طرح فاسد ہوگا جو نام کا لوہا ہو مگر اندر اور باہر سے سارا زنگ کھا گیا ہو اور اس کے اندرونی اجزاء بھی زنگ بن چکے ہوں تو ایسے لوہے پر لوہار کبھی بھی محنت نہیں کرتا بلکہ اس کو انگاروں کی بھٹی میں ڈال کر چھوڑ دیتا ہے اور اسے نکالنے کی فکر ہی نہیں کرتا۔ اسی طرح کفار کو بھی بوجہ عدم صلاحیت کے جہنم کی بھٹی میں رہنے دیا جائے گا جس میں وہ ہمیشہ ہمیشہ پڑے رہیں گے۔

ولم یذکر فیہ عن طاؤس مجاہد اور طاؤس دونوں حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد ہیں۔ یہ سند دو طرق سے منقول ہے۔ ا۔ عن الاعمش قال سمعت مجاھدا یحدث عن طاؤس جب کہ مجاہد اور طاؤس دونوں ہم جماعت ہیں اور یہاں حضرت مجاہد اپنے ہم جماعت ساتھی حضرت طاؤس سے روایت نقل کرتے ہیں۔

علمی ذوق اور دیانت کے تقاضے جیسے ہمارے دور میں بھی حساس طلباء جب بوجہ کسی عذر کے سبق سے رہ جاتے ہیں تو پھر وہی سبق اپنے ہم جماعت ساتھی سے دریافت کرلیا کرتے ہیں اسی طرح مجاہد اور طاؤس کے زمانہ کے لوگوں میں بھی تقویٰ اور طلب علم اور دیانت کا کچھ ایسا غلبہ تھا کہ جب کبھی حضرت مجاہدؒ بوجہ کسی عذر کے اپنے استاد حضرت ابن عباس کی درسگاہ کو حاضر نہ ہوسکتے تھے تو وہ اس روز کے روایات اپنے ہم سبق ساتھی حضرت طاؤس سے پوچھ لیتے، اور دیانت کا یہ عالم تھا کہ اپنے ساتھی حضرت طاؤس کو استاذ یقین کرکے اپنے سماع کی نسبت بھی ان کی طرف کرتے اور روایت بھی ان سے نقل کرتے تھے۔

روی منصور ھذا الحدیث یعنی منصور نے اس روایت کو حضرت مجاہد سے بغیر واسطہ طاؤس کے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے جب کہ حضرت اعمش اس حدیث کو حضرت مجاہد سے بواسطہ طاؤس کے نقل کرتے ہیں منصور حضرت مجاہد اور ابن عباس کے درمیان واسطہ نہیں لاتے جب کہ حضرت اعمش دونوں کے درمیان طاؤس کا واسطہ لاتے ہیں۔ امام ترمذیؒ اپنی محدثانہ شان کے پیش نظر واسطہ والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ روایۃ الاعمش اصح[2]۔

---

[1] وفی حافتی الصراط کلالیب معلقۃ مامورۃ تاخذ من امرت بہ فمخدوش ناج ومکدوس فی النار رواہ ابوھریرۃ۔ مسلم ج باب اثبات الشفاعۃ واخراج الموحدین من النار ص

[2] قال الترمذی فی العلل سالت محمدا ایھما اصح؟ فقال روایۃ الاعمش اصح۔ قال العینی اخراج البخاری بالوجھین فی صحیحہ یقتضی ذلک ان کلیھما عندہ صحیح۔ عینی (۱-۸۷۱)

باب ماجاء فی نضح بول الغلام قبل ان یطعم حدثنا قتیبۃ واحمد بن منیع قالا نا سفیان بن عیینۃ عن الزہری عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبۃ عن ام قیس

اور اس پر استدلال وسمعت ابابکر الخ سے کرتے ہیں کہ ابراہیم نخعی کے دو تلامذہ اعمش اور منصور میں اعمش منصور سے احفظ تھے۔ یہاں دونوں کی تقابل کی حیثیت میں حضرت وکیع کے ترجیحی قول کی مثال ایسے ہے جیسے دو طالب علموں کا کافیہ میں مقابلہ ہوا اور بیچ میں ایک صاحب کہہ دے کہ فلاں طالب علم شرح جامی میں سو نمبروں کے لائق ہے تو نتیجہ یہی نکلے گا کہ وہی طالب علم کافیہ میں بھی (بطریق اولیٰ) سو نمبرات ہی کا حق دار ہے۔ یہاں اگر کسی روایت کو ترجیح بھی دی جائے تب بھی کوئی حرج لازم نہیں آتا۔ دراصل دونوں روایات صحیح ہیں، کہ اعمش جس روایت میں حضرت مجاہد اور حضرت ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ لاتے ہیں تو واقعہ بھی یہی تھا کہ حضرت مجاہد اس روایت کو طاؤس کے واسطہ سے نقل کرتے تھے کیونکہ اس زمانہ میں اس نے حضرت ابن عباس کی یہ روایت طاؤس سے سنی تھی اس لئے اپنی کمال دیانت کے پیش نظر طاؤس ہی کے واسطہ سے نقل کیا کرتے تھے۔ بعد میں جب انہوں نے خود یہ روایت حضرت ابن عباسؓ سے سن لی تو پھر طاؤس کے واسطہ کو حذف کر دیا۔ اور بغیر واسطہ کے اس کو نقل کرتے رہے جیسا کہ ان سے حضرت منصور نے بغیر واسطہ کے روایت نقل فرمائی ہے۔ تو اس طرح تو ہر دو روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔

باب ماجاء فی نضح بول الغلام قبل ان یطعم مصنفؒ نے اس سے قبل تشدید فی البول کا ذکر فرمایا تھا جس میں بول سے احتراز نہ کرنے والوں کے لئے ابتلائے عذاب کی وعید مذکور تھی چونکہ وہاں مطلقاً بول کا (چاہے انسانوں کا ہو یا حیوانات کا) ذکر ہوا تھا اس لئے مصنفؒ ان دو ابواب میں تشدید فی البول کے عام حکم سے دو قسم کے ابوال (۱) بول الصبی قبل ان یطعم اور (۲) بول مایو کل لحمہ کا استثناء کر کے یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ بول کے ان دو اقسام کے حکم میں عام ابوال کی نسبت تخفیف ہے۔ قبل ان یطعم مراد یہ ہے کہ نومولود شیر خوار بچے سے جب تک کھانے پینے کی عام چیزوں مثلاً روٹی یا اس نوعیت کی دوسری غذائیں نہ کھائی ہوں اور صرف رضاعت پر اکتفاء کرتا ہو۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس نے دودھ بھی نہ پیا ہو اوائل میں نومولود شیر خوار بچہ کے لئے عام غذائیں مضرت رساں ہوتی ہیں بچہ اپنی پیدائش سے متصل دودھ بھی نہیں پی سکتا ایک دو روز تک تو ویسے ہی رہتا ہے پھر آہستہ آہستہ دودھ کا عادی بنتا ہے ماں کا دودھ بچہ کے لئے ایک لطیف غذا ہے جو اس کی طبیعت کے موافق ہے۔ تو یہاں ترجمۃ الباب کے الفاظ " قبل ان یطعم " یا الفاظ حدیث " مالم یطعم " سے جو بظاہر مطلقاً طعام (جو دودھ کو بھی شامل ہے) کی نفی ہوتی ہے ہرگز مراد نہیں بلکہ اس سے مراد کھانے پینے کی دیگر چیزیں ہیں۔

حکم بول صبی اور مذاہب بول صبی کے نجس ہونے پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے البتہ داؤد ظاہری اور بعض دیگر ظاہریہ کی طرف منسوب ہے کہ وہ بول صبی کو طاہر کہتے ہیں بعض حضراتؒ نے امام شافعیؒ کی طرف بھی اس قول کی نسبت کی ہے مگر علامہ نوویؒ اور دیگر محققین شوافع نے اس کی سختی سے تردید کی ہے۔

بنت محصن قالت دخلت بابن لی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یأکل الطعام

ظواہر کے نزدیک بول صبی عام نجاسات سے مستثنیٰ ہے جب کہ امام شافعیؒ اس کے نجس ہونے کے قائل ہیں مگر اس کے ازالہ کے طریق میں تخفیف کے قائل ہیں۔ بہر تقدیر ائمہ کا بول صبی کی تطہیر کے حکم میں اختلاف ہے
(۱) امام شافعیؒ فرماتے ہیں بول صبی کی تطہیر کے لئے مطلقاً رش اور نضح کافی ہے یعنی موضع نجاست پر اس قدر پانی چھڑک دیا جائے کہ موضع نجاست کو نچوڑنے سے قطرۃً یا قطرتین ٹپک پڑیں مگر قول مشہور میں قطرۃ یا قطرتین کے ٹپکنے کی قید بھی نہیں ہے[1] البتہ اگر وہ صبیہ ہے تو اس کے بول کا غسل معتاد ضروری ہے جیسے کہ نجاسات غیر مرئیہ کا حکم ہے کہ انہیں تین مرتبہ دھویا اور نچوڑا جائے[2]۔ امام احمدؒ اور امام اسحاق کا بھی یہی مسلک ہے۔
(۲) امام اوزاعی کا مسلک یہ ہے کہ غلام اور جاریہ دونوں کے لئے رش اور نضح کافی ہے غسل ضروری نہیں۔
(۳) امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ محض رش اور نضح پر اکتفاء کافی نہیں بلکہ دونوں کے لئے غسل ضروری ہے۔ البتہ حنفیہ حضرات اس میں قدرے تفصیل کرتے ہیں کہ بول غلام میں غسل خفیف اور بول جاریہ میں غسل معتاد ہے[3] موضع نجاست پر مطلقاً پانی بہا دینا غسل خفیف ہے تین بار دھونا اور نچوڑنا غسل معتاد ہے۔

ظواہر کا استدلال

داؤد ظاہری اور بعض ظواہر حدیث باب "فدعا بماء فرشه علیه" سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نجاست کے ازالہ میں تین بار دھونا اور نچوڑنا معتاد ہے اور احادیث سے ثابت ہے اب اگر بول صبی نجس ہے تو اس کی تطہیر کا بھی وہی حکم ہونا چاہیئے جو عام نجاسات کا ہے مگر یہاں رش اور نضح مذکور ہے جس سے مزید تلویث ہوتی اور نجاست پھیلتی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بول صبی نجس نہیں ہے ورنہ عام نجاسات کی طرح اسے بھی دھویا جاتا منی کے عدم نجاست پر امام شافعیؒ بھی ایسا ہی استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ منی کے طاہر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کے ازالہ بالفرک پر اکتفاء کیا گیا ہے اگر نجس ہوتی تو صرف فرک پر اکتفاء نہ کیا جاتا[4]۔

جمہور کا مستدل

جمہور اہل سنت بھی بول صبی کے نجس ہونے پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر بول صبی طاہر ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کبھی بھی اس کے نضح رش اور غسل (جیسا کہ صحیح اور قوی روایات سے ثابت ہے) کا حکم نہ فرماتے اور کبھی رش یا نضح اور غسل کا ترک کیا ہوگا جبکہ احادیث کے وسیع ذخیرہ میں ایک روایت بھی ایسی نہیں ملی جس سے یہ ثابت کیا جا سکے کہ تلویث بول صبی کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ اس کے طاہر ہونے کے نضح یا رش نہ کیا ہو[5]۔

---

[1] ذکر الوجهان النووی فی "شرح مسلم" (باب حکم بول الرضیع ۱-۱۳۹) [2] وان کانت غیر مرئیۃ یغسلها ثلث مرات (عالمگیری ج۱ باب تطهیر الانجاس) [3] قال محمد فی موطئه قد جاءت رخصة ای التخفیف بالنضح فی بول الغلام اذا کان لم یأکل الطعام وامر بغسل بول الجاریة وغسلهما جمیعاً احب الینا وهو قول ابوحنیفةؒ موطا امام محمد ج۱ ص۶۲ (باب الغسل من بول الصبی) [4] ودلت سنة رسول الله علی مثل ذلك رای علی طهارة المنی) قال الشافعی اخبرنا عمرو ابن ابی سلمة عن عائشة قالت کنت افرك المنی من ثوب رسول اللهﷺ (کتاب الام ج۱ ص۵۵)
[5] اس کے علاوہ تمام روایات جن میں بول سے بچنے کی تاکید اور اسے نجس قرار دیا گیا ہے عام ہیں جس میں کسی بول کی تخصیص نہیں کی گئی ہے جو نہ صرف مسلک حنفیہ کی مؤید ہیں بلکہ مثبت بھی ہیں (م)

فبال علیه فدعا بماء فرشه علیه وفی الباب عن علی وعائشة وزینب ولبابة بنت الحارث

قائلین نضح پر اشکال یہ تو بیان ہوا کہ ظواہر اور شوافع حضرات دونوں نضح کے قائل ہیں مگر ظواہر نضح سے بول صبی کے طاہر ہونے کا اور شوافع اسی نضح سے نجس ہونے کا استدلال کرتے ہیں۔ شوافع حضرات کے مسلک پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ محض نضح اور رش سے تو نجاست خارج نہیں ہوتی بلکہ محل نجاست کی مزید تلویث ہوجاتی ہے اور پانی کے چھینٹوں سے نجاست مزید پھیل جاتی ہے اس کا خروج متحقق نہیں ہوتا لہٰذا یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ نضح اور رش سے نجاست کا ازالہ ہوگیا اس اشکال کے جواب میں دو توجیہات کی گئی ہیں۔

تحویل الشیٔ (۱) قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی شیٔ ایک حالت سے دوسری حالت میں تحویل ہوجائے تو اس کا حکم بھی بدل جاتا ہے مثلاً کھاد مٹی بن جائے تو پاک ہے اور فارسی کی مثل مشہور ہے کہ "ہر کہ در کان نمک رفت نمک شد" اور مسئلہ بھی یہی ہے کہ اگر گدھا نمک کی کان میں مرجائے اور گل سڑ کر دوسری حالت کو محول ہوجائے اور نمک میں بدل جائے تو وہ نمک پاک ہے اور اس کا استعمال جائز ہے تو یہاں بھی جب بول صبی پر نضح بارش کی صورت میں پانی پڑتا ہے تو بول پانی میں محوّل ہوجاتا ہے اور چونکہ پانی پاک ہے اس لئے بول صبی بھی پاک ہوجاتا ہے۔ مگر یہ منطقی دلیل ہے اور اس سے استدلال کمزور ہے۔ کیونکہ مبتدی وغیرہ میں تحویل ہیولیٰ کے ایک صورت نوعی کو چھوڑ کر دوسری صورت نوعی کے اختیار کر لینے کو کہتے ہیں، اور اس میں بھی قاعدہ یہ ہے کہ ہیولیٰ کا ایک صورت نوعی چھوڑ کر دوسری صورت نوعی اختیار کرنے کے لئے استعداد اور پھر ایک معتد بہ زمانہ چاہیئے تب کہیں جاکر تحویل آتی ہے مثلاً ایک تر کپڑا ہے جس میں پانی کا ہیولیٰ موجود ہے اور پانی کی صورت بھی۔ جب اس کپڑے پر دھوپ یا ہوا لگتی ہے تو آہستہ آہستہ پانی کے اندر لطافت آجاتی ہے نتیجۃً پانی کی اپنی صورت نوعی، صورت ہوائی میں منقلب ہوجاتی ہے۔ تو اب ہیولیٰ تو ہر دو نوع کا مشترک ہے البتہ اتنا ہوا کہ پانی نے ایک صورت اختیار کرلی۔ یعنی ہیولیٰ تو ایک ہی ہے پہلے صورت نوعی پانی تھا اب صورت نوعی ہوا ہوگئی۔ لیکن ہیولیٰ کا دوسری صورت اختیار کرنے کے لئے (بصورت مخصوص) حرارت، لطافت، استعداد اور مناسبت کے ساتھ ساتھ ایک زمانہ درکار ہوتا ہے تو اس اصول کے پیش نظر یہ استدلال مخدوش اور کمزور ہوجاتا ہے کہ بول نے پانی کے نضح اور رش کے فوراً بعد ایک معتد بہ زمانہ گزرے بغیر پانی پڑتے ہی اپنی صورت یا صورۃ ماء میں تحویل کردی اور پاک ہوگیا اگر ایسا ہے تو اس میں صبی کی تخصیص نہیں رہتی کسی بھی مرد و عورت کے بول کے بعد جب پانی کا نضح کیا جائے تو بول محول ہوکر پانی بن جائے گا اور اس طرح دھوئے اور نچوڑے بغیر طہارت حاصل کی جاتی رہے گی اسی طرح اس اصول کے مطابق کنویں میں نجاست گرنے سے کنویں کو نجس نہیں ہونا چاہیئے بلکہ بول کی تحویل الی الماء کے پیش نظر نتیجہ ظاہر ہے کہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ کنویں میں وقوع بول سے بول پانی ہوگیا۔

ورود الماء علی النجاسة (۲) یہ تو پہلی توجیہ ہوئی جس پر یہ اشکالات وارد ہوئے ہیں۔ دوسری توجیہ یہ کرتے ہیں کہ "ورود النجاسة علی الماء" منجس ہے جیسے کنویں میں وقوع نجاست سے پانی نجس ہوجاتا ہے لیکن ورود الماء علی النجاسة "مطہر ہے جیسے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں بول کیا تھا اور آنحضرت صلی اللہ وسلم نے ورود الماء علی النجاسة کا حکم دیا تھا[1]۔ یا جیسا کہ مسئلہ زیر بحث میں بول صبی پر نضح ماء کی جاتی

---

[1] امر النبی صلعم بذنوب من ماء فاهریق علیه بخاری ج ۱ ص ۳۵ باب صب الماء علی البول فی المسجد۔

وهی ام الفضل بن عباس بن عبد المطلب و ابی السمح و عبد اللہ بن عمرو و ابی لیلیٰ

سے مگر یاد رہے کہ یہ اصول وہاں ہے جہاں نجاست اور پانی موضع نجاست میں نہ ٹھہر سکیں بلکہ بہہ جائیں[۱]۔ نضح کی صورت میں ان کا بہنا متحقق نہیں اور نہ یہ دونوں توجیہات جو شوافع کرتے ہیں قاعدہ کلیہ ہیں۔ اسی طرح بول اعرابی اور ورود الماء علی النجاسۃ سے تطہیر کا استدلال بھی صحیح نہیں کیونکہ اولاً زمین کو کھرچا گیا نفاس کے بعد اس پر پانی بہایا گیا تھا[۲]۔

دلائل احناف عام طور پر نجاسات کی تطہیر کا اصول اور معتاد طریقہ موضع نجاست کو تین بار دھونا اور نچوڑنا ہے غسل یدین، استنجاء اور اس طرح دم حیض و دیگر نجاسات کے ازالہ و تطہیر کے بارے میں شریعت کے احکام غسل کے ہیں نضح کہیں بھی ثابت نہیں صرف بول صبی (جو شوافع حضرات کے ہاں بھی قطعی طور پر نجس ہے) کے ازالہ کے لئے نضح پر اکتفاء کر لینا عام اصول اور قاعدہ کلیہ کی مخالفت ہے علاوہ ازیں الفاظ حدیث سے بھی احناف کی تائید ہوتی ہے۔

صحیح مسلم کی روایات پر ایک نظر صحیح مسلم میں[۳] حضرت عائشہ سے منقول ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتی بالصبیان فیبرك علیهم ویحنکهم فاتی بصبی فبال علیہ فدعا بماء فاتبعه بوله ولم یغسله (الحدیث)

مدینہ منورہ اور گرد و نواح میں پیدا ہونے والے بچوں کو ان کے والدین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تحنیک کے لئے لاتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھجور چبا کر اس کی مٹھاس سے آلودہ لعاب مبارک بچے کے تالو پر لگا دیتے[۴]۔ تحنیک کا اصل مقصد حصول برکت تھا۔ آپؐ رحمۃ اللعالمین تھے اور حد درجہ شفیق بھی۔ لائے جانے والے بچوں کو اپنی گود مبارک میں اٹھاتے اور ان سے پیار فرماتے تھے اتفاق سے ایک بچے نے آپؐ کی گود میں پیشاب کر دیا" فبال علیہ فدعا بماء فاتبعه بوله ولم یغسله" الفاظ حدیث سے غسل خفیف ثابت ہوتا ہے جس سے حنفیہ حضرات کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اسی طرح مسلم کی دوسری روایت" فدعا بماء فصبه علیہ میں صراحتاً صَبّ ماء" منقول ہے اور نضح کا ذکر نہیں ہے۔ مسلم شریف کے اسی باب کی آخری روایت میں[۵] " فدعا بماء فنضحه علی ثوبه ولم یغسله غسلا" اس حدیث میں ولم یغسلہ کے ساتھ غسلاً مفعول مطلق بھی منقول ہے جو تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے ضربت کا معنیٰ مارنا ہے لیکن ضربت ضرباً کا معنیٰ شدید مارنا ہے۔ تو اس حدیث سے شوافع حضرات کا استدلال

---

[۱] فصب علیہ الماء ما یغمره حتی یصیر البول مستهلكاً فی التراب والماء جارياً علی مواضعه كلها مزيلا لريحه فلا يكون له جسد قائم ولا شئ فی معنی جسد من ريح ولا لون فقد طهر۔ کتاب الام ج۱ ص۵۲۔ [۲] روایات میں احفروا مكانه ثم صبوا علیه الخ اور خذوا ما بال علیه من التراب فالقوه واهريقوا علی مكانه ماء" کے الفاظ بھی آئے ہیں والتفصیل فی فتح الملہم ج۱ ص۴۴۹۔ [۳] مسلم ج۱ ص۱۳۹ باب حکم بول الطفل الرضیع وکیفیۃ غسلہ۔ [۴] التحنيك ان يمضغ التمر او نحوه ثم يدلك به حنك الصغير فتح الملہم ج۱ ص۴۵۱۔ [۵] اس کے علاوہ امام مسلم نے حضرت علی کی روایت کی تخریج کی ہے فقال رسول اللہؐ توضأ وانضح فرجك (الحدیث) امام نوویؒ نے اس کے تحت لکھا ہے واما قولہ وانضح فرجك فمعناه اغسله فان النضح يكون غسلاً ويكون رشًا وقد جاء فی الرواية الاخرى يغسل ذكره فتعين حمل النضح عليه (مسلم ج۱ باب المذی ص۱۴۳)

صحیح نہیں بلکہ یہ حدیث ان کے مسلک کے خلاف ہے وجہ یہ ہے کہ اگر یہاں صرف " ولم یغسلہ " کے الفاظ منقول ہوتے پھر تو کہا جاسکتا تھا کہ نضح سے مراد یہی ہے بلکہ یہاں " ولم یغسلہ غسلاً " منقول ہے جس کا معنیٰ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل معتاد نہیں کیا جب نفی مقید کو متوجہ ہوتی ہے تو قید منتفی ہو جاتی ہے اس لئے جب غسل معتاد کی نفی ہوئی تو غسل خفیف کا نضح باقی رہا گویا یہ روایت بھی احناف کی مؤید ہے امام مسلم نے بھی دونوں قسم کی روایات (بعض میں نضح اور بعض میں غسل کا ذکر ہے) کی تخریج کی ہے۔

امام نوویؒ کا ترجمۃ الباب خود امام نوویؒ نے صحیح مسلم میں اس حدیث کا ترجمۃ الباب " باب حکم بول الطفل الرضیع و کیفیۃ غسلہ " کے الفاظ سے قائم کیا ہے اس سے بھی حنفیہ حضرات کی تائید ہوتی ہے امام نوویؒ کیفیت نضحہ یا کیفیت رشہ بھی کہہ سکتے تھے مگر ان کے نزدیک بھی نضح یا رش کا معنیٰ غسل تھا اس لئے " کیفیت غسلہ " کے الفاظ بھی ترجمۃ الباب میں لکھ دیے۔

البتہ یہاں اتنی بات یاد رہے کہ امام مسلم نے بڑے محتاط طریقہ سے اپنی صحیح کو مدون فرمایا ہے اور اپنی کتاب میں صرف احادیث روایت کرنے کا التزام کیا ہے نہ کہ کسی اور کے آراء و اقوال اور اپنی طرف سے کسی بھی چیز کے اضافہ کو مناسب نہیں سمجھا اس لئے تراجم ابواب بھی قائم نہیں کئے یہ تراجم بعد میں امام نوویؒ نے قائم کئے ہیں مگر ہمارے مشائخ اور اکابر اساتذہ فرماتے ہیں کہ صحیح مسلم کے شایان شان تراجم کے انعقاد کا حق ادا نہیں ہو سکا[1]۔ بہرحال یہ امام ابوحنیفہؒ کی کرامت ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں امام نووی نے بھی ایسا ترجمۃ الباب قائم کر دیا ہے جس سے مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔

متن روایات میں تطبیق مسئلہ زیر بحث میں جس قدر روایات بھی آئی ہیں ان سب میں چار قسم کے الفاظ منقول ہیں (۱) اتبعہ بالماء (۲) صبہ بالماء (۳) نضحہ بالماء (۴) لم یغسلہ غسلاً۔ حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ ان روایات میں نضحہ بالماء کے سوا باقی سب روایات میں ازالہ نجاسات کا عام قاعدہ اور اصول (غسل) مذکور ہے۔ لہٰذا نضحہ بالماء کی ایک روایت کو چھوڑ کر باقی سب روایات کو معمول بہا بنانا چاہیئے۔ نضح تو ایک جزئی واقعہ ہے اور غسل ایک عام حکم اور قاعدہ کلیہ ہے لہٰذا ترجیح بھی قاعدہ کلیہ کو حاصل رہے گی۔ دوسری توجیہ جو پہلی توجیہ سے راجح ہے یہ ہے کہ ان روایات میں منقول چاروں قسم کے مختلف الفاظ کی مراد ایک ہے۔

نضح بمعنی غسل خفیف جیسے اتبعہ الماء یا صبہ بالماء کا معنیٰ غسل خفیف ہے اسی طرح نضح اور رش کا معنیٰ بھی غسل خفیف ہے جس کی تائید دیگر بہت سی روایات سے ہوتی ہے۔ خود امام ترمذیؒ نے بھی ایسی روایات جن میں نضح اور رش کے الفاظ مذکور ہیں چار مقامات پر نقل فرمائی ہیں۔ ترمذی جلد اول کی پہلی روایت " قال یکفیک ان تاخذ کفاً من ماءٍ فتنضح بہ ثوبک حیث ترٰی انہ اصاب منہ[2] (الحدیث)

---

[1] والانصاف انہ لم یترجم الی الیوم بما یلیق بشان ھذا المصنف الجلیل ولعل اللہ یوفق عبداً من عبادہ لما یؤدی حقہ وبیدہ التوفیق۔ (مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم للعلامۃ شبیر احمد العثمانی ص۱)

[2] ترمذی جلد اول باب فی المذی یصیب الثوب ۱۲

والتابعین ومن بعدھم مثل احمد واسحق قالوا ینضح بول الغلام ویغسل بول الجاریۃ وھذا مالم یطعما فاذا طعما غسلا جمیعا

یہ حدیث نقل کرنے کے بعد امام ترمذی لکھتے ہیں کہ "فقال بعضھم لایجزی الا الغسل وھو قول الشافعی واسحاق الخ" اس سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ نضح بمعنی غسل کے بھی آتا ہے[1]۔ اور دوسرا یہ معلوم ہوا کہ یہاں امام شافعیؒ بھی نضح بمعنی غسل کے لیتے ہیں۔ ترمذی جلد اول کی دوسری روایت یہ ہے "ان امرأۃ سالت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الثوب یصیبہ الدم من الحیضۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتیہ ثم اقرصیہ بالماء ثم رشیہ وصلی فیہ الحدیث[2]" خود مصنفؒ نے یہاں بھی امام شافعیؒ کا قول نقل کر دیا کہ "قال الشافعی یجب علیہ الغسل وان کان اقل من قدر الدرھم وشدد فی ذالک[3]" یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک یہاں رش کا معنی غسل ہے بلکہ غسل میں بھی تشدید چاہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ترمذی جلد ثانی میں بھی دو جگہ روایات میں نضح منقول ہے اور امام شافعیؒ وہاں اس کا معنی غسل قرار دیتے ہیں لہٰذا حنفیہ حضرات یہی کہتے ہیں کہ یہاں حدیث باب میں رش اور نضح بمعنی غسل کے ہے اور یہ کوئی تاویل نہیں ہے بلکہ مسلم شریف کی حدیث "ونضحہ بالماء ولم یغسلہ غسلا" مفعول مطلق غسلا کی نفی فرما کر گویا تفسیر غسل خفیف سے کر دی گئی ہے حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ غسل کا معنی غسل غیر معتاد (خفیف) ہے۔ علاوہ ازیں خود ام قیس بنت محصن کی روایت میں بھی رش نضح اور غسل منقول ہے لہٰذا بغیر کسی وجہ ترجیح کے صرف رش اور نضح متعین کرنا صحیح نہیں۔

تعبیر میں حکمت اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب نضح سے مراد عند الشارع بھی غسل ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً غسل سے اس کی تعبیر کیوں نہ فرمائی جواب یہ ہے کہ فصیح اور حکیم کا کلام حکمت سے خالی نہیں ہوا کرتا اگر یہاں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لفظ غسل فرما دیتے تو لوگ اسے غسل معتاد قرار دیتے لان المطلق اذا اطلق فالمراد بہ الفرد الکامل تو آپ نے یہ تعبیر اختیار فرمائی تاکہ لوگ اسے غسل خفیف سمجھ لیں۔

بول جاریہ وصبی کے حکم میں اختلاف کی حکمت احناف صبی اور جاریہ کے ابوال میں غسل معتاد اور غسل خفیف کے فرق وامتیاز کی متعدد حکمتیں بیان فرماتے ہیں۔ ۱۔ علماء نے ایک وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ بول صبی کا مخرج تنگ اور اس کے بول کی دھار ایک لکیر کی شکل کی ہوتی ہے جو تھوڑی جگہ گھیرتی ہے اور کم پھیلتی ہے۔ بخلاف بول جاریہ کے کہ اس کا مخرج کشادہ ہے تو اس کا بول پھیلتا اور زیادہ جگہ گھیرتا ہے جس سے تلویث بھی زیادہ ہوتی ہے اس لئے اس کے لیے غسل معتاد کو ضروری قرار دیا گیا[4]۔ ۲۔ صبی اور جاریہ دونوں کے مزاج میں تفاوت ہے

[1] امام طحاوی نے آثار السنن ج۱ ص۱ حضرت عائشہؓ سے ایک روایت نقل کی ہے "قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتی بالصبیان فیدعو لھم فاتی بصبی مرۃ فبال علیہ فقال صبوا علیہ الماء صبا" جس سے صراحتاً یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ شیر خوار بچہ کے بول کا وظیفہ غسل ہے۔ [2] ترمذی ج۱ باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب۔ [3] امام مسلم نے حدیث کو اپنی صحیح میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے جاءت امرأۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت احدانا یصیب ثوبھا من دم الحیضۃ کیف تصنع بہ قال تحتہ ثم تقرصہ ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ۔ مسلم ج۱ باب نجاست الدم وکیفیۃ غسلہ ص۱۴۰ [4] وقال الطحاوی لایکفی الصب فی بول الجاریۃ لان بول الغلام یکون فی موضع واحد یضیق مخرجہ وبول الجاریۃ فی مواضع لسعۃ مخرجھا۔ فتح الملھم ج۱ ص۴۵۷ ۱۲

اس لئے دونوں کے ازالۂ ابوال کے احکام میں بھی تفاوت ہے طبعًا لڑکے کے مزاج میں حرارت اور جاریہ کے مزاج میں برودت ہے جس سے ان کے جسم بھی متاثر ہوتے ہیں اور مزاج بھی جیسا کہ گرم یا سرد غذاؤں کے استعمال سے انسانی بدن عارضی طور پر متاثر ہوتا ہے، گرم غذا کے استعمال سے اس پر گرمی کا غلبہ اور سرد غذاؤں کے استعمال سے اس پر برودت کا غلبہ ہوتا ہے چونکہ صبیہ اور صبی مالم یطعم عام غذا اور طعام کے استعمال سے قبل اپنی اصل فطرت پر ہوتے ہیں، جب کہ صبی کی فطرتِ اصلیہ حرارت ہے اور حرارت کی خاصیت یہ ہے کہ جس چیز پر اثر انداز ہو اس میں لطافت پیدا کرتی ہے اس لئے بول صبی بھی بوجہ اس کی طبعی حرارت کے لطیف اور نرم ہوتا ہے اس میں غلظت اور لزوجت کم ہوتی ہے اس لئے اس کے بول سے بدبو بھی کم آتی ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے غسلِ خفیف پر اکتفا جائز ہے البتہ غسلِ معتاد اولیٰ ہے مگر جاریہ کے مزاج میں برودت کی وجہ سے اس کے بول میں بھی غلظت اور لزوجت ہوتی ہے اور اس میں بدبو بھی زیادہ ہوتی ہے[1] اس لئے اس کے ازالہ کے لئے غسلِ معتاد کو ضروری قرار دیا گیا۔ ۳۔ اور ایک توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ اہل عرب کے طبائع میں لڑکوں پر فخر اور جاریہ پر عار محسوس کی جاتی تھی واذا بشر احدھم بالانثیٰ ظل وجھہ مسودا وھو کظیم (الآیۃ) جب جاریہ سے نفرت ان کی گھٹی میں پڑ چکی تھی۔ تو جس چیز سے بھی بول جاریہ کا تلوث ہو جاتا تو وہ چیز بھی حد درجہ مکروہ اور کریہہ سمجھی جاتی تھی[2]۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ شریعت اخلاق کا امالہ کرتی ہے، ازالہ نہیں اس لئے یہاں ہر دو کے ابوال کے احکام میں تفاوت قائم کر کے اس امر پر تنبیہ کر دی کہ صبی پر اس قدر فخر و مباہات نہیں کرنا چاہیئے کہ اس کے بول کو طاہر سمجھ لیا جائے بلکہ اس کا غسل بھی ضروری ہے البتہ غسلِ خفیف پر اکتفا جائز ہے جاریہ سے اتنی نفرت اور اعراض نہیں کرنی چاہیئے کہ اس کے بول کو ناقابل طہارت سمجھ لیا جائے۔ بلکہ اس کا ازالہ بھی عام نجاسات کی طرف غسلِ معتاد سے کیا جا سکتا ہے۔

مرد و عورت کے خلقی امتیازات

۴۔ ابن ماجہ کی ایک روایت ہے کہ امام شافعیؒ سے دریافت کیا گیا کہ بول صبی اور بول جاریہ کے حکم میں اس فرق کی وجہ کیا ہے۔ تو انہوں نے فرمایا۔ لان بول الغلام من الماء والطین وبول الجاریۃ من اللحم والدم - قال ان اللہ تعالیٰ لما خلق آدم خلقت حواء من ضلعہ القصیر فصار بول الغلام من الماء والطین وصار بول الجاریۃ من اللحم والدم[3] چونکہ حضرت آدم کی تخلیق اصلًا تراب اور ماء سے ہے اس لئے ان میں تراب و ماء کا اثر تواضع و طہارت بھی موجود ہے اور حضرت حوا کی تخلیق حضرت آدم کے ضلع ایسر سے ہوئی جو لحم و دم ہے اس لئے اس کا اثر بھی عورتوں میں پایا جاتا ہے۔

حضرت آدم اور حضرت حوا کی یہ تخلیقی تفریق اس لئے ہوئی کہ دونوں کے تخلیقی مادے مختلف تھے اسلئے ان کی اولاد میں بھی یہ الگ الگ اثرات نمایاں ہوتے رہیں گے اولاد کی تخلیق والدین کے ذریعہ ہوتی ہے اسلئے تمام بنی نوع انسان میں اپنے والدین (آدم و حوا) اثرات موجود ہیں الولد سر لابیہ جس کی تائید مشکوٰۃ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ فجحد آدم وجحدت ذریتہ ونسی آدم ونسیت ذریتہ پس جس طرح مردوں میں اصلِ آدم (تراب) کا اثر موروثی اور فطری ہے اسی طرح عورتوں میں لحم و دم کا اثر بھی فطری اور موروثی ہے۔

---

[1] ان بول الانثیٰ اغلظ وانتن من بول الذکر (حجۃ اللہ البالغۃ احکام المیاہ) ۔ [2] قال ولی اللہ الدھلوی ان الذکر ترغب فیہ النفوس والانثیٰ تعافھا (ایضًا) [3] ابن ماجہ ج ۱ ص ۴۰ باب ماجاء فی بول الصبی الذی لم یطعم ۱۲

باب ماجاء فی بول ما یؤکل لحمہ حدثنا الحسن بن محمد الزعفرانی نا عفان بن مسلم نا حماد بن سلمۃ نا حُمَید و قتادۃ و ثابت عن انس ان ناسا من عرینۃ قدموا المدینۃ فاجتووھا فبعثھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ابل الصدقۃ وقال اشربوا من البانھا وابوالھا فقتلوا راعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واستاقوا

باب ۵۵ ماجاء فی بولِ ما یوکل لحمہ گذشتہ باب میں مصنف نے بولِ صبی اور بول جاریہ کو عام ابوال سے مستثنیٰ قرار دیا تھا اس باب میں بھی " بول ما یوکل لحمہ " کا عام ابوال سے ایک استثنائی حکم بیان ہوتے ہیں مگر خیال رہے کہ مصنف نے جو ترجمۃ الباب قائم کیا ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہ لیا جائے کہ وہ خود بھی اس کے قائل ہیں بلکہ انہوں نے تو صرف روایت نقل کردی ہے اور اسکے مطابق ترجمۃ الباب کا انعقاد بھی کردیا ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں کہ وہ اس کے قائل بھی ہیں

بول ما یوکل لحمہ اور اقوالِ ائمہ بول ما یوکل لحمہ کے بارے میں ائمہ مذاہب سے تین اقوال منقول ہیں۔

(۱) بول ما یوکل لحمہ حلال اور طاہر ہے لہٰذا اس سے فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے اور اسے استعمال میں لایا جا سکتا ہے گویا اگر اس بول سے کپڑے دھوئے گئے تو بھی پاک ہونگے یہ مسلک امام مالک اور امام احمد کا ہے حنفیہ حضرات میں امام محمد سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے۔

(۲) حرام اور نجس ہے کسی صورت میں بھی اس کا استعمال جائز نہیں تداوی کے لئے بھی اس کا استعمال ممنوع ہے ہاں بحالت اضطرار میں بقدر کفاف اس کو تداویٔ بقائے حیات اور سد رمق کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے مثلاً جنگل میں پانی میسر نہیں اور شدت کی پیاس لگی ہوئی ہے جس کے مہلک ہونے کا یقین ہے تو اس صورت میں اور ایسے وقت میں نجس العین خنزیر اور شراب تک کا استعمال بقدر کفاف جائز ہے جو نصِ قرآنی سے ثابت ہے تو بول ما یوکل لحمہ کا بھی یہی حکم ہے یا ایک حکیم حاذق تداوی کے لئے بول ما یوکل لحمہ تجویز کردے اور کہدے کہ اس کے استعمال کے بغیر دیگر ادویات کے استعمال سے استشفاء ممکن نہیں تو اس صورت میں بول کا استعمال جائز ہے یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعی کا ہے۔

(۳) بول ما یوکل لحمہ حرام اور نجس ہے مگر تداوی کے لئے اس کا استعمال مطلقاً جائز ہے چاہے اضطرار ہو یا نہ ہو مطلقاً بطور دوا کے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک حکیم کہدے کہ اس مرض کا بول کے استعمال سے معالجہ ہوجائے گا اگرچہ اس مرض کا ازالہ دیگر ادویات سے بھی ہوسکتا ہو جن کا حصول بھی ممکن ہو تب بھی بول کا استعمال جائز ہے یہ مسلک امام ابو یوسفؒ کا ہے۔

نجاست کی دو قسمیں نجاست کی دو بڑی قسمیں ہیں نجاست غلیظہ اور نجاست خفیفہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک " ماورد فی نجاستہ نص ولم یعارضہ نص آخر کالدم ونحوہ" اس کے بعد چاہے لوگوں نے اس میں اختلاف کیا ہو یا نہیں وہ نجاست، نجاست غلیظہ ہے گویا امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجماع شرط نہیں جبکہ صاحبین کے نزدیک کسی چیز کے نجاستِ غلیظہ ہونے کے لئے عدم تعارض شرط نہیں بلکہ اجماع شرط ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک نجاستِ خفیفہ وہ ہے جس کے بارے میں منقول روایات مختلف ہوں۔[1]

---

[1] ما یوجد فیہ تعارض النصین فھی خفیفۃ اختلف الناس ام اتفقوا۔ (ھدایہ)

الابل وارتدوا عن الاسلام فاتی بھم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقطع ایدیھم و ارجلھم من خلاف وسمر اعینھم والقاھم بالحرۃ قال انس فکنت اریٰ احد ھم

جب کہ صاحبین نجاست خفیفہ کی تعریف کل ما ساغ الاجتہاد فی طہارتہ سے کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب حضرات ائمہ کا کسی شئی کی نجاست اور عدم نجاست میں اختلاف ہو جائے تو وہ نجاست خفیفہ کہلائے گی۔

اسی اختلاف کی بنا پر بعض اشیاء کے نجاست غلیظہ ہونے پر امام اعظم ابو حنیفہؒ اور صاحبین کا اتفاق ہے اور بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جو امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک نجاست غلیظہ اور صاحبین کے نزدیک نجاست خفیفہ ہیں۔[1]

اہل عرینہ کا واقعہ اور تعداد دراصل واقعہ یہ تھا کہ قبیلہ عرینہ اور قبیلہ عکل کے دو چھوٹے چھوٹے خاندان جو عرفات میں رہتے تھے دونوں قبیلوں کے سات یا آٹھ افراد (علی حسب الاختلاف) مدینہ منورہ آئے اور قبول اسلام سے مشرف ہوئے اہل عرینہ کی صحیح تعداد کے بارے میں روایات میں جو اختلاف آیا ہے بعض میں سات اور بعض میں آٹھ کی تعداد منقول ہے یہ کوئی اختلاف نہیں دراصل چار افراد عرینہ سے تھے اور تین عکل سے[2] اور ایک ان کو راستہ میں مل گیا جس کا تعلق کسی دوسرے قبیلہ سے تھا اور ان کے ساتھ ہو لیا۔ جن حضرات نے بعد میں ساتھ مل جانے والے اس رفیق کا اعتبار کیا ہے تو انہوں نے آٹھ کی تعداد بتائی ہے اور جن حضرات نے اس کا اعتبار نہیں کیا تو انہوں نے اہل عرینہ کی تعداد سات نقل کر دی ہے۔ علاوہ ازیں بعض رواۃ نے صرف عکل، بعض نے عرینہ اور بعض نے دونوں کو ذکر کر کے وسط میں او حرف تردید لا کر تردد کا اظہار کیا ہے دراصل بات یہ ہے کہ رواۃ کبھی عکل ذکر کرتے ہیں اور کبھی عرینہ اور کبھی او حرف تردید سے اپنے تردد کا اظہار کرتے ہیں وجہ ظاہر ہے کہ ان کو خود اپنے شیخ سے سنے ہوئے الفاظ میں تردد ہے کہ انہوں نے عکل فرمایا تھا یا عرینہ۔ بہرحال جب ان لوگوں نے اسلام قبول کر لیا اور صحرائی و بدوی زندگی چھوڑ کر مدینہ کی شہری زندگی اختیار کر لی۔ تو یہاں کی آب و ہوا اور فضا ان کے راس نہ آئی۔ اور بیمار ہو گئے۔ کیونکہ وہ میدانی اور صحرائی زندگی کے عادی تھے۔ جہاں دھوپ خوب لگتی اور ہوائیں چلتی ہیں۔ جہاں کی فضا عام شہری زندگی کی فضا اور آب و ہوا کی نسبت پاکیزہ اور زیادہ صحت افزا ہوتی ہے۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ مدینہ منورہ میں کھجوروں کے درخت زیادہ ہوتے ہیں درخت بھی حیوانات کی طرح سانس لیتے اور نکالتے ہیں۔ انسان یا عام حیوانات سانس کے ذریعہ جو ہوا لیتے ہیں اس کو آکسیجن کہتے ہیں۔

---

[1] نجاست غلیظہ کے بارے میں حنفیہ حضرات کا مسلک یہ ہے کہ اگر قدر درہم سے قلیل ہو تو نماز ادا ہو جاتی ہے اگرچہ مکروہ ہے جبکہ شوافع حضرات کے ہاں قلیل اور کثیر برابر ہیں پھر قدر درہم میں خود احناف حضرات کے دو قول ہیں بعض حضرات وزن کا اعتبار کرتے ہیں اور بعض مساحت کا، علامہ مرغینانی صاحب ہدایہ دونوں اقوال میں تطبیق اور توفیق کرتے ہیں کہ نجاست کثیفہ میں وزن کا اعتبار کیا جائے گا اور نجاست رقیقہ میں مساحت کا یعنی طول و عرض میں درہم سے مساوات کا اعتبار ہوگا۔ نجاست خفیفہ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب تک کثیر فاحش نہ ہو جب تک اس کے ساتھ نماز ادا ہو سکتی ہے۔ احناف میں بعض ائمہ نے کثیر فاحش کی تقدیر بھی بیان فرمائی ہے چنانچہ علامہ ابن ہمام تحریر فرماتے ہیں کہ الاصل المروی عن ابی حنیفۃؒ فی ذلک علی ماھو دابہ فی مثلہ عن عدم التقدیر فما عد فاحشا منع وما لا فلا حتی روی عنہ انہ کرہ تقدیرہ وقال الفاحش یختلف باختلاف طبائع الناس فتوقفہ علی عد طباع المبتلی ایاہ فاحشا وقد روی عنہ تقدیرہ بربع الثوب وربع ادنی ثوب یجوز فیہ الصلوۃ وعن ابی یوسف شبر فی شبر وعنہ ذراع فی ذراع ومثلہ عن محمد وعن محمد ان یستوعب القدمین۔ فتح القدیر ج ۱ صـ۱۴۱ ۱۲۔ [2] عکل من عدنان وعرینۃ من قحطان (عمدۃ ج ۲ صـ ۹۱۶)

جو پھیپھڑوں اور سینہ وغیرہ میں پھیل جاتی اور اندرونی اعضار کی صفائی کرتی ہے اور جو ہوا باہر نکالتے ہیں اس کو کاربن ڈائی اکسائڈ کہتے ہیں جو درختوں کے لئے مفید اور بمنزلہ کھاد کے ہے اور درخت جو ہوا نکالتے ہیں وہ ہوا انسان اور عام حیوانات لیتے ہیں جس کا نام آکسیجن ہے آج کل جدید طرز کی عمارتوں اور مکانات میں علی العموم حفظان صحت کے اصول کے پیش نظر برآمدوں اور صحن میں درخت اور چمن وغیرہ لگائے جاتے ہیں۔

مقام شکر الحمد للہ، الحمد للہ دارالعلوم حقانیہ بھی اس وقت علوم نبوت کے طلبار اور انبیار کے ورثار کا ایک مسکن ہے جس میں چمن بھی ہیں اور بڑے بڑے درخت بھی، ہم نے بھی ان کے لگانے میں حفظان صحت کے اصول کو مدنظر رکھا ہے اس پر سب کو خدا تعالیٰ کا شکر ادا کرنا چاہیئے اور کفران نعمت سے بچنا چاہیے۔

کھجور کی خصوصیت مگر یاد رہے کہ عام درختوں کی نسبت کھجور کے درخت کو ایک خاص امتیاز حاصل ہے کہ کھجور بھی عام انسانوں کی طرح آکسیجن لیتے اور کاربن ڈائی اکسائڈ نکالتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ کھجور انسان کی پھوپھی ہے۔ ایک روایت میں آتا ہے کہ جب اللہ رب العزت نے سیدنا آدم علیہ السلام کا قالب مٹی سے بنایا اور فرشتوں کو اس کی ہمواری اور صفائی کا حکم دیا تو ملائکہ کے حضرت آدم علیہ السلام کے قالب کو جھاڑنے اور صفائی کرنے سے جو قدرے مٹی اور گرد جھڑ کر علیحدہ ہوئی اسی مٹی سے کھجور کا ہیولیٰ تیار کیا گیا انها خلقت من بقیۃ تراب آدم گویا کھجور ابوالبشر سیدنا آدم کی بہن اور ہماری پھوپھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان اور کھجور کی بہت سی خصوصیات ایک دوسرے کے مشابہ ہیں قامت میں بھی اور بعض خلقی امور میں بھی کھجور کا درخت جب پانی میں ڈوب جائے تو خشک ہو جاتا ہے انسان بھی جب پانی میں ڈوب جائے تو مرجاتا ہے مرد وعورت کے اختلاط کے طرح کھجور میں بھی تابیر النخل کا عمل مؤثر ہے۔ یہی وجہ تھی کہ ایک موقعہ پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "اپنی پھوپھی (کھجور کے درخت) کا احترام کرو۔ کھجور چونکہ کاربن ڈائی اکسائڈ نکالتی ہے جو عام حیوانات اور انسانوں کے لئے مضرت رساں ہے مدینہ منورہ میں بھی کثرت سے کھجوروں کے درخت پائے جاتے ہیں اس لئے جب صحابہ کرامؓ ہجرت کرکے مدینہ منورہ منتقل ہوئے تو ان میں اکثر بخار میں مبتلا ہوگئے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کو بخار ہوا اور حضرت بلال کو بھی دوسری طرف فطری تقاضے کی بنا پر انہیں اپنے شہر مکہ کی یاد بھی ستاتی تھی۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق بخار کی حالت میں یہ شعر گنگنایا کرتے تھے ؎

کل امرئٍ مصبّحٌ فی اهلہ والموت ادنیٰ من شراك نعلہ[1]

اہل عرب رات گزار کر جب صبح ایک دوسرے سے ملتے تو کہتے صبحك الله بخیر کیف اصبحت بخیر امرلا[2]

حضرت بلال بخار سے صحتیاب ہونے کے بعد فرمایا کرتے۔ ؎

الا لیت شعری هل ابیتن لیلۃً بواد وحولی اذخر و جلیل
وهل اَرِدَن یومًا میاہ مجنۃ وهل یَبدُوَن لی شامۃ و طفیل[3]

---

[1] بخاری ج ۱ ص ۲۵۳ کتاب فضائل المدینۃ۔ [2] عن جابرؓ قال قلت کیف اصبحت یا رسول قال بخیر من رجل لم یبعد ولم یعد سقیمًا عن ابی اسد الساعدی قال قال رسول اللہؐ للعباس بن عبد المطلب اذ دخل علیہم فقال السلام علیکم قالو وعلیک السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ قال کیف اصبحتم قالو بخیر نحمد اللہ فکیف اصبحت بابینا وامنا یا رسول اللہ قال اصبحت بخیر احمد اللہ ابن ماجہ ص ۲۷۲ (باب الرجل یقال لہ کیف اصبحت) [3] بخاری ج ۱ ص ۲۵۳ کتاب فضائل المدینۃ۔

دار الہجرۃ کے لئے دعائیں ایسے حالات کے پیش نظر ایک مرتبہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کی رفقاء بیمار ہیں بظاہر پریشان اور قدرے مرجھائے مرجھائے نظر آتے ہیں کہیں یہ چیز ان کی مزید کبیدہ خاطری کا باعث نہ بن جائے تو حضور اقدسؐ نے اس موقعہ پر دو دعائیں کیں۔ (۱) یا اللہ! مدینہ منورہ سے بخار منتقل فرما کر اہل جحفہ پر اس کو مسلط کر دے (۲) مدینہ کو محبوب شہر بنا دے[۱]۔ تو اللہ پاک نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں دعائیں قبول فرمائیں۔

ایک روز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں ایک کالی اور پراگندہ حال بوڑھی عورت دیکھی جو مدینہ منورہ چھوڑ کر جحفہ منتقل ہو گئی[۲]۔ جحفہ اس زمانہ میں یہود اور آج کل اہل تشیع کا مرکز ہے صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی تعبیر دریافت کی تو آپؐ نے فرمایا کہ مدینہ کے وبائی امراض جحفہ منتقل ہو گئے جو خواب میں بوڑھی اور پراگندہ عورت کی شکل میں دکھلائے گئے۔

مدینہ منورہ کی آب وہوا اب بھی جحفہ کے باشندوں کی عمر بیس، بائیس سال سے زائد ہونے لگتی ہے تو متعدد امراض ان کو اپنی لپیٹ میں لے لیتے ہیں اور زندگی دوبھر ہو جاتی ہے مگر اتنا یاد رکھیں کہ یہ کوئی عام قاعدہ اور کلیہ نہیں تاہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کے اثرات ضرور ظاہر ہوئے۔ دوسری جانب اللہ رب العزت نے مدینہ طیبہ سے وبائی امراض بھی ختم کر دیئے۔ بوعلی سینا جو بڑا حکیم اور فیلسوف گزرا ہے جس نے ساری دنیا کی سیاحت بھی کی ہے لکھتے ہیں کہ مدینہ طیبہ کی فضا اور ہوا جس قدر صاف شفاف، معتدل اور صحت کے لئے مفید ہے روئے زمین پر کہیں بھی اس کی مثال موجود نہیں وہاں کی آب وہوا مشک و عنبر سے زیادہ خوشبودار خوشگوار اور محبوب ہے ایک مرتبہ گرمیوں کے موسم میں مجھے وہاں حاضری کی سعادت حاصل ہوئی تھی تو اس زمانہ میں شدت کی گرمی پڑ رہی تھی وہاں کے چھوٹے چھوٹے لوٹوں میں ہم پانی ڈال دیتے تھے پندرہ منٹ بعد ان کا پانی ایسا ٹھنڈا معلوم ہوتا جیسا کسی نے ان میں برف ڈال دی ہو ان کا ذائقہ لطیف اور لذیذ ہوتا تھا ہم نے سمجھا کہ شاید لوٹوں کی ساخت میں کوئی خاصیت ہے اور ان میں کوئی اس قسم کا مثالہ ڈال دیا گیا ہے جس سے پانی میں ٹھنڈک پیدا ہو جاتی ہے اس لئے مدینہ منورہ سے جدہ کو آتے ہوئے ہم پانچ چھ لوٹے وہاں سے اٹھا لائے اور جدہ میں ان کو پانی سے بھر دیا بجائے پندرہ منٹ کے آدھ گھنٹہ انتظار کیا مگر اب وہ پانی بجائے ٹھنڈا ہونے کے پہلے سے زیادہ گرم تھا۔ پھر مکہ میں ان آبخوروں کو ٹسٹ کیا تو وہی حال نکلا جو جدہ میں تھا تو ہم سمجھا کہ یہ لوٹوں کی خصوصیت نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا کا اثر ہے جو آپؐ نے مدینہ طیبہ کی آب وہوا کے بارے میں کی تھی۔ وہاں کی آب وہوا اور فضا کی یہ خصوصیت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کا نتیجہ ہے ورنہ بد ہضمی اور بیماریوں کے اسباب تو اب بھی وہاں موجود ہیں بصرہ میں بھی مدینہ منورہ کی طرح کھجوروں کی بہتات ہے مگر وہاں کا علاقہ شدید گرم اور وہاں بیماریاں اور مختلف امراض مدینہ کی نسبت زیادہ ہوتے ہیں۔

---

[۱] بخاری ج ۱ ص۲۵۳ کتاب فضائل المدینۃ [۲] عن سالم عن ابیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رایت امرأۃ سوداء ثائرۃ الرأس خرجت من المدینۃ حتی نزلت بمھیعۃ وھی الجحفۃ فأولت ان وباء المدینۃ نقل الیھا (بخاری ج ۲ ص۱۰۴۲)

عود الی المقصود : بہر حال اہل عرینہ جنگلی اور صحرائی قسم کے لوگوں کو مدینہ منورہ کی شہری آب و ہوا راس نہ آئی اور ان کو پیٹ کے ایک باطنی مرض نے آگھیرا جسے استسقاء بھی کہا جاتا ہے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپ نے ان کو وہاں بھیج دیا جہاں اہل الصدقہ چرا کرتے تھے جن میں اکثر اونٹ بیت المال کے اور دو تین آپ کے ذاتی بھی تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم میں بھی دو فائدے ملحوظ تھے۔ (۱) اہل عرینہ کے جنگلی اور صحرائی ہونے کی وجہ سے جنگل اور صحرا کی ہوا ان کے مزاج کے موافق تھی جو ان کی صحت کے لئے مفید ہو سکتی تھی۔ (۲) علاوہ ازیں اونٹ کا دودھ مسہل اور استسقاء کے مرض کے لئے مفید ہے جیسا کہ بسا اوقات بعض امراض کے لئے درختوں اور خاص علاقوں کی فضا اور آب و ہوا بھی مفید ہوتی ہے مثلاً ٹی۔ بی کے مریض کے لئے چیسٹر قسم کے درختوں کی آب و ہوا مفید ہے اسی طرح استسقاء کے مریضوں کے لئے بھی۔ اونٹ کے ابوال اور اس ماحول کی آب و ہوا مفید ہے۔

اہل عرینہ نے جب "اہل الصدقہ" اور ان کے ساتھ رہن سہن اختیار کیا اور ان کے ابوال والبان کو استعمال کرنے لگے تو تھوڑے ہی عرصہ میں صحت مند ہو گئے تو انہیں اہل الصدقہ کے چرانے اور لے بھگانے کی سوجھی۔ چنانچہ انہوں نے اونٹوں کے چرواہوں کو قتل کر دینے کا فیصلہ کر لیا منصوبہ کے مطابق ایک روز سحری کے وقت جب دو چرواہے سو رہے تھے اور ایک اٹھ کر قضائے حاجت کی غرض سے صحرا کو چلا گیا تھا اہل عرینہ نے سونے والے چرواہوں پر حملہ کر دیا اور ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے زبانوں پر میخیں ٹھونک دیں۔ اور ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دیں تاکہ وہ یہ بھی نہ دیکھ سکیں کہ اونٹ کس جانب ہانکے جا رہے ہیں، چرواہوں کا وہ ساتھی جو ان کے حملہ سے بچ گیا تھا جب قضائے حاجت سے فارغ ہو کر واپس لوٹا اور رفقاء کی حالتِ زار دیکھی تو اہل عرینہ کی شرارت اور ظالمانہ کردار کو بھانپ لیا۔ تو وہ اسی وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور حقیقتِ حال سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کر دیا تو آپ نے فوراً بیس آدمیوں کا دستہ ان کے تعاقب میں روانہ فرمایا۔ نتیجتاً اہل عرینہ راستہ میں پکڑ لئے گئے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر کر دیئے گئے۔ چونکہ یہ لوگ چوری، قتل اور ایمان کے بعد ارتداد کے مجرم تھے اس لئے جو معاملہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہوں کے ساتھ کیا تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کے ساتھ وہی معاملہ فرمایا ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے اور ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر کر ان کو حرہ کے میدان میں پھینک دیا۔

فاجتووها ۔ اجتواء مرض الجواء میں مبتلا ہونے کو کہتے ہیں جو پیٹ کی ایک بیماری ہے جس میں شدت کی پیاس لگتی ہے جس کو عام طور پر استسقاء بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا دوسرا معنیٰ آب و ہوا کا ناموافق ہونا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ حقیقت میں وہاں کی آب و ہوا تو درست تھی مگر اہل عرینہ کا اپنی طبعی خباثتوں کی بنا پر جی نہیں لگتا تھا۔

دلائل مذاہب : اشربوا من البانها وابوالها ۔ حدیث کے اس حصہ سے امام مالک اور امام محمد اور ایک روایت کے رو سے امام احمد بن

حنبلؒ بھی بول ما یوکل لحمہ کی طہارت پر استدلال کرتے ہیں۔

احناف کے دلائل حنفیہ حضرات ماکول اللحم حیوانات کے ابوال کی نجاست پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی" استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ[۲] سے استدلال کرتے ہیں جس میں لفظ بول مطلق اور عام ہے جو ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب کو شامل ہے نیز قیاس صحیح سے بھی بول ما یوکل لحمہ کے نجس ہونے کی تائید ہوتی ہے کیونکہ غیر ماکول اللحم جانوروں اور انسانوں کے ابوال میں جو بدبو تعفن اور تغیر الی نتن وفساد پایا جاتا ہے وہی چیز ماکول اللحم حیوانات کے ابوال میں بھی موجود ہے۔

حدیث باب میں توجیہات احناف اور شوافع حضرات حدیث باب سے مختلف توجیہات کرتے ہیں۔ (۱) اس حدیث میں ایک جزوی واقعہ بیان کیا گیا ہے جو ابوال کے عام قانون اور قاعدہ کلیہ استنزھوا من البول الخ سے متعارض ہے اور اصول بھی یہ ہے کہ کلیہ اور جزئیہ کے تعارض کے وقت ترجیح کلیہ کو حاصل ہوتی ہے۔ (۲) ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یا بوجہ بصیرت قلبی پہلے سے یہ معلوم ہو گیا ہو کہ یہ لوگ باطنی طور مومن نہیں ہیں اور ان کا باطن منافقت اور کفر کی نجاست سے آلودہ ہے اس لئے اگر یہ لوگ ابوال پیتے رہیں تو یہ گویا ایک نجس شئی کا نجس ظرف میں واقع ہونا ہے جس سے کوئی قباحت لازم نہیں آتی۔ الخمر لھم کالخل لنا والخنزیر لھم کالشاۃ لنا۔

یہاں پر یہ اشکال نہ کیا جائے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم تھا کہ یہ لوگ مومن نہیں بلکہ کافر ہیں۔ تو چاہیے تھا کہ آپ ان کو رد فرما دیتے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ مؤلفۃ القلوب سے تھے اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آنحضرتؐ کو ان سے قبول ایمان اور اطاعت اسلام کی توقع تھی۔ (۳) ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ شارع علیہ السلام نے معالجہ اور تداوی کے طور شرب ابوال کی اجازت مرحمت فرمائی تھی جیسا کہ حنفیہ حضرات سے بھی دو روایات منقول ہیں امام ابو یوسف تداوی کے لئے شرب ابوال کو مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعی حالت اضطرار

---

[۱] اور دوسرا استدلال" صلوا فی مرابض الغنم" الحدیث اور بخاری کی روایت" کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل ان یبنی المسجد فی مرابض الغنم"، (بخاری ج۱ کتاب الوضو باب ابوال الابل والدواب والغنم ومرابضھا) سے کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرابض غنم بکریوں کے ابوال اور ان کی مینگنیوں کا مرکز ہوتا ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی نماز پڑھی ہے اور پڑھنے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی ہے حالانکہ بکریوں کے رہنے کی جگہوں پر ان کے ابوال اور مینگنیوں کا وقوع ناگزیر ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ابوال الغنم اور ان کے بعرات طاہر ہیں۔ (م)

[۲] ابن ماجہ ج۱ ص۲۹ دارقطنی صحیح ابن خزیمہ اور حاکم نے مستدرک ج۱ ص۱۸۳ میں اس حدیث کی تخریج کی ہے حنفیہ حضرات کا دوسرا استدلال حضرت سعد بن معاذ کی وفات کا ہے کہ تدفین کے بعد قبر نے انہیں دبوچا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وجہ بول سے عدم احتراز بتائی (مشکوٰۃ) علاوہ ازیں ترمذی کی ایک روایت" نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل لحوم الجلالۃ والبانھا کتاب الاطعمۃ باب ما جاء فی اکل لحوم الجلالۃ والبانھا) سے دلالۃ النص کے طور ماکول اللحم حیوانات کے ابوال ارواث اور بعرہ کی نجاست ثابت ہوتی ہے کیونکہ جلالہ وہ حیوان ہے جو گندگی اور نجاست کھاتا ہے اور حدیث میں نہی کا سبب بھی اس کا گندگی کھانا ہے۔ (م)

قال انما سمل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعینھم لانھم سملوا اعین الرعاۃ قال

(جو مخمصہ کے حکم میں ہے) میں حرام چیز کے استعمال کے جواز کے قائل ہیں[1]۔ (۴) یا مراد یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوال کے پینے کا نہیں بلکہ اس کے جسم پر ملنے اور خارجی طور پر استعمال کرنے کا حکم دیا تھا۔ اور یہ حدیث علفتھا تبنًا وماءً باردًا "کے قبیل سے ہے[2]۔ گویا اصل عبارت یوں ہے" اشربوا من البانھا واستنشقوا من ابوالھا" جیسا کہ ابو علی سینا نے بھی تصریح کی ہے کہ استنشاق ابوال مرض استسقاء کے لئے مفید ہے۔

(۵) اور یہ بھی ممکن ہے کہ اوائل میں ابوال کی حرمت کا حکم نہ آیا ہو۔ اور آپ نے اس کے استعمال کی اجازت دیدی ہو پھر بعد میں استنزھوا من البول الخ[3] سے اس حکم کو منسوخ کر دیا گیا ہو کیونکہ عرینیین کا واقعہ ہجرت کے چھٹے سال شوال یا ذی قعدہ میں پیش آیا جب کہ استنزھوا من البول الخ کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں جو ہجرت کے ساتویں سال ایمان لائے اسی طرح عدم احتراز عن البول کی وجہ سے عذاب قبر کا واقعہ ہجرت کے دسویں سال بھی ہوا تھا جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیم کا انتقال ہوا تھا اور اس موقعہ پر ایک گنہگار مسلمان کے عذاب قبر میں ابتلاء کا آپ نے مشاہدہ فرمایا تو اس دن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دعاؤں میں عذاب قبر سے پناہ مانگنے کی دعا کو بھی شامل کر لیا تھا بخلاف کفار کے عذاب قبر کے کہ وہ تو پہلے سے بذریعہ وحی آپ کو معلوم تھا۔

حضرت عائشہؓ سے بھی ایک روایت میں منقول ہے کہ جب ان کے سامنے ایک یہودی عورت نے عذاب قبر کا ذکر کیا تو حضرت عائشہؓ نے انکار کر دیا۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گھر تشریف لائے اور حضرت عائشہؓ نے عذاب قبر کے متعلق دریافت کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ہاں عذاب قبر حق ہے[4]۔

---

[1] اختیاری اور اضطراری ہر دو حالات کا حکم قرآن میں نصًا مذکور ہے۔ وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (الایۃ) اس اصول کے تحت سد رمق کے طور حالت اضطرار میں ممنوع اور حرام اشیاء کا استعمال بھی جائز ہو جاتا ہے احادیث میں اس کے نظائر بھی موجود ہیں مثلاً حضرت عرفجہ کی جب ایک لڑائی میں ناک کٹ گئی اور انہوں نے چاندی کی بنوالی تو چند یوم بعد اس میں بدبو اور تعفن پیدا ہو جانے کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک لگوانے کی اجازت دیدی حالانکہ مردوں کے لئے شرعًا سونے کا استعمال حرام ہے اسی طرح حضرت زبیر کے بدن میں جوئیں پڑ جاتی تھیں تو انہوں نے حریر کے استعمال کی اجازت چاہی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی اجازت مرحمت فرمادی حالانکہ مردوں کے لئے حریر کا استعمال حرام اور ممنوع ہے (۳)

[2] جس کی وضاحت ابن ہشام نے المغنی میں (۲۔ ۱۹۳ و ۲۔ ۱۶۹) میں کی ہے اور لکھا ہے کہ والتضمین فی مثل ھذا مشھور وھو الحاق مادۃ باخری لتضمنھا معناھا باتحاد او تناسب (فی اوائل الباب الخامس من الجزء الثانی)

[3] قال الحافظ والتمسک بعموم حدیث ابی ھریرۃ الذی صححہ ابن خزیمۃ وغیرہ مرفوعًا بلفظ "استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ اولی لانہ ظاھر فی تناول جمیع الابوال فیجب اجتنابھا لھذا الوعید واللہ اعلم فتح الباری۔

[4] قالت دخلت علی امرأۃ من الیھود فقالت ان عذاب القبر من البول قلت کذبت قالت بلی انا نقرض منہ الثوب والجلد فخرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الصلوۃ وقد ارتفعت اصواتنا فقال ما ھذا؟ فاخبرتہ بما قالت فقال صدقت قالت فما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من یومئذ الا قال فی دبر الصلوۃ اللھم رب جبرئیل ومیکائیل و واسرافیل اعذنی من حر النار وعذاب القبر (مسند احمد ج ۶ ص ۶۱)

ابو عیسیٰ هذا حدیث غریب لا نعلم احداً ذکرہ غیر هذا الشیخ عن یزید بن زریع وهو معنی قوله والجروح قصاص وقد روی عن محمد بن سیرین انه قال انما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم هذا قبل ان تنزل الحدود

---

(۶) استنزهوا من البول الخ میں نہی ہے جب کہ حدیثِ باب سے اباحت معلوم ہوتی ہے لہٰذا حسب قاعدہ محرم اور مبیح کے تعارض کے وقت ترجیح محرم کو دی جاتی ہے۔ (۷) اور ایک توجیہ یہ بھی کی جا سکتی ہے کہ اکثر روایات میں فقط البان کا ذکر ہے ابوال کا نہیں[1] لہٰذا ترجیح بھی ان روایات کو دی جائے گی جو کثرت سے منقول ہیں اور جن میں ابوال کا ذکر نہیں ہے لہٰذا اتنے متعدد اور مختلف النوع احتمالات کے ہوتے ہوئے حدیثِ باب سے طہارت ابوال پر استدلال صحیح نہیں۔

تداوی اور توکل بظاہر اشکال یہ ہے کہ جب اصل شافی اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات اقدس ہے تو چاہیئے کہ اسی کی ذات پر بھروسہ کیا جائے اور متوکل علی اللہ ہو کر زندگی بھر تداوی وغیرہ سے اجتناب کیا جائے کیونکہ تداوی کا استعمال اعتماد علی اللہ کے ضعف کی علامت ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ ایسی ادویات جو آسانی سے مہیا ہوں اور جن کے استعمال کے بارے میں کوئی حکیم حاذق بھی یہ کہہ دے کہ ان کے استعمال سے مرض کا ازالہ ہو سکتا ہے تو ادویات کا استعمال درجۂ سبب میں ضروری ہے جب کہ حقیقی مؤثر ذاتِ باری تعالیٰ ہے[2] جیسا کہ حالت اضطرار میں حرام بھی جائز ہو جاتی ہے الا ما اضطررتم الیه الآیة باقی رہی یہ حدیث "ان اللہ لم یجعل الشفائی ما حرم علیکم" الحدیث جس میں حرام اشیاء کا تداوی اور معالجہ کے طور پر استعمال بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے تو اس سے مراد مخصوص حالات ہیں کہ جب ایسی ادویات میسر ہوں جن سے بیماری کا ازالہ ممکن ہو اور حالت اضطرار کا تحقق بھی نہ ہوا ہو تو اس وقت حرام اشیاء کو بطور تداوی استعمال کرنا ممنوع اور حرام ہے۔

اشکالِ مثلہ کے جوابات فقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف وسمر اعینهم والقاهم بالحرة

یہاں بھی بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے اور ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں ڈال دیں تو آپ کا یہ فعل بظاہر مثلہ معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ مثلہ کی شرعاً ممانعت کردی گئی ہے اور اگر اسے قصاص قرار دیا جائے تب بھی یہ توجیہ مسلک احناف کے مطابق نہیں کیونکہ حنفیہ حضرات لا قود الا بالسیف[4] کے قائل ہیں۔

---

[1] اس اختلاف کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ ضروری نہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کے ابوال پینے کا حکم دیا ہو بلکہ عین ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے دودھ تجویز کیا ہو لیکن راوی نے استفسار میں اونٹ کے ابوال کی افادیت۔ خود ان لوگوں کی طلب اور باوجود مسلمان ہونے کے پیشاب کے استعمال کی وجہ سے ابوال و البان کے مجموعہ کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کردی ہو۔ (م) [2] امام بخاریؒ نے اس کے لئے کتاب الطب میں مستقل ترجمۃ الباب "باب الدواء بالبان الابل (ج۲ ص۸۴۸) باندھا ہے [3] یہ اسباب ہیں دست قدرت نہیں ہیں قلم دست کاتب نہیں جیسے رہے۔

[4] ابن ماجہ ابواب الدیات باب لا قود الا بالسیف ص۱۹۶ ۱۲۔

باب ماجاء فی الوضوء من الریح حدثنا قتیبۃ وھناد نا وکیع عن شعبۃ عن

وھو معنی قولہ والجروح قصاص یہاں سے خود مصنفؒ مذکورہ اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ کہ (۱) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا اہل عرینہ کے ساتھ یہ سلوک مثلہ نہیں تھا۔ بلکہ آپ نے نص قرآنی "والجروح قصاص" پر عمل فرمایا۔ موت کے بعد اعضاء وجوارح کا توڑنا اور کاٹنا یہ مثلہ ہےؔ۔ جب کہ اہل عرینہ کو قبل الموت قصاص فی الجروح کے طور پر یہ سزا دی گئی۔ (۲) دوسری توجیہ یہ بھی ہے کہ واقعہ عرینیین سے قبل مثلہ کی نہی نہیں آئی تھی لہٰذا یہ واقعہ نہی سے قبل کا ہے حضرت انس بن مالک سے یہی منقول ہے۔ اور جیسا کہ امام ترمذیؒ نے بھی تصریح کردی ہے وقد روی عن محمد بن سیرین انہ قال انما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھذا قبل ان تنزل الحدود مثلہ سے نہی کا حکم غزوۂ اُحد کے موقعہ پر دیا گیا جب کفار نے حضرت حمزہؓ کا مثلہ کیا تھا۔ (۳) اور تیسری توجیہ یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ سزا تعزیراً وسیاسۃً دی تھی کیونکہ وہ منافق تھے اور انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عظیم احسانات وانعامات کے بدلے حد درجہ گھٹیا، اور گھناؤنے جرائم کا ارتکاب کیا تھا اگر ان سے یہ معاملہ نہ کیا جاتا تو عام منافقین بے باک ہوجاتے اور وہ ہر ایسا معاملہ کر ڈالتے جو مسلمانوں کے مزید ایذا کا باعث بنتا جیسا کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شارب خمر کو سیاسۃً قتل کردیئے جانے کا حکم دے دیا تھا۔

باب۵۶ ماجاء فی الوضوء من الریح۔

مسئلہ خروج ریح نواقض وضو بیان کئے جارہے ہیں منجملہ ان کے ایک خروج ریح بھی ہے لہٰذا مصنفؒ نے بھی "الوضوء من الریح" کا مستقل ترجمۃ الباب قائم فرمایا، ترجمۃ الباب میں ریح مطلقاً مذکور ہے جو معتاد وغیرہ معتاد مع الصوت اور لغیر الصوت (ضرطہ اور فساء) اور انفلات الریح سب کو شامل ہے مگر یاد رہے کہ یہاں مطلق ریح مراد نہیں ہےؔ۔ امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ مطلق ریح تو ہر وقت بدن کو چھوتی اور خارج میں موجود رہتی ہے اس کے علاوہ انسان کے سانس کے ذریعہ بھی ہر لحظہ خروج ریح کا تحقق ہوتا ہے اگر مطلق ریح مراد لی جائے تو پھر کسی لحظہ بھی وضو کا تحقق نہیں ہوسکے گا بلکہ یہاں ریح مخصوص مراد ہے جس کا انسانی بدن میں معدنِ نجاست پر مرور ہوا اور جو بوقتِ خروج بدنی نجاست کے لطیف اجزاء کو بھی اپنے ساتھ خارج کردے اور خروج ریح کے ناقض وضو ہونے کی اصل وجہ بھی یہی ہے کہ اس کے ساتھ نجاست کے اجزاء کا اختلاط ہوتا ہے۔

بیان مذاہب امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک "کل ماخرج من البدن" یعنی ہر ایسی نجاست جس کا انسانی جسم سے خروج متحقق ہو ناقض وضو ہے منجملہ ان کے ایک ریح بھی ہے لہٰذا وہ بھی ناقض وضو ہے چاہے معتاد ہو یا غیر معتاد ضرطہ ہو یا فساء۔ (۲) امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر خروج ریح معتاد ہے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اگر ریح غیر معتاد ہے تو اس کے خروج سے نقض وضو لازم نہیں آتا۔ (۳) امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً سبیلین سے خروج

لہ یقال مثلت بالحیوان امثل بہ مثلاً اذا قطعت اطرافہ وشوھت بہ ومثلت بالقتیل اذا جدعت انفہ او اذنہ او مذاکیرہ او شیئاً من اطرافہ والاسم المثلۃ فاما مثل بالتشدید فھو للمبالغۃ۔ نہایہ لابن الاثیر ج ۴ ص۰ ۔ ۲ہ الریح المذکورۃ ھٰھُنا فی الترجمۃ معناھا الھواء والمذکور فی الحدیث بمعنی الرائحۃ ای مایدرک بالشم۔ الکوکب ج ۱ ص ۷۹۔

سُهَيل بن ابی صالح عن ابيه عن ابی هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا وضوء الا من صوت اوريح قال ابوعيسى هذا حديث حسن صحيح حدثنا قتيبة نا عبد العزيز بن محمد عن سهيل بن ابی صالح عن ابيه عن ابی هريرة

ریح کا تحقق ناقض الوضوء ہے۔

لا وضوء الا من صوت او ریح دراصل سماعِ صوتِ ریح خروجِ ریح اور وجدانِ ریح وقوعِ حدث اور اس کے تحقق سے کنایہ ہیں[1] مراد یہ ہے کہ متوضی کو حدث کا تیقن ہوجائے چاہے آواز سنے یا نہ سنے۔ جیسا کہ بہرا آدمی صوتِ ریح کے سماع سے قاصر ہے اور اخشم اس کی بو کے سونگھنے سے نیز اس مسئلہ پر تمام علماءِ امت کا اجماع ہے کہ اگر صوت و ریح کے علاوہ خروجِ ریح کا تحقق اور تیقن ہوجائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے باقی رہا حدیث کے اس حصر میں صوت اور ریح کا حصر، تو علماء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ یہ حصر تحقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے[2]۔ مقصد یہ ہے کہ جب تک ظنِ غالب حاصل نہ ہوجائے محض شک اور وہم سے نقضِ وضو لازم نہیں آتا۔ چونکہ ظنِ غالب بھی اکثر صوتِ ریح یا وجدانِ ریح سے حاصل ہوتا ہے اس لئے ان دونوں کو ذکر کردیا گیا[3]۔

حتی یستیقن استیقاناً الخ یقین عام ہے جو یقینِ منطقی (جس میں جانبِ مخالف کا قطعی طور کوئی احتمال نہ ہو) اور یقین بمعنی ظن (ھوا لجانب الراجح) دونوں کو شامل ہے اور دونوں ناقض وضوء ہیں۔

اذا خرج من قبل المرأة الریح وجب علیها الوضوء وھو قول الشافعی والاسحاق

خروج ریح من الذکر اس سے قبل کہ ہم قبل المرأة سے خروجِ ریح کے مسئلہ پر بحث کریں اولاً یہ بحث چھیڑتے ہیں کہ آیا رجل کے ذکر سے خروجِ ریح کا تحقق ناقض الوضوء ہے یا نہیں۔ (۱) اس بارے حنفیہ حضرات سے دو قول منقول ہیں۔ (ا) ناقض الوضوء ہے۔ یہ قول امام محمد سے منقول ہے۔ ب اور امام کرخیؒ سے عدمِ نقض کا قول منقول ہے اور بعض نے اسے امام ابوحنیفہ کا قول قرار دیا ہے مگر صحیح بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا اس بارے کوئی قول منقول نہیں۔ (۲) امام مالکؒ کے نزدیک قُبل اور ذکر سے خروجِ ریح مطلقاً ناقض الوضو نہیں وجہ یہ ہے کہ ذکر کی ریح درحقیقت ریح نہیں بلکہ وہ محض عضلات کا اختلاج ہے[4] جو نقضِ وضو کو مستلزم نہیں۔ اور طبی تحقیق بھی یہی ہے کہ مثانہ میں

---

[1] راجع للبحث العمدة (۱-۶۷۲ الی ۶۷۶) والفتح (۱-۱۶۱) [2] والنکتة فی ذکرھما وقوعھما فی المسجد عند انتظار الصلوٰة ویوضح ذلک رواہ ابوھریرۃ مرفوعاً: لایزال العبد فی صلوٰة ما کان فی مصلاہ ینتظر الصلوٰة وتقول الملائکة اللھم اغفر له اللھم ارحمه حتی ینصرف او یحدث (رواہ البخاری والمسلم واللفظ للمسلم) فسئل عن الحدث فقال صوت او ریح فھھنا بالذکر لمناسبتھما بالمحل وملائمتھما بالموضوع (معارف) [3] اور بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محض شک کی وجہ سے نماز فاسد کردیا کرتا تھا تو اس کی اصلاح کے لئے یہ ارشاد فرمایا گیا امام بخاریؒ نے بھی اس کو ذکر کیا ہے (م) [4] اتفق اصحابنا علی ان الریح الخارجة من الدبر ناقضة واختلفوا فی الخارجة من الذکر وقبل المرأة فروی القدوری عن محمد انه یوجب الوضوء وبه اخذ بعض المشائخ وقال ابوالحسن لا وضوء فیھما الا ان تکون المرأة مفضاة فیستحب لھا الوضوء۔ وکان الشیخ ابوحفص الکبیر یقول اذا کانت المرأة مفضاة فیستحب لھا الوضوء۔ کان الشیخ ابوحفص الکبیر یقول اذا کانت المرأة مفضاة یجب علیھا الوضوء وان لم تکن مفضاة لا یجب ھکذا ذکرہ ھشام فی نوادرہ عن محمد ومن المشائخ من قال فی المفضاة اذا کان الریح منتناً یجب الوضوء وما لا فلا۔ کذا فی الذخیرة (تحفه) [5] جیسا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے تصریح کی ہے کہ "ان الریح الخارج من الذکر اختلاج لا ریح فلا ینتقض کالریح الخارجة من جراحة فی البطن۔

ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال اذا کان احدکم فی المسجد فوجد ریحا بین الیتیه فلا یخرج حتی یسمع صوتا او یجد ریحا حدثنا محمود بن غیلان نا عبد الرزاق

ریح نہیں ہوتی اور نہ ہی ذکر کے مثانہ سے اس کا خروج متحقق ہوتا ہے اور اگر بعض اوقات آلۂ تناسل میں حرکت ریح محسوس ہوتی ہے تو وہ بھی درحقیقت ریح نہیں بلکہ عضلات کی حرکت کا شائبہ ہے۔

قُبُل سے خروجِ ریح کا حکم البتہ عورتوں کے قُبُل سے خروج ریح کے بارے میں قدرے مزید تفصیل ہے کہ اگر عورت مفضاۃ[1] ہے تو ریح القبل ناقض الوضوء[2] ہے اور اگر غیر مفضاۃ ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ حنفیہ حضرات سے دو قول ہیں۔ (۱) خروجِ ریح ناقض الوضوء ہے۔ (۲) بالعکس۔ شوافع حضرات غیر مفضاۃ کے قُبُل سے خروجِ ریح کو ناقض الوضوء قرار دیتے ہیں اور استدلال حدیث نبوی لا وضوء الا من صوتٍ او ریحٍ سے کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث مطلق[3] ہے جو عورت کی ریح القبل کو بھی شامل ہے۔ لیکن شوافع حضرات کا ظاہر حدیث سے یہ استدلال اس لئے کمزور ہے کہ حدیث کے ظاہری معنیٰ اور اس کے اطلاق کے پیش نظر ہر ایسی ہوا جو انسان کے بدن سے نکلتی ہے اور اس کا خروج محسوس کیا جاتا ہے اسے ناقض الوضوء ہونا چاہیئے، سانس کا خروج یا انسانی وجود کے مسامات سے ہوا کا خروج مگر کوئی امام بھی اور خود شوافع حضرات بھی اس کے قائل نہیں ہیں اس کے علاوہ ظاہر حدیث میں حصر آیا ہے جس سے تو یہ بھی لازم آتا ہے کہ صرف صوت اور ریح ہی ناقض الوضوء ہیں اور یہ حصر بول و براز اور منی کے نکلنے کو نواقض الوضوء سے خارج کر دیتا ہے۔ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں اور خروج بول و براز اور منی بالاتفاق ناقض الوضوء ہے۔

شوافع کی تاویلات تو شوافع حضرات اس حدیث میں قیودات لگاتے اور مختلف تاویلات کرتے ہیں اور اس مختصر روایت کو حضرت ابوہریرہؓ کی طویل روایت پر حمل کرتے ہیں جس کو امام ترمذیؒ نے بھی اس باب میں نقل کیا ہے عن ابی هریرةؓ ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال اذا کان احدکم فی المسجد فوجد ریحا بین الیتیه[4] فلا یخرج حتی یسمع صوتا او ریحا[5] اس کے علاوہ یہ حدیث ابوداؤد[6] میں بھی

---

[1] المفضاۃ هی التی اختلط سبیلاها القبل والدبر وقیل مسلك البول والحیض. تحفہ ج ۱ ص ۸۰۔ [2] درالمختار میں بھی اس کے بارے مزید تفصیل منقول ہے کہ مفضاۃ کے فرج سے خروج ریح کے تحقق پر وضو کرنا مستحب ہے بعض نے کہا واجب ہے اور بعض نے کہا کہ اگر ریح میں بدبو ہے تو واجب ہے اور اگر بدبو نہیں تو واجب نہیں (درالمختار کتاب الطہارۃ) [3] چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مناط و علت حکم خروج من السبیلین ہے لہٰذا سبیلین سے جو چیز بھی نکلے گی وضو ٹوٹ جائے گا اور سبیلین کے سوا بدن کے کسی حصہ سے اگر کوئی چیز نکلے تو وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک قے اور رعاف وغیرہ ناقض الوضو نہیں ہیں امام اعظم ابوحنیفہؒ خروجِ نجاست نجاست کو مناط قرار دیتے ہیں خواہ وہ مخرج معتاد (سبیلین) سے ہو یا غیر معتاد (بدن کا کوئی بھی حصہ) سے ہو لہٰذا قے، رعاف اور بدن کے کسی حصہ سے خون کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ تیسرے گروہ کے نزدیک مناط خروج معتاد من مخرج معتاد علیٰ وجہٍ معتادٍ ہے لہٰذا ان کے نزدیک کنکری، کیڑے جو سبیلین سے نکلیں یا خون بدن کے کسی حصہ سے نکلے یا سلسل البول ہو تو یہ ناقض الوضو نہیں۔ (بدایہ ابن رشد ملخصاً) [4] الیتیہ تثنیۃ الالیۃ قال فی القاموس الالیۃ العجیزۃ او ما رکب العجز من لحم وشحم (قاموس ج ۴ ص ۲۲۹) [5] ترمذی۔ [6] ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں کہ" اذا کان احدکم فی الصلوٰۃ فوجد حرکۃ فی دبرہ احدث اولم یحدث فاشکل علیہ فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا (ابوداؤد ج ۱ ص ۲۴) نیز بخاری ج ۱ ص ۲۸ پر بھی اس مضمون کی حدیث منقول ہے (م)

انا معمر عن ھمام بن منبہ عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ لا یقبل صلوۃ احدکم اذا احدث حتی یتوضأ قال ابو عیسی ھذا حدیث حسن صحیح وفی الباب عن عبد اللہ بن زید وعلی بن طلق وعائشۃ وابن عباس وابی سعید قال ابو عیسی ھذا حدیث حسن صحیح وھو قول العلماء ان لا یجب علیہ الوضوء الا من حدث یسمع صوتا او یجد ریحا وقال ابن المبارک اذا شک فی الحدث فانہ لا یجب علیہ الوضوء حتی یستیقن استیقانا یقدر ان یحلف علیہ وقال اذا خرج من قبل المرأۃ الریح وجب علیہا الوضوء وھو قول الشافعی واسحق

تفصیلاً منقول ہے[1]۔ شوافع حضرات کہتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں دو قیدیں صراحتاً مذکور ہیں پہلی قید مسجد کی ہے جس کی بناء پر بول و براز خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ مسجد میں ان کا تحقق نہیں ہوا کرتا یعنی مسجد میں کوئی بول و براز نہیں کرتا۔ عادۃً و شرعاً۔ اور دوسری قید بین الیتیہ کی ہے جس سے ذکر اور قبل کی ریح سے احتراز ہو جاتا ہے۔ چونکہ اس روایت سے اس اشکال کا دفعیہ نہیں ہوسکتا تھا کہ اصم اور اخشم نہ تو صوتِ ریح سن سکتے ہیں اور نہ ہی اس کی بو محسوس کرسکتے ہیں جب کہ حدیث میں سماعِ صوت اور اس کے وجدان کی تصریح مذکور ہے اس لئے مصنفؒ نے اسی اشکال کے ازالہ کے لئے حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک اور روایت نقل کردی۔

عن ابی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ لا یقبل صلوۃ احدکم اذا احدث حتی یتوضا۔ یہاں حدث مطلق ہے جو سماعِ صوت اور وجدانِ ریح کے علاوہ ہر اس صورت کو شامل ہے جس میں بدیہی طور پر معلوم ہو کہ خروجِ ریح کا تحقق ہوا ہے لہٰذا اصم اور اخشم کو بھی شامل ہے اگرچہ وہ نہ تو سن سکتے ہیں اور نہ سونگھ سکتے ہیں تاہم ان کو "ماخرج منھما" پر علم حضوری حاصل ہوتا ہے جس سے ان کو حدث کا علم ہو جاتا ہے۔

حنفیہ حضرات بھی اس کے قائل ہیں کہ دبر سے خروجِ ریح نقضِ وضو کو مستلزم ہے لیکن اصل اختلاف اس میں ہے کہ عورت کے قبل اور رجل کے ذکر سے خارج ہونے والی ریح ناقض الوضوء ہے یا نہیں، چونکہ حنفیہ حضرات کے نزدیک علتِ حکم خروجِ نجاست ہے جب کہ عورت کے قبل یا رجل کے ذکر سے خارج ہونے والی ریح محلِ نجاست سے نہیں اٹھتی اور نہ ہی نجاست پر سے اس کا گزر ہوتا ہے اس لئے اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹتا۔ درحقیقت بات بھی یہی ہے کہ ریح فی نفسہٖ ناقض الوضوء نہیں جب تک کہ اس میں نجاست کے اثرات کا اختلاط نہ ہو اس سے بڑھ کر یہ کہ قبل یا ذکر میں ریح ہوتی ہی نہیں۔ اور جو محسوس کی جاتی ہے وہ عضلات کا اختلاج ہے جیسا کہ اس سے قبل اطباء کی تحقیق بھی عرض کردی گئی تھی۔ گویا اس مسئلہ کا مدار طبی تحقیق ہے۔ تو جن حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ مثانہ میں ریح موجود رہتی ہے اور ذکر کے راستہ وہی ریح خارج ہوتی ہے تو ان کے نزدیک ان کی اپنی طبی تحقیق کی بناء پر وضو ٹوٹ جاتا ہے اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ مثانہ میں ریح نہیں ہوتی تو انکے نزدیک جب آلۂ تناسل میں خروجِ ریح قسم کی کوئی چیز محسوس ہوتی ہے تو وہ اسے عضلات کا اختلاج قرار دیتے ہیں۔

---

[1] امام نوویؒ سے اس حدیث کے بارے منقول ہے کہ "ھذا الحدیث اصل من اصول الحدیث وقاعدۃ عظیمۃ من قواعد الدین وھی ان الاشیاء یحکم بقاءھا علی اصولھا حتی یتیقن خلاف ذلک ولا یضر شک الطاری علیھا۔

باب الوضوء من النوم حدثنا اسمعیل بن موسی وهناد ومحمد بن عبید المحاربی المعنی واحد قالوا نا عبد السلام بن حرب عن ابی خالد الدالانی عن قتادة عن ابی العالیة عن ابن عباس انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم نام وهو ساجد حتی غط

باب الوضوء من النوم

نواقض وضوء نواقض الوضو کی دو قسمیں ہیں ۔ (۱) ناقضِ حقیقی یعنی جب واقعۃً کسی نجس چیز کا انسانی بدن سے خروج متحقق ہو۔ (۲) ناقضِ حکمی یعنی فی نفسہٖ تو ناقض الوضو نہیں لیکن ناقضِ حقیقی (خروج نجاست) کا سبب ہے ۔ مثلاً نوم فی نفسہٖ ناقض الوضو نہیں مگر بعض اوقات بوجہ استرخائے مفاصل، نائم سے خروج ریح کا تحقق بھی ہوجاتا ہے اس لئے سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دے کر نوم کی بعض صورتوں کو ناقض الوضوء قرار دیا گیا ہے مصنفؒ نے اس سے قبل ناقضِ حقیقی کے مسائل بیان فرمائے تھے اور اب یہاں سے وہ روایات نقل کرتے ہیں جن کا تعلق ناقضِ حکمی سے ہے۔

انبیاء کرام کی حالت منامی مگر خیال رہے کہ نوم الانبیاء ناقض الوضوء نہیں کیونکہ انبیاء گو بظاہر سوئے ہوئے ہوتے ہیں مگر ان کے قلوب بیدار رہتے ہیں ناقض الوضوء (حقیقی) کے تحقق اور عدم تحقق کا انہیں علم رہتا ہے وجہ ظاہر ہے کہ اگر انبیاء کرام کا قلب بھی غافل اور نیند سے مغلوب ہوجائے تو پھر وحی کی تعلیم اور اس کا تحفظ مخدوش ہو کے رہ جاتا ہے وحی کے تحفظ کے لئے یہ امر انتہائی ضروری ہے کہ قلب ہر وقت بیدار رہے اور اس پر کبھی بھی غفلت طاری نہ ہو کہ معلوم نہیں کس وقت وحی کا نزول ہو تو انبیاء کرام کے اعضاء وجوارح اگرچہ سوجاتے ہیں مگر ان کے قلوب بیدار رہتے ہیں اس لئے تو انبیاء کے خواب بھی وحی ہوتے ہیں جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا خواب میں اپنے فرزند حضرت اسمٰعیل کو ذبح کرنا اور پھر اس خواب کو خدا تعالیٰ کا حکم جان کر اس کی تعمیل کرنا اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ انبیاء کے قلوب حالت منامی میں غافل نہیں ہوتے بلکہ بیدار رہتے ہیں اس لئے انہیں ماخرج من السبیلین کا احساس بھی ہوجاتا ہے۔

انبیاء کو خواب میں دیکھنا انبیاء کا خواب دیکھنا اور انبیاء کو خواب میں دیکھنا، دونوں علیحدہ علیحدہ مسئلے ہیں اگر خواب میں کسی کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی کام کرنے کا حکم دیا تو کیا وہ امر واجب الاطاعت ہے؟ اس مسئلے کے زیر بحث آنے سے مجھے علامہ ابن جوزیؒ کا وہ مشہور واقعہ یاد آیا کہ ایک مرتبہ علامہ ابن جوزی کا کسی صوفی عالم دین سے ایک مسئلہ میں اختلاف ہوگیا صوفی نے کہا اس مسئلہ میں زیادہ الجھنے کی ضرورت نہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرلیتے ہیں چونکہ دونوں صاحب حال اور باکمال بزرگ تھے۔ فوراً مراقبہ ہوگئے قدرے غنودگی طاری ہوئی اور دونوں نے درپیش مسئلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کردیا اتفاق سے خواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا اشارہ صوفی کی جانب تھا۔ کہ حق ادھر ہی تو ہے۔ مگر علامہ ابن جوزی نے اس کے باوجود بھی اپنے مسئلہ ومسلک کو نہ چھوڑا اور کہا کہ بظاہر شرعی دلائل سے مسئلہ وہی مؤید ہے جس کا میں قائل ہوں باقی رہا حضور اقدس صلی علیہ وسلم کا خواب میں مسلک صوفی کی جانب ترجیحی اشارہ تو بوجہ غفلت نیند کے چونکہ خود میرا اپنی ذات پر اعتماد نہیں ہے اس لئے میں اصل مسئلہ کو ترک کردینے کا روادار نہیں بہرحال یہاں اتنی بات یاد رہے کہ خواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی حکم نہ تو نص قطعی ہے اور نہ ہی اس سے شرعی احکام تبدیل کئے جاسکتے ہیں۔

ونفخ ثم قام یصلی فقلت یارسول اللہ انک قد نمت قال ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعاً فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ قال ابوعیسی وابو خالد اسمہ یزید بن عبد الرحمٰن وفی الباب عن عائشۃ وابن مسعود وابی ھریرۃ حدثنا

نوم کے تین مراحل نوم کے تین مراتب بلکہ اس کی تکمیل کے تین مراحل ہیں جیسا کہ اطباء حضرات بھی یہی کہتے ہیں کہ ابتداءً جب بخارات معدہ سے اوپر کو صعود کرتے ہیں تو ان کا اثر آنکھوں میں ظاہر ہونے لگتا ہے۔ اور بوجھل ہوجاتی ہیں۔ یہ نوم کا پہلا مرحلہ ہے جس کو وسن کہتے ہیں اس سے انسان کی عقل مغلوب نہیں ہوتی۔ بات کر بھی سکتا ہے اور سمجھ بھی سکتا ہے قرآن میں بھی اس کا ذکر آیا ہے لا تاخذہ سنۃ ولا نوم[1] پھر اس کے بعد یہ بخارات دماغ کو پہنچتے ہیں اور اس پر احاطہ کرکے چھا جاتے ہیں اور انسان اونگھنے لگتا ہے اس حالت کو نعاس کہتے ہیں مگر دل اس حالت میں بھی بیدار رہتا ہے نوم کے یہ دونوں مراحل ایسے ہیں کہ انسان کا شعور، واحساس، اور قلب بیدار رہتا ہے جس سے وہ اپنے بدن سے ما خرج کو محسوس کرسکتا ہے اس لئے نوم کی یہ دونوں حالتیں ناقض الوضوء نہیں ہیں مگر دماغ پر تسلط کے بعد یہ بخارات قلب پر محیط ہوجاتے ہیں جس سے نوم صحیح معنوں میں متحقق ہوجاتی ہے نوم کا یہ تیسرا مرحلہ بالاتفاق ناقض الوضوء ہے مگر انبیاء کرام نوم کی اس قسم سے محفوظ اور مامون ہیں یہی وجہ ہے ان کی نوم ناقض الوضوء نہیں کہ ان کے قلوب پر غفلت طاری نہیں ہوتی جب کہ پہلی دونوں صورتوں میں بوجہ قلب کے بیدار رہنے کے انسان کو خروج ریح کا علم، صوت، وجدان رائحہ یا علم حضوری کے طور حاصل ہو ہی جاتا ہے۔ جیسا کہ "وکاء السہ العینان (الحدیث[2])" سے یہی مدلول ہے۔

مگر یاد رہے جیسا کہ پہلے بھی عرض کردیا تھا کہ نوم درجۂ ذات میں ناقض الوضوء نہیں ہے بلکہ نوم استرخائے مفاصل کا سبب ہے جب کہ استرخائے مفاصل خروج ریح کا سبب ہیں۔ لہٰذا نوم سبب السبب ہوئی۔

بیان مذاہب ویسے تو اس سلسلہ میں ائمہ کرام سے متعدد اقوال منقول ہیں مگر ان سب کا مرجع درج ذیل تین قول[3] ہیں۔ (۱) نوم مطلقاً ناقض الوضوء نہیں ہے (۲) نوم مطلقاً ناقض الوضوء ہے خواہ کثیر ہو یا قلیل (۳) محققین علماء کرام کا قول یہ ہے اور راجح بھی یہی ہے کہ اگر استرخائے اعضاء کا تحقق ہوجائے تو نوم ناقض الوضوء ہے۔

---

[1] سنۃ۔ والوسن اول النوم ۔۔۔ والھاء فی السنۃ عوض من الواو المحذوفۃ ۔۔۔ الوسنان، النائم الذی لیس بمستغرق فی نومہ۔ (نہایہ لابن اثیر ج ۱ ص۲۲۴) [2] عن علی بن ابی طالب قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکاء السہ العینان فمن نام فلیتوضأ۔ (ابوداؤد ج ۱ ص۲۷) عن علی بن ابی طالب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال العین وکاء السہ فمن نام فلیتوضأ (ابن ماجہ ص۳۷) [3] قال ابن العربی اختلف الناس فی النوم علی ثلثۃ اقوال الاول ان قلیل النوم وکثیرہ ینقض الوضوء قالہ اسحاق وابو عبیدہ والمزنی والثانی ان النوم لا ینقضہ بحال ویؤثر ذلک عن ابی موسی الاشعری والثالث الفرق بین قلیل النوم وکثیرہ وھو قول فقہاء الامصار والصحابۃ الکبار والتابعین۔ وجعل ابن العربی للنوم احدی عشر حالاً وبسطھا۔ الاول ان ینام ماشیاً الثانی ان ینام قائماً الثالث ان ینام مستنداً الرابع ان ینام راکعاً الخامس ان ینام قاعداً متربعاً السادس ان ینام محتبیاً السابع ان یکون متکئاً الثامن ان یکون راکباً التاسع ان یکون ساجداً العاشر ان یکون مضطجعاً الحادی عشر ان یکون مستقراً ۔۔۔۔۔۔ (عارضہ ج ۱ ص۱۰۴ تا ۱۰۵)۔

محمد بن بشار نا یحیی بن سعید عن شعبۃ عن قتادۃ عن انس بن مالک قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون فیصلون ولا یتوضؤن قال ابوعیسی ھذا حدیث حسن صحیح وسمعت صالح بن عبد اللہ یقول سالت ابن

ورنہ نوم قبل الاسترخاء سے وضو نہیں ٹوٹتا[1] ائمہ اربعہ بھی اس کے قائل ہیں اگرچہ استرخائے مفاصل کی تحقیق میں آئمہ کرام نے اپنی اپنی تحقیق اور تجربہ کی بناء پر اختلاف کیا ہے۔ اس کے علاوہ ائمہ کرام کے متعدد اقوال تفصیلاً بھی کتابوں میں نقل ہوتے چلے آئے ہیں۔ مثلاً (۱) سعید بن المسیب فرماتے ہیں کہ نوم مطلقاً ناقض الوضوء نہیں ہے کیونکہ یہ تو دماغ کی راحت بدن کے سکون اور تسکین اعضاء کا ذریعہ ہے۔ (۲) نوم ہر حال میں ناقض الوضوء ہے مطلقاً۔ یہ مسلک حسن بصری اور امام اسحاق سے منقول ہے۔ (۳) کثیر نوم ناقض الوضوء ہے اور قلیل نوم سے وضو نہیں ٹوٹتا یہ مسلک امام مالکؒ کا ہے اور امام صاحب سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے۔ پھر قلیل وکثیر کے امتیاز اور فرق کرنے میں اختلاف ہے۔ (۴) رکوع اور سجدہ میں نوم ناقض الوضوء ہے اور اس کے ماسوا میں نوم سے نقض وضو لازم نہیں آتا۔ یہ امام احمد کی ایک روایت ہے۔ (۵) امام احمد سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ صرف ساجد کی نوم ناقض الوضوء ہے رکوع میں بھی نوم نقض الوضوء کو مستلزم نہیں (۶) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر متوضی متمکن بمعقدہ علی الارض ہے یعنی زمین پر ٹکا اور جما ہوا ہے تو یہ ناقض نہیں اس کے سوا جمیع صورتوں میں نوم ناقض الوضوء ہے۔ گویا امام شافعی نے زوال مقعد کو استرخاء مفاصل کی علت قرار دیا ہے لہذا ان کے نزدیک ایسی نوم جو زوال مقعد کا باعث ہو ناقض الوضوء ہے۔ (۷) نوم فی الصلوٰۃ ناقض الوضوء نہیں البتہ نوم فی خارج الصلوٰۃ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یہ امام شافعیؒ کا ضعیف ترین قول ہے۔ (۸) امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ متوضی صلوٰۃ میں ہو اور ہیأت صلوٰۃ میں سے کسی ایک ہیئت پر سو گیا ہو اور اس سے نماز کی ہیئت مسنونہ متغیر نہ ہوئی ہو تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر اضطجاع یا استلقاء کی صورت میں سو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر نوم غیر ہیئت صلوٰۃ پر ہے تو اگر تماسک المقعد علی الارض باقی ہے تو نقض وضو لازم نہیں آتا اور اگر تماسک فوت ہو گیا تو نقض وضو متحقق ہو جائے گا۔

یقظۂ قلب کی بعض مثالیں حالت نوم میں ھیئت صلوٰۃ کے عدم تغیر کی صورت میں نائم کا قلب بیدار رہتا ہے تو لامحالہ اسے خروج ریح کا ادراک ہوتا ہے حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دار العلوم دیوبند نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ میں نے ایک مرتبہ اونگھتے ہوئے تراویح میں ۔ ۔ ۔ ۔ نو ۹ پارے منزل کے سنا دیئے تھے۔ مگر میری ھیئت صلوٰۃ متغیر نہ ہوئی۔

استاذ المکرم شیخ العرب والعجم شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ ایک مرتبہ بخاری پڑھا رہے تھے کہ حضرت شیخ التفسیر مولانا احمد علی لاہوری دار الحدیث میں تشریف لا کر طلباء کے ساتھ شیخ کے پس پشت بیٹھ گئے حضرت مدنی اس وقت بخاری کی عبارت بھی خود پڑھ رہے تھے اور اس پر بحث بھی کر رہے تھے اور ان کے پاس بجائے بخاری کے قسطلانی کے باریک حروف کا نسخہ تھا جو آسانی سے نظر نہیں آتا تھا تقریباً

[1] صاحب اعلاء السنن نے لکھا ہے کہ " فانہ صلی اللہ علیہ وسلم علل نقض وضوء المضطجع باسترخاء مفاصلہ فدار الامر علی الاسترخاء وھو المقصود (اعلاء السنن ج ۱ ص ۹۳)۔

المبارك عمن نام قاعدا متعمدا فقال لا وضوء عليه قال وقد روى حديث ابن عباس سعيد بن ابى عروبة عن قتادة عن ابن عباس قوله ولم يذكر فيه ابا العالية ولم

دو گھنٹے سبق پڑھا کر جب فارغ ہوئے اور حضرت لاہوریؒ سے ملاقات کی تو فرمایا آپ محسوس نہ کریں دار الحدیث میں آپ کی آمد مجھے محسوس نہ ہو سکی وجہ یہ تھی کہ مجھے سبق پڑھانے کے دوران نیند آ گئی تھی۔ تو اس واقعہ سے ہم نے یہ اندازہ بھی لگا لیا کہ غالباً شیخ مدنی کو بخاری متناً و سنداً یاد ہے اگرچہ آپ نے خود کبھی اس کا اظہار نہیں فرمایا۔

صاحب ہدایہ کی رائے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر متوضی کسی شئی کا تکیہ لگا کر سو گیا اس طرح سے کہ اگر اس سے وہ تکیہ سرکا دیا جائے تو اس کا مقعد زمین سے زائل ہو جائے تو ایسی نوم ناقض ہے[1]۔ اور اگر تکیہ کے سرکانے پر وہ زمین پر جما رہا تو پھر وضو بھی قائم رہے گا۔ مگر اکثر فقہاء نے صاحب ہدایہ کے اس قول کو رد کیا ہے لیکن حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ آج کے زمانے کے لوگوں کو صحابہ پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ صحابہ کرام کا کھانا اور طعام خشک سادہ اور قلیل ہوا کرتا تھا جس سے ریح کے احتمالات بھی کم ہوتے تھے۔ جب کہ آج کھانوں میں تکلفات آ گئے ہیں مرغن غذائیں ہیں اور طعام بھی ایسے ہیں کہ جن سے ریح زیادہ پیدا ہوتی ہے اور خروجِ ریح کا احتمال ہر وقت رہتا ہے اس لئے یہ بہتر ہے کہ صاحبِ ہدایہ کے قول پر فتویٰ دیا جائے۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ کا استدلال حدیثِ باب جسے امام ترمذیؒ نے ذکر کیا ہے حنفیہ حضرات کی مؤید، ان کے قول کے موافق اور مستدل ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ سجدہ میں سو گئے تھے" نام وهو ساجدا" جب نماز مکمل فرمائی تو حضرت ابن عباس نے عرض کی" انك قد نمت" تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حیلت سجدہ میں نوم ناقض الوضو نہیں ان الوضوء لا يجب الا على من نام مضطجعاً فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سجدہ میں سونا استرخاء مفاصل کو مستلزم نہیں۔

شوافع کی ایک توجیہ کا جواب شوافع حضرات حدیث باب میں تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو نہ کرنے کا سبب یہ ہے کہ آپ اس بات سے محفوظ اور مامون ہیں کہ خروج ریح یا وقوع حدث کا تحقق ہو اور آپ اس کا ادراک نہ کر سکیں اور جیسا کہ آپؐ کا ارشاد ہے کہ ان عينى تنامان ولا ينام قلبى[2]۔ بوجہ بیداریٔ قلب کے استرخائے مفاصل کا تحقق ہی نہیں ہوتا تھا چہ جائیکہ نقض وضو آتا۔ علاوہ ازیں آپؐ کا مسجد میں نوم کے باوجود وضو نہ کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی خصوصیت ہے جو عام امت کے لئے قاعدہ اور قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ مگر شوافع حضرات کا یہ استدلال اس لئے کمزور ہے کہ اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو ارشاد فرمایا کہ" ان الوضوء لا يجب الا على من نام مضطجعاً فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله۔ یہ الفاظ اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت نہیں تھی اور اگر خصوصیت بھی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابن عباس کے جواب میں ضرور وضاحت فرما دیتے کہ یہ میری اپنی خصوصیت ہے اور عام

---

[1] والنوم (اى ينتقض الوضوء لنوم) مضطجعا او متكياً او مستندا الى شئ لو ازيل لسقط لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل الخ۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۱) [2] قالت عائشة فقلت يا رسول الله اتنام قبل ان توتر فقالت يا عائشة ان عينى تنامان ولا ينام قلبى (بخاری ج ۱ ص ۱۵۴)۔

يرفعه واختلف العلماء في الوضوء من النوم فرأى اكثرهم انه لا يجب عليه الوضوء اذا نام قاعدا او قائما حتى ينام مضطجعا وبه يقول الثوري وابن المبارك و احمد وقال بعضهم اذا نام حتى غلب على عقله وجب عليه الوضوء وبه يقول اسحق وقال الشافعي من نام قاعدا فرأى رؤيا او زالت مقعدته لوسن النوم فعليه الوضوء

امت کے لئے یہ قاعدہ اور قانون نہیں۔

کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون فیصلون ولا یتوضون حضرت انس کی یہ روایت ان لوگوں کا مستدل ہے جو نیند کو مطلقاً غیر ناقض قرار دیتے ہیں تو جواب یہ ہے کہ یہاں نوم سے مراد نوم کثیر اور نوم غالب نہیں ہے جیسا کہ اسی روایت کے بعض طرق میں یہ مذکور ہے کہ صحابہ کرام کی یہ نیند نماز عشاء کے انتظار میں ہوا کرتی تھی اور ظاہر ہے نماز عشاء کے انتظار میں نوم غالب شان صحابہ سے بعید ہے[1]۔

ولم یذکر فیہ ابا العالیہ ولم یرفعہ۔ امام ترمذی یہاں سے حنفیہ حضرات کے اعتراض کو کمزور ثابت کرنے کے لئے حدیث باب پر دو اعتراض کرتے ہیں۔ (۱) سعید نے جو روایت نقل کی ہے اس میں قتادہ اور حضرت ابن عباس کے درمیان کوئی واسطہ ذکر نہیں کیا۔ (۲) اور نہ ہی اس نے اس حدیث کو مرفوع نقل کیا ہے مگر امام ترمذی کے یہ دونوں اعتراضات اس لئے کمزور ہیں۔ کہ جب کسی حدیث کے موقوف اور مرفوع ہونے میں تعارض ہو تو مثبت[2] زیادہ راجح ہوتا ہے کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ صحابی نے کسی وقت بوجہ فتوی دینے کے یا کسی اور وجہ سے اختصار کر دیا ہو اور پھر کسی دوسرے وقت سند بیان کرتے ہوئے مرفوع بھی نقل کر دیا ہو۔

امام ابوداؤد کے اعتراضات کا جواب یہی وجہ ہے کہ امام ابوداؤد نے بھی جرح کر کے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے۔ (۱) ہو حدیث منکر کیونکہ یزید الدالانی نے اس کو روایت کیا ہے۔ (۲) ذکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً (۳) قال شعبۃ انما سمع قتادۃ عن ابی العالیہ اربعۃ احادیث[3] لیکن اصل حقیقت پر غور کیا جائے تو امام ابوداؤد کے اعتراضات میں بھی کوئی وزن باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ منکر" ما رواہ غیر ثقۃ مخالفا لما رواہ الثقات[4] کو کہتے ہیں تو اس میں دو شرطیں ہیں (۱) راوی غیر ثقہ ہو (۲) اور وہ روایت ثقہ رواۃ کے مخالف اور منافی ہو اور دونوں میں تناقض ہو لیکن اگر ایک راوی نے کسی چیز سے سکوت کیا اور دوسرے نے اس کو ذکر کر دیا تو یہ مخالفت نہیں ہے یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے کہ یزید الدالانی نے آخری حصہ کو ذکر کر دیا ہے۔

---

[1] مگر اس پر یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ابوداؤد ج ۱ ص۲ میں حتی تخفق رؤسہم اور بعض روایات میں یوقظون للصلوٰۃ اور بعض میں فیضعون جنوبہم کی تصریحات مذکور ہیں جو نوم غالب پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ حضرت انسؓ کی ایک روایت سے جس کو مسند بزار نے نقل کیا ہے اس اشکال کا دفعیہ ہو جاتا ہے "کانوا یضعون جنوبہم فمنہم من یتوضأ و منہم من لا یتوضأ" یعنی ایسے صحابہ جن پر نیند غالب ہوتی تھی نماز کے لئے دوبارہ وضو کر لیا کرتے تھے (م) [2] اذا تعارض الوقف والرفع بان یروی الحدیث بعض الثقات مرفوعاً و بعضہم موقوفاً فقال اصحاب الحدیث ان الاصح ان الحکم للرفع لان راویہ مثبت و غیرہ ساقط ولو کان نافیا" فالمثبت مقدم علیہ لانہ علم ما خفی علیہ (مقدمہ فتح الملہم ص۲۳) [3] ابوداؤد ج ۱ باب الوضوء من النوم ص۲۷

[4] ما رواہ الراوی الضعیف مخالفاً للثقات۔ علوم الحدیث لابن صبوح ص۴۳۔

باب الوضوء مما غيرت النار حدثنا ابن ابی عمر نا سفيان ابن عُيينة عن محمد بن عمرو عن ابی سلمة عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم الوضوء مما مست النار ولو من ثور اقط قال فقال له ابن عباس انتوضأ من الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخی اذا سمعت حديثا عن النبی صلی الله عليه وسلم

جیسے حضرت قتادہ کے دوسرے تلامذہ نے ذکر نہیں کیا جو مخالفت کو مستلزم نہیں کہ اس پر منکر کی تعریف صادق آسکے باقی رہا یزید الدالانی تو اس کی بھی بہت سے محدثین نے توثیق کی ہے[1] تو ثقہ راوی کی روایت منکر نہیں ہوتی[2]۔ امام ابوداؤد کا یہ قول کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار روایات کا سماع کیا ہے اس لئے صحیح نہیں کہ ان چار کے علاوہ بھی قتادہ کی ابو العالیہ سے کئی مرویات کتب حدیث میں منقول ہیں مثلاً ترمذی ج ۲ ص ۱۸۱ باب ما یقول عند الکرب میں ایک روایت "عن قتادۃ عن ابی العالیہ دو سندوں کے ساتھ مذکور ہے مسلم ج ۱ ص ۹۴ عن قتادۃ قال سمعت ابا العالیہ یقول الخ کی سند کے ساتھ منقول ہے لہٰذا امام ابوداؤد کا روایات اربعہ کا حصر درست نہیں نیز اگر یزید الدالانی اور دیگر رواۃ کے درمیان مخالفت بھی تسلیم کر لی جائے تب بھی یزید دالانی کی روایت بوجہ مثبت ہونے کے راجح ہے۔ اور امام ابوداؤد کا یہ اعتراض بھی ضعیف ہے کہ "وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً" اس لئے ابن عباسؓ کی روایت ساقط ہے" اس لئے کہ یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تعلیم امت کیلئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ قاعدہ کلیہ بیان فرمایا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ کے وضو نہ ٹوٹنے کی دونوں وجہ ہوں یعنی آپ محفوظ بھی تھے اور مضطجعاً سوئے ہوئے بھی نہیں تھے اس لئے تو استرخاء مفاصل کا تحقق نہیں ہوا تھا۔ ولا تعارض فی الاسباب۔

باب الوضوء مما غیرت النار۔ نواقض الوضوء کا بیان ہو رہا ہے چونکہ بعض حضرات کے نزدیک اکل مما غیرت النار بھی ناقض الوضوء ہے اس لئے مصنفؒ نے بھی الوضوء مما غیرت النار کے ترجمۃ الباب کا انعقاد کیا۔ ترجمۃ الباب اگرچہ مطلق ہے مگر علماء اس کو اکل کی قید سے مقید کرتے ہیں کیونکہ اس قید کے بڑھائے بغیر مما غیرت النار بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ صحابہ کرامؓ کے ابتدائی دور میں وضوء مما مست النار کے بارے میں اختلاف منقول ہے صحابہ میں ابن عمرؓ ابو طلحہؓ انس بن مالکؓ، ابو ہریرہؓ اور بعد میں عمر بن عبد العزیز حسن بصری اور امام زہریؒ وضوء مما مست النار کے قائل ہیں اور استدلال حدیث باب سے کرتے ہیں جب کہ خلفاء راشدین ابن مسعود ابن عباس اکثر صحابہ کرامؓ تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمہور علماء کرام سب کا مستدل حدیث جابر ہے اور سب کا مسلک یہ ہے کہ اکل مما مست النار سے وضوء واجب نہیں۔ چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ قرن اول کے صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں اس بارہ میں قدرے اختلاف موجود تھا لیکن اس کے بعد تمام امت کا اس

---

[1] وثقہ ابن معین والنسائی واحمد بن حنبل وقال الحاکم ان الائمۃ المتقدمین شھدوا لہ بالصدق والاتقان کما فی التھذیب قال ابو حاتم صدوق وقال احمد لا بأس بہ وقال ابن عدی یکتب احادیثہ (میزان ج ۴ ص ۴۳۲) وقال ابن الحجر عسقلانی صدوق یخطی کثیرا (تقریب التھذیب ج ۲ ص ۴۱۶)

[2] اس لئے تو ابن جریر نے تہذیب الآثار میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے کما حکاہ الحافظ علاء الدین فی الجوھر النقی (۱ - ۱۲۱)۔

فلا تضرب له مثلاً وفی الباب عن ام حبیبۃ وام سلمۃ وزید بن ثابت و ابی طلحۃ وابی ایوب وابی موسی قال ابو عیسی وقد رأی بعض اھل العلم الوضوء مما غیرت النار واکثر اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین ومن بعدھم علی ترک الوضوء مما غیرت النار

بات پر اجماع ہو گیا ہے کہ اکل مما مست النار سے وضو واجب نہیں۔[۱]

ثور اقط۔[۲] ثور کے دو معنی آتے ہیں۔ بیل اور قطعہ یہاں دوسرا معنی مراد ہے اقط اور پنیر ایک چیز ہے۔

انتوضأ من الدھن انتوضأ من الحمیم؟ حضرت ابن عباس کے اس قول کا یہ منشا ہرگز نہیں کہ وہ حدیث مرفوع پر اعتراض کر رہے ہیں یا اپنے اس قول سے حدیث مرفوع کو رد کرتے ہیں یا حضرت ابو ہریرہؓ کی تکذیب کرتے ہیں یا حدیث رسولؐ کے مقابلہ میں اپنی رائے پیش کرتے ہیں اور اس کو ترجیح دیتے ہیں بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے حدیث کا صحیح مفہوم سمجھنے میں غلطی کی ہے کہ وہ اس کو فقہی اور شرعی وضو سمجھ رہے ہیں حالانکہ یہاں مراد لغوی وضو ہے۔[۳]

قرابت رسولؐ اللہ کا لحاظ | حضرت ابن عباسؓ نے حدیث سے بظاہر جو معارضہ کیا ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ نے "یا ابن اخی اذا سمعت حدیثا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلا تضرب لہ مثلاً" کے مشفقانہ الفاظ سے انہیں جو تنبیہ کی ہے اس وجہ سے کہ حضرت ابن عباس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار تھے اور حضرت ابو ہریرہؓ کو آنحضرتؐ کی قرابت داروں کا غایت درجہ لحاظ تھا ورنہ صحابہؓ کسی صورت میں حدیث سے کسی نوعیت کا معارضہ بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ نے جب اپنے صاحبزادہ بلال بن عبداللہ سے یہ روایت بیان کی ائذنوا للنساء الی المساجد باللیل کہ عورتیں مسجد کو جایا کریں۔[۴] تو ان کے صاحبزادے نے کہا کہ میں تو اپنی بیوی کو مسجد نہیں جانے دوں گا۔ فقال ابن لہ واللہ لا ناذن لھن فیتخذنہ دغلاً واللہ لا ناذن لھن" حضرت ابن عمر غصہ ہوئے جیسے کہ روایت میں مذکور ہے" فسبہ و غضب" اور فرمایا میں تمہیں حدیث نبویؐ سناتا ہوں اور تم اس کے مقابلہ میں اپنا قول پیش کرتے ہو۔ وقال اقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ائذنوا لھن وتقول لا ناذن لھن۔[۵] اس بات پر ناراض ہو کر حضرت ابن عمر نے تمام زندگی اپنے بیٹے سے بات نہیں کی۔

ارشاد نبویؐ کے مخالفت کا اندیشہ | اور غالباً یہی وجہ تھی کہ حضرت عمرؓ یہ چاہتے تھے کہ ان کی بیوی آئندہ مسجد میں نماز پڑھنے نہ جائے مگر اپنی بیوی کو یہ حکم اس لئے نہیں دیتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

[۱] قال النووی کان الخلاف فیہ معروفا بین الصحابۃ والتابعین ثم استقر الاجماع علی انہ لا وضوء مما مست النار فتح الباری ج ۱ ص ۲۶۹۔ [۲] ثور اقط بفتح الھمزۃ۔ وکسر القاف وھو لبن مجفف مستحجر والثور قطعۃ منہ (تحفہ) قال ابن العربی۔ الثور جملۃ مجموعۃ من الطعام وانما اضیف الی الاقط اہ یعنی المراد ھٰھنا قطعۃ من الاقط۔ (عارضہ)

[۳] چونکہ حضرت ابن عباسؓ کے پاس اپنے دعویٰ کے قوی دلائل موجود تھے بلکہ یہ ان کا مشاہدہ تھا کہ انہوں نے بارہا آنحضرتؐ کو گوشت تناول فرمانے کے بعد وضو کئے بغیر نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا۔ (م) [۴] ابو داؤد ج ۱ باب ماجاء فی خروج النساء الی المسجد ص ۸۴

[۵] ابو داؤد ج ۱ ص ۸۴۔

بَابٌ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ نَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ نَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ سَمِعَ جَابِرًا قَالَ سُفْيَانُ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا مَعَهُ فَدَخَلَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَذَبَحَتْ لَهُ شَاةً فَأَكَلَ وَأَتَتْهُ بِقِنَاعٍ مِنْ رُطَبٍ فَأَكَلَ مِنْهُ ثُمَّ تَوَضَّأَ

ارشاد کی مخالفت کا اندیشہ تھا لہذا یہ ترکیب سوجھی کہ ایک روز سویرے اٹھ کر مسجد کے راستہ میں جا کر بیٹھ گئے جب ان کی بیوی کا ادھر سے گذر ہوا تو حضرت عمرؓ نے جا کر اپنی بیوی کے برقعہ پر پاؤں رکھ دیا تو اس تے جھٹکا سے چھڑالیا حضرت عمرؓ جلدی سے چل پڑے نماز سے فراغت کے بعد جب حضرت عمرؓ گھر تشریف لائے تو ان کی بیوی کے چہرہ پر پریشانی کے آثار نمایاں تھے اور حضرت عمرؓ سے اصل واقعہ بیان کر دیا تو حضرت عمرؓ نے بتایا کہ وہ کوئی غیر نہیں تھا میں ہی تھا۔ اس واقعہ سے بیوی سمجھ گئی کہ حضرت عمرؓ کا منشا کیا ہے۔ اس لئے جماعت کی خاطر مسجد جانا ترک کر دیا۔

باب ۵۹ فی ترک الوضوء مما غیرت النار۔ حدیث باب کا مضمون یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے تو میں آپ کے ساتھ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انصار کی ایک عورت کے پاس تشریف لے گئے۔ تو انصاری عورت نے آپ کے لئے ایک بکری ذبح کر کے خدمت اقدس میں پیش کی آپ نے اسے تناول فرمایا اس کے بعد وہ عورت ایک طباق میں کھجوریں لائیں۔ اس سے بھی آپ نے کچھ تناول فرمایا۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز کے لئے وضو بنایا اور نماز پڑھی۔ جب نماز پڑھ کر آپ واپس لوٹے اور انصاری عورت نے بکری کا بقیہ گوشت پیش کیا۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بھی تناول فرمایا۔ اور اس کے بعد جب عصر کی نماز پڑھی تو اس کے لئے جدید وضو نہیں کیا۔

دخل علی امرأۃ پر اشکال کے جوابات | فدخل علی امرأۃ من الانصار۔ اشکال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اجنبیہ کے گھر داخل ہوئے حالانکہ شرعاً اجنبیہ کے ساتھ تخلیہ ممنوع ہے تو اس اشکال سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔ (۱) یہ عین ممکن ہے کہ یہ انصاریہ خاتون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار و اور رضاعی محرمات سے ہو اور اجنبیہ نہ ہو۔ (۲) یہ تخلیہ نہیں تھا بلکہ آپ کے ساتھ حضرت جابرؓ بھی تشریف فرما تھے۔ (۳) گھر میں رجال کے بٹھانے کے لئے ایک علیحدہ بیٹھک اور مردانہ مکان ہوتا ہے جہاں مہمان مردوں کو ٹھہرایا جاتا ہے اور اپنے مردانہ مکان میں بٹھائے ہوئے مہمانوں کے متعلق محاورۃً یہی کہا جاتا ہے کہ وہ ہمارے گھر تشریف فرما ہیں تو یہاں بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت جابرؓ مردانہ مکان میں تشریف فرما ہوں گے جیسے محاورۃً دخل علی امرأۃ سے تعبیر کیا گیا۔ (۴) النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم (الایۃ) کے قطعی نص کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر مسلمان کے گھر میں داخل ہونا گویا اپنے گھر میں داخل ہونا ہے۔ جس میں اپنے اور اجنبی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (۵) اور ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ انصاریہ خاتون عجوزہ تھی جس کے لئے پردہ چنداں ضروری نہیں تھا۔

عورت کا ذبیحہ | فذبحت لہ شاۃ۔ انصاری عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بکری ذبح

للطهر وصلى ثم انصرف فاتته بعلالة من علالة الشاة فاكل ثم صلى العصر ولم يتوضأ وفى الباب عن ابى بكرن الصديق ولا يصح حديث ابى بكر فى هذا من قبل اسناده انما رواه حسام بن مصك عن ابن سيرين عن ابن عباس عن ابى بكرن الصديق عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحيح انما هو عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم هكذا

کردی۔ یہ عین ممکن ہے کہ اس نے بکری اپنے ہاتھ سے ذبح کی ہو۔ عرب کی عورتیں بڑی باہمت، بہادر اور جری القلب ہوتی ہیں ان کے لئے بکری ذبح کرنا کوئی مشکل مسئلہ نہیں تھا۔ چنانچہ اسی نوعیت کا ایک واقعہ ترمذی اور بخاری میں بھی منقول ہے کہ جب پہاڑ کی چوٹی سے ایک بکری پھسل کر لڑھک گئی تو چرانے والی باندی نے اس کو ذبح کر دیا۔ ریوڑ کا مالک جب یہ مسئلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا۔ کہ باندی مسلمان ہے یا غیر مسلم؟ مالک نے عرض کی مسلمان ہے۔ باندی نے اپنے مسلمان ہونے کی شہادت دے دی۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ذبیحہ کو جائز اور حلال قرار دیا[1]۔ بہر حال ذبیحہ مسلمان مرد کا ہو یا عورت کا جائز اور حلال ہے۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ "فذبحت له شاة" یہاں اپنی حقیقت پر محمول ہے کیونکہ انصاری عورت گھر کی مالکن تھی اور گھر کا سارا نظام اسی کے ہاتھ میں تھا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ انصاری خاتون نے دوسرے سے ذبح کروایا ہو اور ذبح کی نسبت بوجہ امر اور ملک کے اس کی طرف کی جاتی ہو جیسے کہ ہمارے ہاں مروج بھی یہی ہے کہ مالک کے حکم سے نوکر مہمان کے لئے مرغ وغیرہ ذبح کر دیتے ہیں اور کہا یہ جاتا ہے کہ مہمان کی آمد پر فلاں صاحب نے مرغے ذبح کئے ہیں۔

قناع[2]۔ بڑے طباق کو کہتے ہیں۔ علالہ[3] بقیہ الشئ کو کہتے ہیں فاکل ثم صلى العصر ولم يتوضا یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے بقیہ گوشت کو تناول فرمایا پھر عصر کی نماز پڑھی اور اس کے لئے آپ نے نیا وضو نہیں بنایا۔

مسائل مستنبطہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے ایک تو یہ ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد نمازیں ایک وضو سے پڑھی ہیں مگر غیر مقلدین نے یہاں بھی ایک توجیہ تراش لی اور یہ کہہ دیا کہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت اقامت میں کبھی بھی ایک وضو سے متعدد نمازیں نہیں پڑھیں اور جو ثابت ہیں تو وہ حالت سفر میں ہیں حالانکہ حضرت جابرؓ یہاں جو واقعہ بیان کر رہے ہیں وہ سفر کا نہیں۔ بلکہ مدینہ منورہ کا ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت سفر کے بغیر بھی حضر میں ایک وضو سے دو نمازیں ادا فرمائی ہیں۔ اور دوسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا جیسا کہ انعقادِ باب کی غرض بھی یہی ہے کہ ما مست النار کے اکل سے وضو واجب نہیں اور اگر واجب ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عصر پڑھنے سے قبل ضرور وضو کر لیتے جبکہ حضرت جابرؓ نے "ولم يتوضأ" سے آپ کے عدم وضو کی تصریح بھی کر دی ہے۔ خلفاء راشدین جمہور علماء کرام تابعین اور

---

[1] باب ذبیحہ الامۃ والمرأۃ بخاری ج ۲ ص ۸۲۷۔ [2] بکسر القاف۔ قال الجزری فى النهايه القناع هو الطبق الذى يوكل عليه۔ النهايه ج ۳ ص ۳۱۴۔ [3] العلالة۔ بضم العين وهى البقية من كل شئ يقال بقية اللبن فى الضرع وبقية قوة الشيخ وبقية جرى الفرس علالة نهايه ج ۳ ص ۱۴۰ ۱۲

رواہ الحفاظ وروی من غیر وجہ عن ابن سیرین عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورواہ عطاء بن یسار وعکرمۃ ومحمد عمرو بن عطاء وعلی بن عبد اللہ بن عباس

ائمہ مجتہدین ان بے شمار احادیث کے علاوہ جن سے ترک الوضوثابت ہوتا ہے حدیث باب سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

رفع تعارض اور جمہور کے دلائل قال ابوعیسی...... وھذا آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان ھذا الحدیث ناسخ للحدیث الاول الخ چونکہ الوضوء مما مست النار کے بارے میں دو قسم کی روایات منقول ہیں اور حدیث باب، باب سابق سے متعارض ہے اس لئے مصنفؒ یہاں سے رفع تعارض کرتے ہیں۔ اور اس بات کی تصریح بھی کر دھذا آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درحقیقت یہ ابوداؤد کی روایت کا ایک حصہ ہے جسے امام ترمذی نے بغیر سند کے نقل کر دیا ہے۔

ابوداؤدؒ میں حضرت جابرؓ سے تفصیلاً روایت منقول ہے وہاں یہ جملہ بھی ہے کہ "وکان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار۔ جمہور علماء کرام کی طرف سے باب سابق کی حدیث اور اس جیسی دیگر احادیث (جو بظاہر الوضوء مما مست النار پر دلالت کرتی ہے) سے مختلف جوابات دیئے جاسکتے ہیں۔ (۱) اولاً یہ کہ راجح یہی ہے کہ روایت جابر سے (جس کو امام ترمذی اور امام ابوداؤد نے نقل کیا ہے) وضو مما مست النار کا حکم منسوخ ہوچکا ہے۔ ترک الوضو مما مست النار آنحضرتؐ کا آخری عمل ہے جس کے بعد کسی ایک روایت سے بھی یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے کہ آنحضرتؐ نے ما مست النار تناول فرمایا ہو اور پھر اس کے بعد وضو بھی کیا ہو۔ جس کو آنحضرتؐ کا آخری عمل قرار دیا جاسکے۔

علماء حضرات اوائل میں ما مست النار کے اکل سے وضو کرنے کی حکمت یہ بتلاتے ہیں کہ اوائل میں چونکہ تنظیف اور طہارت کی طرف کم توجہ دی جاتی تھی جب اسلامی تعلیمات کی پختگی سے انسانی طبائع میں طہارت و تنظیف کی اہمیت راسخ ہوگئی تو اس کے بعد الوضوء مما مست النار کا حکم بھی منسوخ کر دیا۔

امام ابوداؤد کا اعتراض امام ابوداؤد نے اپنی کتاب میں دعویٰ کیا ہے کہ حضرت جابر کی یہ حدیث شان ہی کی ایک دوسری مفصل حدیث کا حصہ ہے اور یہاں اس مفصل حدیث کا اختصار ہے تو گویا امام ابوداؤد کے خیال میں دونوں حدیثیں ایک ہی واقعہ کے دو حصے ہیں اور یہ ممکن ہے کہ یہ واقعہ امر بالوضوء مما مست النار سے پہلے کا ہو ظہر کی نماز کے لئے آپ کا وضو کرنا حدث کی وجہ سے ہو نہ کہ "ما مست النار کی وجہ سے اس کے بعد ما مست النار سے وضو کا حکم دیا گیا ہو تو اس حدیث سے وضو مما مست النار کو کیسے منسوخ قرار دیا جاسکتا ہے جب کہ جانب مخالف احتمال بھی موجود ہے اور زمانہ نسخ بھی معلوم نہیں لیکن

۱؎ ابوداؤد ج ۱ ص۲۵ باب فی ترک الوضوء مما مست النار۔ ۲؎ جیسا کہ امام مسلمؒ اولاً وضوء مما مست النار کے احادیث لائے ہیں اس کے بعد ترک الوضوء مما مست النار کی احادیث نقل کی ہیں یہ اس جانب اشارہ ہے کہ وضو منسوخ ہے کیونکہ امام مسلم اور دیگر ائمہ حدیث کا یہ طریقہ ہے کہ اولاً منسوخ احادیث کو ذکر کرتے ہیں بعد میں وہ احادیث لاتے ہیں جو ناسخ ہوتی ہیں۔ فتح الملہم ج ۱ ص۴۸۷۔ ۳؎ کذا قال المہلب انہم کانوا الفوا فی الجاہلیۃ قلۃ التنظیف فامروا بالوضوء مما مست النار فلما تقررت النظافۃ فی الاسلام وشاعت نسخ اھ۔ فتح الملہم ج ۱ ص۴۸۸۔

وغیر واحد عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یذکروا فیہ عن ابی بکرن الصدیق وھذا اصح وفی الباب عن ابی ھریرۃؓ وابن مسعود وابی رافع

جمہور علماء امام ابوداؤد کی اس رائے کی تردید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی ہر دو روایتیں الگ الگ واقعہ سے تعلق رکھتی ہیں راوی کے ایک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقعہ بھی ایک ہو نیز " وکان آخر الامرین" سے صرف یہی واقعہ مراد لینے کے لئے کوئی قوی دلیل بھی موجود نہیں ہے اور اگر بالفرض اسے ایک واقعہ بھی قرار دیا جائے تب بھی حضرت جابر کی روایت سے یہ صراحتًا ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکل مما مست النار سے وضو نہیں کیا تو اب جب تک یہ ثابت نہ کیا جائیگا کہ اس واقعہ کے بعد بھی آپؐ نے وضو مما مست النار کیا ہے اس وقت تک یہی حکم رہے گا و ذلک غیر موجود خواہ وہ اختصار من الاول ہی کیوں نہ ہو اس کے علاوہ امام احمد نے اس روایتؓ کو نقل کیا ہے۔ جس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کا وضو" اکل مما مست النار" کی وجہ سے نہیں کیا تھا بلکہ بوجہ حدث کے نیا وضو بنایا تھا لہذا یہ بات درست نہیں ہوسکتی کہ یہ واقعہ ایک ہے دو نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب (۱) اشکال یہ ہے کہ حدیث جابرؓ فعل ہے جب کہ باب سابق کی حدیث "الوضوء مما مست النار" قول اور امر ہے وجہ یہ ہے کہ یہاں عامل توضؤا مقدر ہے اور اصل عبارت یوں ہے" توضؤ مما مست النار" تو توضؤا امر ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے جس کا خلاف کرنا ممنوع ہے نتیجۃً ترک الوضوء مما مست النار گویا ممنوع ہوجاتا ہے اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ فعل امر کا ناسخ نہیں قرار دیا جاسکتا تو یہاں فعل سے قول "توضؤا" کیوں کر منسوخ قرار دیا گیا ہے اس کے ساتھ فعل اباحت کا اور امر حرمت کا تقاضا کرتا ہے اباحت اور حرمت کے تعارض کے وقت ترجیح حرمت کو حاصل رہتی ہے تو جواب یہ ہے کہ حرمت اور اباحت کے تعارض کے وقت حرمت کو ترجیح وہاں دی جاتی ہے جہاں واقعۃً بھی تعارض متحقق ہو یہاں تو سرے سے تعارض ہی متحقق نہیں اس لئے حرمت کی ترجیح کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تعارض تب آتا ہے جب حدیثین کا زمانہ ایک ہو۔ تعارض میں موضوع محمول زمان ومکان کا ایک ہونا شرط ہے۔ ؎

در تناقض ہشت وحدت شرط داں وحدت موضوع ومحمول و مکاں
وحدت شرط و اضافت جزو و کل قوت وفعل است در آخر زماں

اگر میں کہوں کہ زید صبح کو سویا تھا دس بجے بیدار تھا۔ اور ظہر کو بازار میں چل رہا تھا۔ تو اس میں کوئی تعارض نہیں وجہ یہ ہے کہ زمانہ ایک نہیں۔ البتہ اگر یوں کہا جائے کہ زید صبح کو سویا پڑا تھا اور روٹی کھا رہا تھا اور چل پھر رہا تھا تو اب تعارض متحقق ہوگا کیونکہ زمانہ ایک ہے بعینہ اسی طرح جب مفہومًا متضاد روایتیں

ـــــــــــــــــــــــــــــــ

لـہ اما حدیث ابی ھریرۃ فاخرجہ البزاز بلفظ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ من ثور اقط ثم اکل کتف شاۃ ولم یتوضأ وعن ابی ھریرۃ ایضًا قال نشلت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتفًا من قدر العباس فاکلہا وقام یصلی ولم یتوضأ (تحفہ۔ ج ۱ ص۸۲) لـہ من طریق محمد بن اسحاق عن ابن عقیل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکل ھو ومن معہ ثم بال ثم توضأ وانہ اکل بعد ذلک ھو ومن معہ ثم صلوا العصر ولم یتوضؤا۔ معارف ج ۱ ص۲۹۱

وام الحکم وعمرو بن اُمیّۃ وام عامر وسوید بن النّعمان وام سلمۃ قال ابوعیسیٰ

بار روایات ایک چیز کے بارے میں منقول ہوں اور روایات کی تقدیم وتاخیر اور زمانہ معلوم نہ ہو تو تعارض متحقق ہو جاتا ہے اور اس موقعہ پر ترجیح بلا مرجح نہیں دی جا سکتی۔ معترضین نے حرمت واباحت کے تعارض کا قضیہ بنا ڈالا حالانکہ یہاں تو حضرت جابر واضح طور ارشاد فرماتے ہیں کہ " وکان اخر الامرین ترك الوضوء مما مست النار ۔

حرمت واباحت کا تعارض ہو تو ترجیح حرمت کو دی جاتی ہے یہ قاعدہ اپنی جگہ صحیح ہے کیونکہ جلب منفعت سے دفع مضرت اولیٰ ہوتی ہے لیکن یہاں تو بوجہ "ترک الوضوء مما مست النار" کے آخر الامر ہونے کی وجہ سے سرے سے تعارض ہی نہیں چہ جائیکہ حرمت کی ترجیح کی بات کی جائے الوضوء مما مست النار مقدم اور ترك الوضوء مما مست النار مؤخر ہے تو اباحت کا بوجہ مؤخر ہونے اور حرمت کا بوجہ مقدم ہونے کے تعارض ہی نہیں۔

۲۔ دوسری بات یہ بھی ہے کہ حرمت واباحت کے تعارض کے وقت حرمت کو اس وقت ترجیح دی جاتی ہے جب وہ قیاس اور قاعدہ کلیہ کے خلاف نہ ہو۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جسم سے خارج ہونے والی ہر قسم کی نجاست (مثلاً بول وبراز، فسا ریح ضراط، حیض نفاس منی اور مذی وغیرہ) سے وضو واجب ہے گویا نقض وضوء ماخرج سے لازم ہوتا ہے۔ مما دخل سے نہیں۔ جب کہ نقض صوم مما دخل سے متحقق ہوتا ہے مما خرج سے نہیں مثلاً ہم سانس لیتے ہیں طعام کھاتے ہیں پانی پیتے ہیں تو ان اشیاء کے معدہ میں ادخال سے وضو لازم نہیں آتا۔ چونکہ وضو مما مست النار بھی ادخال پر مرتب ہو رہا ہے اور یہاں حرمت جو آئی ہے وہ عام قاعدہ کلیہ اور قیاس صحیح کے خلاف ہے اس لئے اس کو ترجیح نہیں دی جائے گی۔

قول اور فعل کے تعارض کا اشکال ایک اور اشکال یہ بھی کیا گیا ہے کہ قول اور فعل کے تعارض کے وقت ترجیح قول کو حاصل رہتی ہے کیونکہ قول سے مقصد تشریع اور قانون کا بیان ہوتا ہے اور واقعہ بھی یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو قرآن حکیم نے وحی قرار دیا ہے وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (الآیۃ) جب کہ فعل میں خصوصیت کا بھی احتمال ہے چونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت "الوضوء مما مست النار" قول ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت فعل ہے لہٰذا اصولاً قولی حدیث کو ترجیح حاصل ہے۔ لہٰذا مامست النار سے وضو واجب ہونا چاہیئے۔

علماء حضرات نے اس اشکال سے کئی جوابات کئے ہیں۔ ۱۔ یہاں قول کو فعل سے منسوخ نہیں کیا جا رہا بلکہ قول کے مقابلہ میں " وکان ھذا اخر الامرین" بھی قول ہے کیونکہ امر کا ایک معنیٰ "فرمودن کارے" بھی ہوتا ہے جس کا مصداق بغیر قول کے اور کیا ہو سکتا ہے اور اگر کوئی یہ کہے کہ جب حضرت جابرؓ فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آخری امر ترک الوضوء منقول ہے تو پھر انہیں وضاحت اور صراحت سے یہ بیان بھی کر دینا چاہیئے تھا۔ تو جواب یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کو وہ امر معلوم تھا اور یہ کہ انہوں نے بیان بھی کیا ہوگا۔ مگر یہ عین ممکن ہے کہ وہ ہم تک پہنچا نہ ہو اور ہمارا عدم علم اس کے عدم وجود کو مستلزم نہیں۔ بعض حضرات نے " وکان ھذا اخر الامرین کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت قرار دیا ہے مگر ہر جگہ اور ہر فعل میں سیاق وسباق اور قرائن کا لحاظ کئے بغیر خصوصیت کا احتمال نکالنا بہت سے مضرات کا پیش خیمہ ہے۔ اور اگر یہی اصول بنا یا گیا تو پھر پرویزیت کا (انکار حدیث) مقابلہ بھی مشکل ہو جائے گا۔ اب بھی ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو یہ کہتے ہیں کہ قرآن وحدیث کے احکام پیغمبرؐ اور صحابہ کے ساتھ خاص

والعمل على هذا عند اكثر اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعين ومن بعدهم مثل سفيان وابن المبارك والشافعي واحمد واسحٰق رأوا ترك الوضوء مما مست النار وهذا اخر الامرين من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وكان هذا الحديث ناسخاً للحديث الاول حديث الوضوء مما مست النار

تھے نماز اور زکوٰۃ کا حکم صرف صحابہ کو تھا وغیرہ۔ قرائن اور سیاق وسباق کے بغیر افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں تخصیص کے احتمالات نکالنا، دین کی ساری عمارت کو دھڑام سے گرانے کے مترادف ہے تخصیص اور احتمال تخصیص کے لئے سیاق وسباق اور دلائل وقرائن کا ملحوظ رکھنا بنیادی چیز ہے۔ تو مسئلہ زیر بحث وضو کا ہے جب کہ اوائل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے لئے وضو فرمایا کرتے تھے۔ عام امت کے لئے یہ حکم نہیں تھا۔ وجہ خصوصیت تھی۔ مگر جب تجدید وضو شاق ہوا تو اللہ رب العزت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مسواک کو اس کے قائم مقام بنا دیا۔ تو باوجودیکہ آپ طیب، طاہر اور اطہر ہیں اور بہت بڑے مرتبہ ومقام رسالت وختم نبوت پر فائز ہیں مگر اس کے باوجود بھی جب خلا کے سامنے کھڑے ہونے کا وقت آتا ہے تو آپ کو تجدید وضو کا حکم ہے جب تک کہ مسواک کا حکم نہیں آیا تھا۔ اور یہ آپ کی خصوصیت ہے جبکہ حدیث جابرؓ میں ترک الوضو کو خصوصیت النبیؐ پر حمل کرنا، کیونکر صحیح اور قرین قیاس ہو سکتا ہے اور اگر اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو پہلی خصوصیت کا ابطال لازم آتا ہے۔

تعامل صحابہ اس کے علاوہ اکابر صحابہ خلفاء راشدینؓ، تابعین اور ائمہ مجتہدین سب کا تعامل ترک الوضوء مما مست النار رہا ہے۔ اگر بالفرض حدیثین میں بوجہ زمانہ کے نامعلوم ہونے کے تقدیم وتاخیر معلوم نہ ہو اور نسخ نہ ہو تب بھی صحابہ کے تعامل[۱] سے ترک الوضوء کی احادیث کو ترجیح حاصل ہے۔

امر استحباب کے لئے ہے دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہر دو روایات میں کوئی تعارض نہیں اور حدیث جابرؓ حدیث ابوہریرہؓ کے لئے ناسخ نہیں بلکہ حدیث ابی ہریرہؓ میں امر استحباب کے لئے ہے اور حدیث جابرؓ میں جو آنحضرتؐ نے ترک استحباب کا فعل کیا ہے وہ امر کی حقیقت واضح کرنا تھا کہ الوضوء مما مست النار میں امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ استحباب کے لئے ہے۔ تو آنحضرتؐ نے ترک استحباب بیان جواز کے لئے کیا اور اس لئے بھی کیا کہ کوئی اس کی فرضیت کا قائل نہ ہو جائے[۲]۔

---

[۱] قال البخاری فی صحیحہ واکل ابو بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم فلم یتوضؤا (بخاری ج ۱ باب من لم یتوضأ من لحم الشاۃ والسویق) وقال الحافظ فی الفتح وقد وصلہ الطبرانی فی شامیین باسناد حسن من طریق سلیم بن عامر قال رأیت ابا بکر وعمر وعثمان اکلوا مما مست النار ولم یتوضؤا فتح الباری ج ۱ ص ۲۶۵۔ [۲] جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۴۸ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ عن المغیرۃ بن شعبۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل طعاماً ثم اقیمت الصلوٰۃ وقد کان توضأ قبل ذلک فاتیتہ بماء لیتوضأ فانتھرنی وقال وراءک ولو فعلت ذلک فعل الناس بعدی اس کے علاوہ صاحب اعلاء السنن نے اس روایت کو مجمع الزوائد سے تفصیل سے نقل کیا ہے۔ اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۵۴۔

وضوء لغوی و اصطلاحی تیسری توجیہ یہ ہے کہ وضوء کے دو اقسام ہیں اصطلاحی اور لغوی۔ اصطلاحی تو معروف اور معہود ہے اور لغوی وضو ہاتھوں کا دھونا کلی کرلینا، بھیگے ہاتھوں کو کہنیوں اور منہ پر تنظیفاً یا تبریداً پھیر لینا وغیرہ ہے۔ تو الوضوء مما مست النار سے اصطلاحی نہیں بلکہ لغوی وضوء مراد ہے۔

۴۔ چوتھی توجیہ علماء حضرات نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اکل لحم الابل اگرچہ نقض وضوء کو مستلزم نہیں مگر اس سے وضاءت دنور ثواب، منتفی ہو جاتی ہے طہور جیسے پہلے تھا اب بھی اسی طرح قائم ہے اور اس سے وضو کی اصل غرض "مفتاح الصلوٰۃ الطھور" باطل نہ ہو جائے مگر جو لوگ اجر و ثواب اور وضو پر مرتب ہونے والا نور اور وضاءت بھی چاہتے ہیں تو ان کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے توضوا کا امر ارشاد فرمایا ہے جب اکل لحم الابل کے بعد دوبارہ وضو کرلیا جائے گا تو ایسے وضو پر اجر و ثواب اور وضاءت بھی مرتب ہوگی۔

جالب رحمت کا ذریعہ ۵۔ پانچویں توجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ کائنات کے تمام عناصر پروردگار کی مختلف صفات کا مظہر ہیں۔ مثلاً پانی رحمت کا مظہر ہے وانزلنا من السماء ماء طھورا (الایۃ) وجعلنا من الماء کل شیء حی (الایہ) حیات رحمت ہے جس کا ذریعہ پانی ہے آگ خالق کائنات کے غضب کا مظہر ہے اہل جہنم جو غضب خداوندی کے سزاوار ہیں آگ میں ڈالے جائیں گے۔ تو صلوٰۃ اس لئے پڑھی جاتی ہے تاکہ اللہ رب العزت کی رحمت حاصل ہو تو جب ایک شخص وضو کرلینے کے بعد لحم الابل کے کھانے کی صورت میں تلبس بما مست النار کرے جو اللہ تعالیٰ کے غضب کا مظہر ہے اور ویسے بھی نار شیطانی مادہ ہے تو اب رحمان کے سامنے کھڑے ہونے اور جالب رحمت کے لئے یہی بہتر اور مستحب یہ ہے کہ وضو کرلے تاکہ شیطانی مادہ سے تلبس کا ازالہ ہو جائے۔

انقطاع عن الدنیا و توجہ الی اللہ ۶۔ چھٹی توجیہ صوفیاء حضرات نے یہ بیان فرمائی ہے کہ وضو میں تحلیہ اور تخلیہ دونوں پہلو پائے جاتے ہیں جب ہم وضو سے ہاتھ منہ اور اعضاء کو دھوتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم دنیا و مافیہا سے اپنے علائق کاٹ کر ہمہ تن اللہ رب العزت اور حصول رحمت کی طرف متوجہ ہو رہے ہیں مگر وضوء کے بعد بھی جب ایک شخص لحم الابل کے کھانے میں مصروف ہو جاتا ہے تو لامحالہ اسے کھانے سے پہلے پکانے کے مراحل کو بھی عبور کرنا ہوتا ہے اور اپنی ایک قوت اور اعضاء جوارح سے اس عمل کو انجام دیتا ہے اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آگ کی پکی ہوئی چیز یکدم پک کر تیار نہیں ہو جاتی بلکہ اس کیلئے کئی مقدمات اور مراحل سے گزرنا پڑتا ہے مثلاً بازار سے خرید لانا۔ اس کے لئے سبزیاں مصالحہ جات خریدنا پیسنا آگ کے لئے لکڑیاں اکٹھی کرنا پھر آگ جلانا، ہانڈی اور اس کی تلاش اور پھر پکنے تک انتظار تب کہیں جاکر وہ چیز تیار ہوتی ہے اب وضو کا مقصد دنیا کے علائق سے انقطاع اور ہمہ تن اللہ رب العزت کی طرف متوجہ ہونا تھا مگر یہاں متوضی علائق دنیا میں مبتلا ہو گیا توجہ میں انتشار آگیا جتنے بھی علائق بڑھتے گئے اتنے ہی توجہات منتشر ہوتے گئے اور بعد آگیا۔ اب دوبارہ وضوء اس لئے مستحب قرار دے دیا گیا کہ مامست النار کی وجہ سے جو بعد آیا تھا وہ ختم ہو جائے منتشر توجہات پھر سے مجتمع ہو جائیں تاکہ کامل طور جلب رحمت کی جاسکے۔ درحقیقت مذکورہ ساری توجیہات اور علمی لطائف و نقاط کو اہل علم حضرات بالخصوص صوفیاء اور سالکین اور اس راہ کے مخلصین ہی خوب جانتے اور سمجھ سکتے ہیں اور یہ استحباب بھی ایسے ہی خواص کے لئے ہے جو اسرار دین سے واقف ہیں۔

باب الوضوء من لحوم الابل حدثنا هنّاد نا ابو معاویۃ عن الاعمش عن

باب الوضوء من لحوم الابل اور وضوء مما مست النار" ہر دو کی علیحدہ علیحدہ اور جداگانہ حیثیت ہے چونکہ "مامست النار" سے وضو کے بارے میں ائمہ مجتہدین بلکہ اہل ظواہر تک "ترک الوضوء" کے قائل اور متفق ہیں اور "مسئلہ وضوء من لحوم الابل" میں امام احمد اور بعض دیگر ائمہ کا اختلاف ہے اس لئے مصنفؒ اس کے لیے مستقل باب لائے۔

مذاہب و دلائل (۱) جمہور علماء کرام کا مسلک یہ ہے کہ لحوم الابل کا حکم بھی وہی ہے جو جمیع مامست النار کا ہے اور کہتے ہیں کہ وضوء من لحوم الابل واجب نہیں[1]۔ (۲) امام احمد اور امام اسحاق فرماتے ہیں کہ اکل لحوم الابل نقض وضو کو مستلزم ہے چاہے وہ غیر مطبوخ ہی کیوں نہ ہو اور اس کے بعد وضو کرنا واجب ہے۔ حدیث باب جو حضرت براء بن عازب سے منقول ہے۔ امام احمد اور امام اسحاق کا مستدل ہے جس میں "توضؤا منہا" کی تصریح موجود ہے اس کے علاوہ امام احمد و امام اسحٰق کا قولی مستدل حضرت جابر بن سمرہؓ کی وہ روایت ہے جسے امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے کہ عن جابر بن سمرۃ ان رجلاً سال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اانوضأ من لحوم الغنم قال ان شئت فتوضأ وان شئت فلا تتوضأ قال اتوضأ من لحوم الابل قال نعم فتوضأ من لحوم الابل[2] جمہور" وضوء من لحوم الابل" کے عدم وجوب کا استدلال حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے کرتے ہیں جو گذشتہ باب میں تفصیلاً زیر بحث آچکی ہے اور جس میں تصریحاً یہ مذکور ہے کہ وکان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار چونکہ اکل لحوم الابل" بھی مامست النار کے افراد سے ایک فرد ہے لہٰذا جب جمیع مامست النار سے وضو منسوخ ہو تو اکل لحوم الابل سے وضو کا منسوخ ہونا تا ہو گیا۔

تدریجی نسخ تاہم اتنی بات یاد رہے کہ یہاں نسخ میں تدریج ملحوظ رہی جس میں انسانی طبائع، بعض فطری خصوصیات اور دیگر کئی اہم فوائد مضمر ہیں احکام میں تدریج فی النسخ کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً ابتداءً کتوں کو مطلقاً مار دینے کا حکم تھا پھر جب بدوؤں کے ساتھ کتے آنے لگے اور صحابہؓ ان کو مار ڈالتے تھے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " لولا ان الکلاب امۃ من الامم لامرت بقتلہا[3] الحدیث) مقصد یہ تھا کہ کتا بھی دیگر حیوانات کی طرح ایک نوع ہے اور نوع کا ختم کرنا صرف خداوند عالم کے اختیار میں ہے تو تم نوع کے ختم کرنے کے درپے مت ہونا بلکہ فاقتلوا منہا کل اسود بہیم[3] جو کالے کتے ہوں ان کو مار ڈالا کرو۔ بعد میں کالے کتے مارنے کا حکم بھی منسوخ کر دیا۔ اس تدریجی نسخ میں یہ حکمت پیش نظر تھی کہ صحابہؓ کے دلوں میں کتوں سے نفرت پیدا ہو جائے۔ نیز تدریجی نسخ میں بھی دونوں پہلو چلتے ہیں کبھی پہلے سخت حکم دیا جاتا ہے پھر آہستہ آہستہ تدریجاً اس میں ترقی کر دی جاتی ہے اور کبھی اس کے بالعکس، تو مسئلہ زیر بحث میں اولاً مطلقاً وضوء مما مست النار کا حکم دیا گیا پھر یہ عموم منسوخ ہوا اور صرف ایک چیز وضوء من لحوم الابل باقی رہ گئی۔ پھر بعد میں تدریجاً

---

[1] اسی طرح خلفاء راشدین۔ ابن مسعود، ابی بن کعب، ابن عباس۔ ابوداؤد۔ ابوامامہ ابوطلحہ۔ عامر بن ربیعہ اور دیگر صحابہ، جمہور علماء اور ائمہ ثلثہ کا مسلک بھی یہی ہے (م) [2] مسلم ج۱ باب الوضوء من لحوم الابل ص۱۵۹۔ [3] ترمذی ج۱ کتاب الصید باب ماجاء فی قتل الکلاب۔

عبد اللہ بن عبد اللہ عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ **عن** البراءؓ بن عاذب قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوضوء من لحوم الابل فقال توضؤا منہا وسئل عن الوضوء من لحوم الغنم فقال لا تتوضؤا منہا **وفی** الباب عن جابر بن سمرۃ و اسید

اس کو بھی ختم کر دیا گیا[1] جس کی دلیل حدیث جابر ہے کہ امام شوافع اور موالک اور حنفیہ حضرات تینوں کا مسلک اور طرز استدلال یہی ہے[2]۔

امام نوویؒ کا اعتراض مذکورہ طرز استدلال پر امام نوویؒ نے ایک اعتراض کیا ہے کہ توضؤا من لحوم الابل خاص ہے اور وکان آخر الامرین الخ عام ہے یہاں پر عام کو خاص کے لئے کیونکر ناسخ قرار دیا جاسکتا ہے جب کہ ناسخ و منسوخ دونوں کا قطعی ہونا ضروری ہے حالانکہ خاص اپنے مدلول میں قطعی ہے لیکن عام قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے۔ دونوں میں تفاوت ہے لہٰذا نسخ کی توجیہ صحیح نہیں۔ لیکن اگر حقیقت کو سمجھا جائے تو یہ اعتراض براہ راست شوافع حضرات پر عائد ہوتا ہے احناف پر نہیں کیونکہ احناف جس طرح خاص کے اپنے مدلول میں قطعی ہونے کے قائل ہیں اسی طرح عام کے متعلق بھی حنفیہ حضرات یہی فرماتے ہیں کہ وہ بھی خاص کی طرح اپنے مدلول میں قطعی ہے جب کہ عام کے اپنے مدلول میں ظنی ہونے کا مسلک شوافع کا ہے تو اس اعتراض کی زد بھی براہ راست ان کے اصول پر پڑتی ہے۔ لہٰذا اس کا جواب بھی خود شوافع ہی دیں گے۔

استحبابی حکم (۲) اس کے علاوہ حدیث باب میں بھی وہی توجیہات کی جاسکتی ہیں جو گذشتہ باب میں گزر چکی ہیں۔ مثلاً یہاں بھی امر استحباب پر محمول ہے جیسا کہ ابن ماجہ کی ایک روایت توضؤا من لحوم الابل ولا توضؤا من لحوم الغنم وتوضؤا من البان الابل ولا توضؤا من البان الغنم[3] سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اونٹ کے دودھ

---

[1] ھکذا لا یبعد کل البعد ان یومر بالوضوء مما مست النار مطلقاً ثم من لحوم الابل خاصۃ ثم کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار۔ فتح الملہم ج۱ ص۴۹۴۔ [2] لیکن علامہ ابن قیم نے اعلام الموقعین میں ما مست النار سے وضو کی ناسخ احادیث سے وضو من لحوم الابل کے منسوخ ہونے کا انکار کیا ہے۔ صاحب تحفہ نے بھی اس کی تائید میں طویل کلام کیا ہے اور کہا ہے کہ "توضؤا منہا" مطلق ہے جو مطبوخ اور غیر مطبوخ دونوں کو شامل ہے اور ہمارے نزدیک دونوں کے استعمال سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور لحوم الابل کا ناقض الوضوء ہونا ما مست النار کا فرد ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے لحوم الابل ہونے کی وجہ سے ہے لہٰذا ما مست النار سے وضوء کا منسوخ ہونا لحوم الابل سے وضو کے منسوخ ہونے کو مستلزم نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح کہ "توضؤا من لحوم الابل" میں مطبوخ کا لفظ نہیں ہے اسی طرح اس میں "اکل" کا لفظ بھی نہیں ہے تو اب سوال یہ ہے کہ "اکل" کہاں سے آگیا اور اس کا قرینہ کیا ہے تو جواب یہی ہوسکتا ہے کہ عرفاً ایسے موقعہ پر "اکل" خود بخود سمجھ لیا جاتا ہے بعینہ یہی جواب لفظ مطبوخ کے مقدر ماننے کا ہے کہ عموماً کچا گوشت کوئی نہیں کھاتا بلکہ آگ پر پکا کر کھایا جاتا ہے لہٰذا احادیث کی صحیح مراد یہی ہوسکتی ہے لحم ممسوس النار سے وضو کر لیا کرو۔ چونکہ اب لحم ممسوس النار سے وضوء منسوخ ہے اس لئے اس حدیث کا حکم بھی منسوخ ہے۔ (م) [3] ابن ماجہ ص۳۸ باب ما جاء فی الوضوء من لحوم الابل۔ اس کے علاوہ معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرہ کی حدیث "قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقلت انا اھل بادیۃ وماشیۃ فھل نتوضأ من لحوم الابل والبانہا قال نعم قلت فھل نتوضأ من لحوم الغنم والبانہا قال لا (مجمع الزوائد ج۱ ص۲۵۰) اور مسند ابو یعلی کی روایت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ من البان الابل ولحومہا ولا یتوضأ من البان الغنم ولحومہا ویصلی فی مرابضہا (مجمع الزوائد ج۱ ص۲۵۰) بھی اس کے موید ہیں حضرت ابن عباسؓ سے جو ایک روایت منقول ہے کہ "الوضوء مما یخرج لا مما یدخل (باقی آئندہ صفحہ پر دیکھو)

بن حضير **قال** ابو عيسى وقد روى الحجاج بن ارطاة هذا الحديث عن عبد الله بن عبد الله عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن اسيد بن حضير **والصحيح** حديث عبد الرحمن بن ابي ليلى عن البراء بن عازب وهو قول احمد واسحاق وروى عبيدة الضبي عن عبد الله بن عبد الله الرازي عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ذي الغرة وروى حماد بن سلمة هذا الحديث عن الحجاج بن ارطاة فاخطأ فيه وقال عن عبد الله بن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابيه عن اسيد بن حضير والصحيح عن عبد الله بن عبد الله الرازي عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن البراء بن عازب قال اسحق اصح ما في هذا الباب حديثان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث البراء وحديث جابر بن سمرة

سے وضو واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور توضؤا من البان الابل کا حکم استحباب پر محمول ہے جس کے امام احمد اور امام اسحاق بھی قائل ہیں تو حنفیہ حضرات یہی فرماتے ہیں کہ جب حدیث کے ایک حصہ میں امر استحباب کے لئے ہے تو یہ اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ باقی حصہ میں بھی امر استحباب کے لئے ہوگا یہاں بھی استحباب کے فوائد وحکم وہی ہیں جو گذشتہ باب میں تفصیل سے عرض کر دیئے گئے ہیں۔

وضوء لغوی تیسری توجیہ یہ ہے کہ "توضؤا منہا" سے لغوی وضو مراد ہے شرعی اور اصطلاحی نہیں جیسا کہ صحیح لمسلم[1] میں حضرت جابر بن سمرہؓ سے روایت منقول ہے جس سے صاف طور معلوم ہوتا ہے کہ سوال بھی وضوء لغوی کے بارے کیا گیا ہے اگر اصطلاحی وضو کے واجب ہونے سے سوال ہوتا تو جواب بھی "لا تتوضأ" کے الفاظ سے ہوتا کہ وضوء واجب نہیں نیز خود" ان شئت" کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ سوال لغوی وضوء کے متعلق ہے کہ آیا مستحب ہے یا نہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دے دیا کہ دونوں برابر ہیں یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ وضو من لحوم الابل میں بھی لغوی وضو مراد ہے[2]۔

امام احمدؒ کے ایک اور استدلال سے جواب امام احمدؒ نے وضو من لحوم الابل کے وجوب پر فانہا خلقت من الشیطین سے استدلال کیا ہے مگر یہ استدلال بھی کئی وجوہ سے ضعیف ہے (۱) ہمارے حضرت شیخ مدنیؒ فرمایا کرتے تھے کہ اس کی نظیر خلق الانسان من عجل ہے یعنی لزومہ العجلۃ تو اس سے ہرگز یہ مراد نہیں کہ عجلت انسان کا ہیولیٰ اور صورت ہے بلکہ یہ تو انسان کا لازمہ ہے تو فانہا خلقت من الشیطین کی مراد بھی یہی ہے کہ

(بقیہ حاشیہ سابقہ صفحہ) تو یہ اگر مرفوع ہے تو اس کے قابل استدلال ہونے میں کوئی کلام نہیں اور اگر موقوف ہے تو بھی مالا یدرک بالقیاس سے ہونے کی وجہ سے " فی حکم المرفوع" ہے اس لئے استدلال صحیح ہے (م) [1] مسلم ج ۱ باب الوضوء من لحوم الابل ۱۲ ۱۲م،

[2] بعض حضرات نے تو سرے سے وضوء لغوی کا انکار کر دیا ہے۔ حالانکہ متعدد احادیث سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ مثلاً حدیث عکراش جو گذشتہ باب میں تفصیلاً بیان کر دی گئی یا حدیث سلمان عند الترمذی (ج ۲ باب الوضوء قبل الطعام وبعدہ) کہ "برکت الطعام الوضوء قبلہ والوضوء بعدہ یا حضرت معاذ بن جبل کی روایت جسے صاحب معارف نے نقل کر دیا ہے کہ کنا نسمی غسل الفم والید وضوءاً ولیس بواجب یہ اور اس نوعیت کی تمام روایات ایسی ہیں جن میں صراحتاً وضوء لغوی مذکور ہے جس کا انکار ایک حقیقت کا انکار ہے۔ (م)

شیطانی عادات اور بعض خصلتیں اونٹ کے ساتھ لازمی ہیں اور انہا تعمل عمل الشیطین سے اس کی تعبیر کی جا سکتی ہے[1]

شیخ مدنی کا ذکر یہاں جب شیخ مدنی کے حوالے سے خلق الانسان من عجل کا ذکر آیا تو برسبیل تذکرہ یہ بھی ملحوظ رکھیں۔ کہ حضرت الشیخ المدنی بہت بڑے عالم اور مجاہد تھے حقیقت یہ ہے کہ ہم نے اپنے زمانہ میں جتنے اساتذہ دیکھے ہیں اور ان سے علوم کا اکتساب کیا ہے ایسا تبحر علمی جو اللہ تعالیٰ نے شیخ مدنی کو عطا فرمایا تھا اور کسی میں نہیں دیکھا دورہ حدیث میں دو ڈھائی سو طلبہ ہوتے اور پھر ان میں خاص کر ہمارے پٹھان بھائی دوران درس اعتراضات کرتے اور بعض اعتراض تو انتہائی نامناسب انداز میں اور بے جا ہوا کرتے تھے مگر شیخ مدنی نے کبھی غصہ نہیں کیا اور نہ طلبا کو ڈانٹ ڈپٹ کی جب بہت زیادہ تنگ ہو جاتے تو فرماتے" خلق الانسان من عجل" یہی حضرت کا غصہ تھا اور یہی ان کی سب سے بڑی ڈانٹ تھی۔ خداوند قدوس نے بہت بڑا تحمل ان کو عطا فرمایا تھا۔ جب بھی سبق پڑھاتے تو نہایت تحمل اور تحقیق سے پڑھاتے سالانہ امتحان کے ایام میں آٹھ بجے دن تک (جب کہ اس کے متصل ہی پرچہ شروع ہونیوالا ہوتا) سبق پڑھاتے اس کے بعد پرچہ ہوا کرتا تھا۔ ابتدائے سال سے آخر سال تک آپ کی تدریس کا ایک ہی انداز تھا مجھے خوب یاد ہے جس روز بخاری کا سالانہ امتحان تھا اسی روز بخاری کا سبق بھی تھا۔

لحوم الابل کے بعض اثرات اور جیسا کہ ایک حدیث کا مضمون بھی ہے کہ اذناب الابل کے پیچھے چلنے والوں (یعنی اونٹوں کے چرواہوں) میں کبر و غرور زیادہ پایا جاتا ہے جب کہ بکریاں چرانے والوں میں عاجزی اور انکساری ہوتی ہے تو یہ بھی دراصل صحبت کا اثر ہے جو مسلم ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ امراء اور حکام کے دروازوں کے چپڑاسی امراء سے زیادہ بدمزاج، گالیاں بکنے والے متکبر اور تندخو ہوتے ہیں وجہ یہ ہے کہ وہ جن لوگوں کے ساتھ رہتے ہیں ان میں یہی خصلتیں پائی جاتی ہیں۔ ہمارے ساتھ ایک بہت بڑے نواب صاحب کا لڑکا طالب علمی اختیار کر چکا تھا۔ ہم نے دیکھا کہ اس کے دوسرے بھائیوں سے لوگ خوف کرتے اور ڈرتے ہیں لیکن اس طالب علم سے نہ تو کوئی ڈرتا ہے اور نہ کسی قسم کے خطرہ کا اندیشہ کرتا ہے وجہ یہ تھی کہ اس کی صحبت فقراء و مساکین اور طلباء کے ساتھ ہوا کرتی تھی اور وہ صحبت زندگی پر اثر انداز ہو چکی تھی۔ تو اونٹ میں تکبر، کینہ، حسد، گرم مزاجی اور شرارت، فطری طور پر موجود ہے حتیٰ کہ اگر ایک جگہ سو ہاتھی جمع ہوں اور ان میں ایک اونٹ آ جائے تو سب کے اوسان خطا ہو جائیں اور واقعہ بھی یہ ہے کہ ہاتھیوں کے بھرے مجمع میں ایک اونٹ کے آ جانے سے ان کی ساری مستی ختم ہو جاتی ہے۔ تو جو شخص اونٹ کا گوشت کھاتا ہے تو لامحالہ اونٹ کے فطری خصائص بھی آکل کے وجود میں منتقل ہو جاتے ہیں اور یہ طبی اصول ہے کہ غذا کے اثرات کھانے والے کے وجود پر مرتب ہوتے ہیں تو اکل لحوم الابل کے بعد وضو میں یہی حکمت پیش نظر ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے کی وجہ سے جن اثرات بد کے پیدا ہونے کا احتمال ہے انکا ازالہ ہو جائیگا۔

شکر النعمت ۲۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ لحم الابل سے وضو کرنا بطور شکرانہ کے مشروع اور مستحب قرار دے دیا گیا کیونکہ

---

[1] اس کے علاوہ بھی احادیث میں فانہا خلقت من الشیطین کی مراد متعین کرنے کے کئی نظائر مل جاتے ہیں جیسا کہ ارشاد نبوی ہے" التثاؤب من الشیطٰن" تو جس طرح تثاؤب مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ خلاف ادب اور تنزیہاً مکروہ ہے اسی طرح فانہا خلقت من الشیطین سے بھی زیادہ سے زیادہ کراہت خلاف اولیٰ ہونے کا حکم مستنبط ہوتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ روایت حقیقت پر محمول ہو کہ جب شیطان کا ہیولیٰ بنایا جا رہا تھا تو عین ممکن ہے کہ اس کے باقی ذرات سے شیطان کا ھیولیٰ تیار کر لیا گیا ہو۔ (م)

باب الوضوء من مس الذکر **حدثنا** اسحاق بن منصور نا یحیی بن سعید القطان عن هشام بن عروۃ قال اخبرنی ابی **عن** بُسْرَۃ بنت صفوان ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس ذکرہ فلا یُصَلِّ حتی یتوضأ **وفی** الباب عن ام حَبِیْبَۃَ وابی ایوب وابی ھریرۃ واروی ابنۃ انیس وعائشۃ وجابر وزید بن خالد وعبد اللہ بن عمرو **قال** ابو عیسی ھذا حدیث حسن صحیح ھکذا روی غیر واحد مثل ھذا عن ھشام

امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام سے قبل بنی اسرائیل کے لئے اونٹ کا گوشت حرام تھا الا ما حرم اسرائیل علی نفسہ (الآیہ) اور اب امت محمدیہ پر اللہ رب العزت نے احسان فرمایا کہ اونٹ کا گوشت حلال قرار دیدیا جس کا شکریہ کھانے کے بعد وضو کر لینا مستحب قرار دے دیا گیا۔

دفع وساوس ۳۔ لحوم الابل سے وضو شیطانی وساوس کے دفعیہ کیلئے ہے کیونکہ کھانے والے کو یہ خیال آسکتا ہے کہ جب لحم الابل امت محمدیہ سے قبل تمام امتوں کے لئے غیر مشروع تھا اور اب اس کا کھانا جائز قرار دے دیا گیا لہٰذا یہ شبہ آسکتا ہے کہ شاید اب بھی اس کا نہ کھانا بہتر ہو جیسا کہ حضرت عبداللہ بن سلام اس نوعیت کے وسوسہ میں مبتلا ہو گئے تھے تو شریعت نے مسئلہ واضح کر دیا کہ اس نوعیت کے وساوس میں مبتلا نہ ہو جانا چاہیے۔ جس چیز کو شریعت نے مشروع اور حلال قرار دے دیا ہے وہ حلال ہی ہے اور اگر مذکورۃ الصدر نوعیت کا کوئی وسوسہ لاحق بھی ہو جائے تو فوراً وضو کر لیا جائے تاکہ اس کا دفعیہ ہو سکے۔

۴۔ لحوم الابل اور البان الابل میں لزوجت اور دسومت دیگر لحوم کی بہ نسبت زیادہ ہوتی ہے لہٰذا یہی بہتر ہے کہ اس کے اکل کے بعد وضو کر لیا جائے تاکہ ہاتھ منہ صاف رہیں۔ عن ذی الغرۃ ویسے ذوالغرۃ کا معنیٰ سفید پیشانی والا ہوتا ہے بعض حضرات نے اسے حضرت براء بن عازب کا لقب قرار دیا ہے مگر مشہور یہ ہے کہ یہ دوسرے صحابی یعیش ہیں بہر حال دونوں صورتوں میں کوئی اشکال نہیں۔

باب الوضوء من مس ذکر۔ مصنفؒ نے نواقضات الوضو کے بیان میں مسئلہ نوم سے ابتداء فرمائی تھی اس کے بعد اکل مامست النار اور لحوم الابل کے ابواب کا انعقاد کیا چونکہ ان نواقض حکمیہ میں ایک مس ذکر بھی ہے اور بعض حضرات کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اس لئے یہاں بھی مستقل "الوضوء من مس الذکر" کا ترجمۃ الباب منعقد کر لیا۔ اور واقعہ بھی یہ ہے کہ محدثین اور فقہاء کے درمیان یہ مسئلہ معرکۃ الآراء رہا ہے۔

وضوء من مس الذکر اور مذاہب دراصل نزاع اس مسئلہ میں ہے اگر ایک شخص نے وضو کر لینے کے بعد مس ذکر کیا ہے تو کیا متوضی کا یہ فعل اس کے نقض وضو کو مستلزم ہے یا نہیں۔ (۱) امام شافعی امام احمد اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ مس ذکر نقض وضو کو مستلزم ہے اور استدلال حضرت بسرہؓ کی روایت "من مس ذکرہ فلا یصل حتی یتوضأ" سے کرتے ہیں۔ بظاہر حدیث بسرہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مس ذکر بعد الوضو ناقض ہے لہٰذا مس ذکر کے بعد جب تک وضو کا اعادہ نہ کر لیا جائے اس وقت تک نماز نہ پڑھی جائے تاہم امام شافعی اور امام احمد آپس میں نقض وضو کے شرائط میں مختلف ہیں امام شافعیؒ کے نزدیک اگر کسی متوضی نے بلا حائل کے[1]

---

[1] امام شافعیؒ باطن الکف بلاحائل کی قید حضرت ابوہریرہ کی ایک روایت سے ثابت کرتے ہیں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من افضی بیدہ الی ذکرہ لیس دونہ ستر فقد وجب علیہ الوضوء (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۴۵)

بن عروة عن ابيه عن بسرة وروى ابو اسامة وغير واحد هذا الحديث عن هشام بن عروة عن ابيه عن مروان عن بسرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ثنا بذلك اسحٰق بن منصور نا ابو اسامة بهذا وروى هذا الحديث ابو الزناد عن عروة عن بسرة عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا بذلك علي بن حُجر حدثنا عبد الرحمٰن بن ابي الزناد عن ابيه عن عروة عن بسرة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه وهو

باطن الکف سے مس ذکر کر لیا تو اس کا وضو باقی نہیں رہے گا اور اگر ظاہر کف یا ساعد یا فخذ (ران) سے مس ذکر ہو گیا تو یہ نقض وضو کو مستلزم نہیں۔[1] امام احمدؒ اس میں کچھ تعمیم کرتے ہیں کہ مس ذکر برؤس الاصابع بباطن الکف اور بظاہر الکف کی تمام صورتیں ناقض الوضوء ہیں البتہ مس فخذ اور رفغین سے وضو باقی رہتا ہے۔[2] البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مس ذکر سے نقض وضو تب آتا ہے جب آلہ منتشر ہو گویا عندہ مس ذکر بشہوۃ ناقض الوضوء ہے۔[3] (۲) دوسرا مسلک حنفیہ حضرات کا ہے کہ مس ذکر مطلقاً ناقض الوضوء نہیں۔ جس کی تائید میں مصنفؒ نے آنے والا باب ترک الوضوء من مس الذکر کا انعقاد کیا ہے اور طلق بن علی کی روایت "ھل ھو الا بضعۃ منہ" نقل کردی ہے جو حنفیہ حضرات کا قوی مستدل ہے طلق بن علی کی یہ روایت یہاں مختصراً نقل کی گئی ہے لیکن ابو داؤد میں تفصیلاً منقول ہے کہ ایک شخص حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ مس ذکر سے کیا متوضی کا وضو باقی رہتا ہے؟ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ھل ھو الا بضعۃ منہ۔[4]

وجہ اختلاف یہ بات تو شروع بحث میں عرض کردی گئی تھی کہ احادیث کے تعارض کی وجہ سے ائمہ ومحدثین کا مس ذکر کے حکم کے بارے میں اختلاف ہو گیا ہے اور ابتدا سے یہ مسئلہ ان کے درمیان معرکۃ الآراء رہا ہے۔

دراصل اس باب میں دو حدیثیں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں ایک حضرت بسرہ بنت صفوان کی روایت جسے اس باب میں مصنفؒ نے نقل کردیا ہے اور جس سے شوافع حضرات استدلال کرتے ہیں دوسری حدیث اگلے باب میں ہے جس کو طلق بن علی نے روایت کیا ہے اور جس سے احناف استدلال کرتے ہیں۔

حدیث بسرۃ کی سندی حیثیت چونکہ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث بسرہ سے ہے اس لئے اولاً یہ معلوم کرلینا چاہیئے کہ فی الواقع حدیث بسرہ کی حیثیت کیا ہے۔ چنانچہ حدیث بسرہ کی سنداً ومعناً دونوں لحاظ سے ہم تحقیق کرتے ہیں۔ قال اخبرنی ابی عن بسرۃ بنت صفوان۔ ابی سے مراد حضرت عروہ ہیں جو حضرت بسرہ سے عن کے ساتھ روایت کرتے ہیں جس سے روایت معنعن ہو جاتی ہے اور یہاں عنعنہ کی وجہ سے ابوداؤد کا اس روایت کو

---

[1] علامہ ابو اسحٰق شیرازی شافعی نے "المھذب" میں لکھا ہے کہ مس فرج امرءۃ کا بھی یہی حکم ہے اور امام شافعی نے کتاب الام میں یہ تصریح بھی کی ہے کہ مس دبر بھی ناقض الوضوء ہے وکذلک لو مس دبرہ او مس قبل امرأتہ او دبرھا او مس ذلک من صبیّ اوجب علیہ الوضوء (کتاب الام ج۱ باب الوضوء من مس الذکر) انہوں نے استدلال حضرت بسرۃ کی اس روایت سے کیا ہے جس میں مس فرج کی تصریح ہے اذا مست المرأۃ قبلھا فلتتوضأ (دارقطنی ج۱ ص۱۴۷) مس دبر کا ذکر بھی ایک روایت سے ملتا ہے قال قالت لعطاء مس الرجل مقعدتہ تسبیل الخلاء ولم یضع یدہ ھناک افیتوضأ قال نعم اذا کنت متوضأ من مس الذکر توضأت من مسھا۔ (مصنف عبد الرزاق ج۱ ص۱۲۲) (م)

[2] البتہ امام احمد سے ایک روایت احناف کے مطابق بھی منقول ہے۔ (م)

[3] امام احمد اور امام مالک سے ایک ایک روایت احناف کے مطابق بھی منقول ہے۔ (م)

[4] ابو داؤد ج۱ ص۲۴ باب الرخصۃ فی ذلک۔

قول غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وبہ یقول الاوزاعی والشافعی واحمد واسحاق قال محمد اصح شیئ فی ھذا الباب حدیث بُسرة وقال ابوزرعۃ حدیث ام حبیبۃ فی ھذا الباب اصح وھو حدیث العلاء بن الحارث عن مکحول عن عنبسۃ بن ابی سفیان عن ام حبیبۃ وقال محمد لم یسمع مکحول من عنبسۃ بن ابی سفیان وروی مکحول عن رجل عن عنبسۃ غیر ھذا الحدیث وکانہ لم یر ھذا الحدیث صحیحا

تفصیل سے نقل کرتا ہے کہ وہ یوں کہ ایک مرتبہ حضرت عروہ کی مروان سے ملاقات ہوئی۔ اتفاق سے نواقض وضوء کا ذکر چلا تو مروان نے مس ذکر کو بھی نواقض سے شمار کیا اور استدلال میں جھٹ سے حضرت بسرہ کی یہ روایت نقل کر دی لیکن حضرت عروہ نے اس پر کوئی توجہ نہیں دی جیسا کہ طحاوی میں صراحتاً مذکور ہے فکان عروۃ لم یرفع بحدیثہا راسًا[1]۔ اور واقعہ بھی یہ ہے اور اس زمانہ میں دستور بھی یہی تھا۔ کہ جب ایک شخص حدیث بیان کرتا تو لوگ عدد رجہ ادب واحترام سے ادھر متوجہ ہو جاتے تھے۔ لیکن مروان نے جب حضرت بسرہ کی حدیث بیان کی تو عروہ نے اس زمانہ کے دستور کے مطابق کوئی توجہ نہ دی۔ مروان مدینہ کا گورنر تھا وہ حضرت عروہ کے اس طرز عمل سے سمجھ گیا کہ ان کے نزدیک حضرت بسرہ کی روایت کسی اہمیت اور توجہ کے قابل نہیں۔ لہٰذا مروان نے فوراً ایک شرطی بلایا۔ اور حکم دیا کہ وہ جلدی سے حضرت بسرہ کے پاس جاکر ان سے اس حدیث کی تصدیق کرائیں۔ شرطی نے بھی آکر یہی حدیث سنائی۔ شرطی بے چارے نے تو بہر حال حکم کی تعمیل کرنی تھی کر دی۔ خدا جانے فی الواقعہ وہ حضرت بسرہ کے پاس گئے بھی ہوں گے یا نہیں۔ شرطی بے چارہ تو ایک ادنٰے ملازم ہوتا ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ وہ اپنے آقا کے اشارۂ ابرو کو دیکھے گا۔ آخر اس کی کیا مجال کہ وہ مروان جیسے مطلق العنان حکمران کی مخالفت مول لیتا۔ اس درجہ کے ملازمین تو وہی ہوتے ہیں کہ جب بادشاہ دن کو رات کہتا ہے تو انہیں تارے نظر آنے لگتے ہیں۔

طرق ثلٰثہ فی روایت البسرہ حضرت بسرہ کی یہ روایت طحاوی، نسائی[2] اور ابوداؤد میں تین طرق سے نقل کی گئی ہے۔ (۱) عروہ اور بسرہ کے درمیان صرف مروان کا واسطہ ہے۔ (۲) عروہ اور بسرہ کے درمیان مروان اور شرطی دونوں کا واسطہ ہے۔ (۳) دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں جسے امام ترمذی نے کلمہ "عن" کے ساتھ نقل کر دیا ہے۔

اب اولاً تو اس حدیث میں یہ اضطراب ہے کہ عروہ بالواسطہ اور بغیر واسطہ کے بھی اس روایت کو نقل کرتے ہیں اب سوال یہ ہے کہ اگر واسطہ صحیح ہے تو کون ہے صرف مروان یا مروان اور شرطی دونوں اور اگر واسطہ صحیح نہیں تو پھر بالواسطہ روایت کیوں نقل کی گئی ہے۔ ثانیاً۔ مروان تو معروف شخص ہے لیکن وہ شرطی کون تھا؟۔ ایک حکمران کا سپاہی اور بس۔ سپاہی تو فاسق، فاجر، ظالم اور نیک وبد سبھی ہو سکتے ہیں تو یہاں شرطی مجہول ہے بالکل اسی طرح جسطرح کہ قلتین کی حدیث میں باغ کا مالی مجہول ہے۔

مروان کی شخصیت ثالثاً اگر بالفرض یہ تسلیم کر لیا جائے کہ واسطہ صرف مروان ہے تو وہ بھی تو کسی اچھی شہرت کا مالک نہیں۔ جو کچھ اس کے بارے میں تاریخ نے محفوظ کیا ہے[3] وہ مختصراً یہ ہے کہ ہجرت کے دوسرے سال ان کی ولادت ہوئی انکے

---

[1] طحاوی ص۳۴ باب مس الفرج ہل یجب فیہ الوضوء ام لا) [2] نسائی ج ۱ ص۲۰ باب الوضوء من مس الذکر۔ [3] ۵ ج ۱ ص۳۸ باب الوضوء من مس ذکر۔ [4] مروان بن الحکم بن ابی العاص بن امیۃ، ابو عبد الملک الاموی، المدنی، ولی الخلافۃ فی آخر سنۃ اربع وستین۔ ومات سنۃ خمس فی رمضان، ولہ ثلاث او احدی وستون سنۃ، لا یثبت لہ صحبۃ۔ تقریب التہذیب۔ ج ۲ ص۲۳۸۔

والد حکم، کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جلاوطن کر دیا تھا حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں اس نے معافی مانگی اور مدینہ واپس آیا۔ تو لازماً مروان بھی ان کے ساتھ آیا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مروان کی ملاقات نہیں ہوئی۔ بہرحال اس وقت سے ان کو سرکاری ملازمت اور مختلف عہدے ملتے رہے۔ وقت گزرتا رہا۔ حتیٰ کہ حضرت معاویہؓ کے بعد یزید کی حکومت قائم ہوئی اور حضرت حسینؓ کی شہادت کا واقعہ پیش آیا تاہم ظلم کی حکومت زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ یزید مرا تو ان کے بیٹے "معاویہ بن یزید" کو حکومت سونپ دی گئی۔ معاویہ ایک نیک دل، خداترس، متورع پرہیزگار اور ایک حق شناس انسان تھا۔ ہر وقت ان پر گریہ طاری رہتا، اور وہ احساس ذمہ داری سے خدا کے حضور روتے رہتے۔ وہ کھلم کھلا یہ بات کہا کرتے تھے کہ ہمارے والد نے بڑا ظلم کیا ہے اور جبراً حکومت قائم کر لی تھی۔ معاویہ بن یزید نے چالیس روز تک حکومت کی۔ اس دوران ان کی یہ خواہش رہی کہ وہ اقتدار حضرت حسینؓ کے فرزند، حضرت زین العابدین کے حوالے کر دیں جب مروانیوں (جو بنوامیہ کا مشہور خاندان ہے) کو ان کے اس ارادہ کا علم ہوا اور سمجھے کہ حکومت بنوامیہ کے ہاتھوں سے نکلنے والی ہے تو انہوں نے کسی سازش سے معاویہ بن یزید کو زہر دیکر شہید کر دیا۔ اور اقتدار پر مروان نے قبضہ کر لیا۔ یہ وہی مروان ہے جس کی غلط پالیسی اور کجروی کیوجہ حضرت عثمانؓ کی شہادت واقع ہوئی۔ اس کے پاس خلافت کی مہر ہوا کرتی تھی گویا مروان عہد عثمانی کے میر منشی تھے۔ خلاصہ یہ کہ مروان نے بھی نو ماہ اور چند روز حکومت کی۔ اس کی حکومت کمزور اور نظام مملکت ڈھیلا تھا اس لئے ملک میں بدامنی پھیل گئی۔

عبدالملک بن مروان مروان کی وفات کے بعد اس کا بیٹا عبدالملک بن مروان سریر آرائے سلطنت ہوا جو بڑا عالم، زاہد، متورع اور عابد انسان تھا۔ اقتدار سے قبل حدیث پڑھایا کرتا تھا اور یہی شب و روز کا مشغلہ تھا سیاست سے کنارہ کش رہا کرتا۔ مروان کی وفات کے بعد لوگوں نے انہیں اقتدار سنبھالنے اور حکومت کی ذمہ داریاں نبھانے پر مجبور کر دیا اور وہ بادل نخواستہ اس کے لئے آمادہ ہوگئے۔ انہوں نے بڑی جرأت دلیری اور استقلال سے حکومت کی نتیجۃً پورے ملک میں امن و امان قائم ہوا۔ حجاج بن یوسف، عبدالملک کا گورنر تھا۔ اور عبدالملک ہی کے زمانہ میں حضرت عبداللہ بن زبیر کی شہادت کا روح فرسا واقعہ بھی پیش آیا۔ عبدالملک وفات کے وقت حد درجہ افسوس سے کہا کرتا تھا کہ کاش ایک حدیث پڑھائی ہوتی اور حکومت میں وقت ضائع نہ کیا ہوتا۔

شیخین کی مروان سے روایت بعض حضرات نے یہاں یہ اشکال اٹھایا ہے کہ اگر مروان واقعۃً اتنا کمزور اور ضعیف ہے تو پھر امام بخاری اور مسلم نے ان سے روایات کیوں نقل کی ہیں اس کے دو جواب ہیں۔ (۱) ابتداء میں مروان ایک نیک سیرت انسان تھا احادیث کا درس بھی دیا کرتا تھا اس لئے آپ کے حاکم بننے سے قبل کی روایات مقبول اور مستند ہیں۔ لیکن جب حکومت ملی تو مطلق العنان حکمران بن جانے سے غلط کردار کی وجہ سے ان کی شخصیت بھی مخدوش ہوگئی۔ اس وجہ سے آپ کے دورِ حکومت مرویات مردود اور ناقابل قبول ہیں۔ امام بخاریؒ نے آپ سے اس زمانہ کی روایات نقل کی ہیں جب آپ منصب حکومت تک نہیں پہنچے تھے۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ دور جیسا کچھ بھی تھا مگر اس زمانہ کا ناکارہ ترین شخص ہمارے

لہ اور بعض حضرات نے یوں کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر سے ان کے مناقشات سے پہلے پہلے ان کی روایات مقبول ہیں اور بعد کی مردود، امام بخاری نے مناقشات سے پہلے کی روایات نقل کر دی ہیں۔ مذکورہ روایات چونکہ بعد کی ہیں اس لئے قبول نہیں ہونی چاہئیں۔ (م)

زمانہ کے غوث اور قطب سے بہتر تھا تو امام بخاریؒ نے بھی اس اعتبار سے ان کی روایات نقل کی ہیں مگر پھر بھی اس شرط کو ملحوظ رکھا ہے کہ مروان سے جو روایت نقل کی جا رہی ہے اس کا مطاوع بھی موجود ہو اور امام بخاری اسے بھی نقل کر دیتے ہیں۔

قال ابو عیسیٰ الخ ابھی سند کا جو اضطراب تفصیل سے میں نے عرض کر دیا۔ اس کے باوجود بھی مصنفؒ نے اس حدیث کو "حسن صحیح" قرار دیا ہے جو بظاہر تسامح معلوم ہوتا ہے[لہ]۔ وروی ابو اسامۃ۔ ابو اسامہ بھی اس حدیث کی روایت کرتے ہیں اور اپنی سند میں عروہ اور بسرہ کے درمیان مروان کا واسطہ لاتے ہیں۔ طحاوی کی روایت میں شرطی کا واسطہ بھی ہے[کہ]۔ وروی ھذا الحدیث۔ حدیث باب کی مزید تقویت کے لئے مصنفؒ نے اس سند کو بھی نقل کر دیا۔ مگر یہ سند معنعن ہے اور اس میں شرطی اور مروان دونوں کے واسطہ ہونے کا احتمال ہے[کہ]۔

قال محمد اصح شیٔ الخ امام بخاریؒ حدیث بسرہ کو اصح اور راجح قرار دے رہے ہیں مطلب یہ ہے کہ اس باب میں روایات ویسے کثیر منقول ہیں لیکن ان سب میں اصح بسرہ کی روایت ہے جسے امام ترمذی نے نقل کر دیا ہے۔ تاہم سند کے اعتبار سے اس کا جو مقام ہو سکتا ہے اس پر ہم نے تفصیلاً بحث کر لی ہے۔ اور امام بخاریؒ کا مقصد بھی یہ ہے کہ دوسری روایات کے مقابلہ میں نسبتاً بسرہ کی روایت اصح ہے۔ وقال ابوزرعہ یعنی ابوزرعہ نے ام حبیبہ کی روایت کو اصح قرار دیا ہے جسے ابن ماجہ[کہ] نے روایت کیا ہے جس کی سند یوں ہے۔

العلاء بن الحارث عن مکحول عن عنبسۃ الخ وقال محمد لم یسمع الخ امام بخاری حدیث بسرہ کی ترجیح ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ام حبیبہ کی روایت اس لئے اصح نہیں قرار دی جا سکتی کہ اسے مکحول نے عنبسہ سے روایت کیا ہے حالانکہ مکحول کی عنبسہ سے روایت ثابت نہیں۔ بلکہ اس بات کا احتمال بلکہ یقین ہے کہ درمیان میں غیر واسطہ ہے۔ وروی مکحول عن رجل اور مکحول نے بھی عنبسہ سے ایک دوسرے شخص کی وساطت سے روایت نقل کی ہے جب کہ وہ دوسرا شخص مجہول ہے اس کے علاوہ وہ روایت بھی یہ نہیں جس میں ہم بحث کر رہے ہیں بلکہ ایک دوسری حدیث ہے۔

تنبیہ جب بسرہ کی روایت بقول امام بخاری کے اصح ہے اور مصنفؒ بھی اسے حسن صحیح قرار دے رہے ہیں تو پھر چاہیئے تھا کہ امام بخاری اور امام مسلم بھی اسے اپنی کتابوں میں ضرور نقل کر دیتے۔ لیکن جب شیخین اسے اپنی کتابوں میں درج نہیں کر رہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث فی الواقع حسن صحیح نہیں بلکہ مصنفؒ نے اس پر یہ حکم مافی الباب مرویات کی نسبت سے حسن صحیح قرار دیا ہے۔ عروہ اور بسرہ کے درمیان مروان یا شرطی

لہ مصنف نے یزید الدالانی کی روایت کو صرف اس وجہ سے ضعیف کہدیا تھا کہ دوسروں نے اس کو موقوف کہا ہے اور انہوں نے مرفوع کر دیا لیکن اس حدیث کو اس قدر طعن جو اس کے حسن ہونے میں شک پیدا کر دیتا ہے کے باوجود صحیح قرار دے رہے ہیں۔ (م) ۱۲

کہ طحاوی ج ۱ باب مس الفرج ھل یجب فیہ الوضوء ام لا۔ کہ اس پر فریق مخالف نے اعتراض کیا ہے کہ عروہ نے براہ راست حضرت بسرہ سے یہ روایت سنی تھی یہی وجہ ہے کہ صحیح ابن خزیمہ اور ابن حبان میں ہے قال عروۃ فذھبت الی بسرۃ فسألتھا فصدقتہ۔ حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر عروہ نے براہ راست بسرۃ سے روایت سنی تھی تو دوسری روایت میں "عن" لانے کی کیا ضرورت تھی عن بسرۃ کہنا خود اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ انہیں سماع حاصل نہیں ابن خزیمہ اور ابن حبان نے جو ٹکڑا اضافہ کیا ہے اگر واقعتہً وہ قابل استدلال ہوتا تو شیخین بھی اس کو ضرور نقل کر دیتے۔ (م) ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲

کہ ابن ماجہ ص۳۷ باب الوضوء من مس الذکر ۱۲

یا دونوں کے واسطہ کا احتمال ہونے کی وجہ سے سند مضطرب ہو جاتی ہے لہذا وہ اس قابل نہیں رہ جاتی کہ اس کو صحاح میں درج کیا جا سکے[۱]۔

حدیث بسرہ من حیث المعنیٰ اگر بسرہ کی روایت پر من حیث المعنیٰ غور کیا جائے تب بھی اس کا ضعف اور اس سے استدلال کی حقیقت معلوم ہو جاتی ہے وجہ یہ ہے کہ مس ذکر کا مسئلہ رجال کے ساتھ مختص ہے بلکہ عامۃ الورود اور عامۃ الابتلاء ہونے کی وجہ سے تقریبًا ہر شخص اس میں مبتلا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ بذات خود نقض الوضوء بھی ایک اہم مسئلہ ہے تو اس قدر اہم ترین عامۃ الابتلاء مسئلہ ہونے کے باوجود بھی ایک مرد بھی ایسا نہیں جس نے اس روایت کو نقل کیا ہو یہ بات تو بہر حال قیاس سے بھی بعید تر ہے کہ لاکھوں مردوں نے تو اسے نظر انداز کر دیا ہو اور ایک عورت نے اس کا نقل کر دینا ضروری سمجھ لیا ہو۔ اصولی طور پر ہم قانون شہادت میں ایک مثال لیتے ہیں۔ جیسا کہ امام ربیعہ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص کی جوتی پر کوئی دعویٰ کر دے اور اس کی شہادت کے لئے بغیر بسرہ کوئی شخص بھی موجود نہ ہو تو کیا صرف بسرہ کی شہادت سے وہ جوتی مدعی کو مل جائے گی ہرگز نہیں۔ اور اس تمثیل سے صحابیہ کی توہین (العیاذ باللہ) مقصود نہیں بلکہ یہ تو قرآن حکیم کا فیصلہ ہے۔ کہ واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احدٰهما فتذكر احدٰهما الاخرىٰ (الآیۃ)۔ تو جب ایک عورت کی شہادت سے (چاہے وہ صحابیہ ہی کیوں نہ ہو) کسی شخص کا جوتا ثابت نہیں ہو سکتا تو اس کی شہادت سے پورے عالم انسانیت کے وضو کو کیونکر توڑا جا سکتا ہے۔ جب کہ بسرہ کے مقابلہ میں طلق بن علی رجال میں سے ہیں۔ اور مسئلہ بھی مردوں کا ہے۔ اور طلق بن علی کے کثیر مؤیدات بھی موجود ہیں۔ لہذا اصولاً ترجیح بھی اسے ہونی چاہیے[۲]۔

---

[۱] رجاء بن مرجی کے طریق سے حضرت یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی اور امام احمد بن حنبل کے درمیان مناظرہ حدیث کی متعدد مستند کتابوں میں منقول چلا آ رہا ہے جس سے واضح طور معلوم ہو جاتا ہے کہ تینوں اس بات پر متفق ہوئے کہ عروہ کی روایت بلا واسطہ بسرہ سے نہیں ہے۔ بلکہ بواسطہ مروان ہے۔ قال اجتمعنا فی مسجد الخیف انا واحمد بن حنبل، وابن معین وعلی بن المدینی فتنا ظروا فی مس الذکر فقال یحییٰ بن معین: یتوضأ منہ وقال علی بن المدینی یقول الکوفیین وتقلد اقولهم واحتج ابن معین بحدیث بسرۃ بنت صفوان واحتج علی بن المدینی بحدیث قیس بن طلق وقال لیحییٰ کیف تتقلد اسناد بسرۃ ومروان وارسل شرطیا حتی ردجوابها الیہ فقال یحییٰ وقد اکثر الناس فی قیس بن طلق ولا یحتج بحدیثہ فقال احمد بن حنبل کلا الامرین علی ما قلتما فقال یحییٰ: عن مالك عن نافع عن ابن عمر یتوضأ من مس الذکر فقال علی: کان ابن مسعود یقول لا یتوضأ منہ وانما هو بضعۃ من جسدك قال فقال یحییٰ هذا عمن؟ یزید اسندہ۔ فقال عن: سفیان عن ابی قیس عن هذیل عن عبد اللہ واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود اولیٰ ان یتبع فقال لہ احمد حنبل نعم ولکن ابا قیس لا یحتج بحدیثہ فقال علی حدثنی ابو نعیم نا مسعر عن عمیر بن سعید عن عمار قال ما بالی مسستہ او انفی فقال یحییٰ بین عمیر بن سعید وعمار بن یاسر مفازۃ فقال احمد عمار وابن عمر استویا فمن شاء اخذ بهذا ومن شاء اخذ بهذا۔ سنن الکبریٰ للبیہقی ج ۱ ص ۱۳۶ [۲] وقال یحییٰ بن معین ثلثۃ احادیث لم یصح منها شئ حدیث کل مسکر خمر وحدیث من مس ذکرہ فلیتوضأ وحدیث لا نکاح الا بولی۔ حاشیہ کوکب ج ۱ ص ۵۲۔

باب ترک الوضوء من مس الذکر **حدثنا** ھناد نا ملازم ابن عمرو عن عبد اللہ بن بدر عن قیس بن طلق بن علی الحنفی **عن** ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال وھل ھو الا مضغۃ منہ او بضعۃ منہ **وفی الباب** عن ابی امامۃ **قال** ابو عیسیٰ وقد روی عن غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وبعض التابعین

باب۲۵ ترک الوضوء من مس الذکر طلق بن علی کی یہ روایت " وھل ھو الا مضغۃ منہ او بضعۃ منہ[۱] احناف کا مستدل ہے۔

رفع تعارض کی تین صورتیں بظاہر دونوں ابواب کی روایات میں تعارض ہے حضرت بسرہ کی روایت سے نقض الوضوء اور طلق بن علی کی روایت سے عدم النقض ثابت ہوتا ہے۔ تو رفع تعارض کے لئے علی العموم تین صورتیں اختیار کی جاتی ہیں۔ اسقاط، ترجیح اور تطبیق۔ چونکہ دونوں روایات قوی اور اپنی اپنی جگہ قابل استدلال ہیں اس لئے سرے سے دونوں کا تساقط صحیح نہیں۔ اور اگر بالفرض بغیر تساقط کے اور کوئی صورت ہی نہ بن سکے تب بھی تعارض احادیث کے وقت صحابہ کرامؓ کا عام تعامل اور ان کے آثار ایک فیصلہ کن بات ہوا کرتی ہے۔ چونکہ صحابہ کرامؓ کی اکثریت کا عمل حضرت طلق بن علی کی روایت کے مطابق رہا ہے[۲]۔ امام طحاوی نے حضرت سعد کا ایک قول نقل کیا ہے کہ حضرت سعد نے ایک موقعہ پر غصہ میں یہاں تک کہہ دیا تھا کہ اگر یہ جسم کا پلید اور نجس ٹکڑا ہے تو اسے کاٹ دیا جائے[۳] اس کے علاوہ امام طحاوی نے حضرت ابن عباس حضرت علی اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے فتاویٰ کو بھی سند کے ساتھ اپنی کتاب میں نقل کر دیا ہے عن ابن عباس قال ما ابالی ایاہ مسست او انفی وعن علی انہ قال ما ابالی انفی مسست او اذنی او ذکری وعن ابن مسعودؓ قال ما ابالی ذکری مسست فی الصلوٰۃ او اذنی او انفی۔

ترجیح روایت اور اگر رفع تعارض کے لئے ترجیح کی صورت اختیار کی جائے تب بھی طلق بن علی کی روایت کئی وجوہ سے راجح قرار دی جا سکتی ہے۔ ۱۔ طلق بن علی اور حضرت بسرہ گو دونوں صحابہ سے ہیں لیکن مسئلہ زیر بحث مس ذکر چونکہ مردوں کے ساتھ خاص ہے اس لئے ترجیح بھی اس روایت کو دی جائے گی جس کو مرد نے نقل کیا ہو تو لامحالہ طلق بن علی کی روایت راجح قرار دی جائے گی۔ ۲۔ تعارض احادیث کی بعض صورتوں میں قیاس کی طرف بھی رجوع کر کے کسی ایک حدیث کو ترجیح دی جا سکتی ہے۔ لہٰذا قیاساً بھی طلق بن علی کی روایت راجح ہے کیونکہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر متوضی نجاست کو مس کر لے یا اس کے ہاتھ کو نجاست لگ جائے تو اس سے نقض وضو لازم نہیں آتا۔ صرف ہاتھ دھولینا ضروری ہوتا ہے تو جب نجاست اور بول و براز جو نجس العین ہیں ان کا ہاتھ سے چھونا کسی کے نزدیک بھی ناقض الوضو نہیں لہٰذا ذکر یا قبل یا دبر جو کسی کے نزدیک بھی نجس العین

---

[۱] مضغۃ بضم المیم وسکون الضاد وفتح الغین المعجمتین ای قطعۃ لحم ای لیس الذکر الا قطعۃ لحم و بضعۃ ای قطعۃ لحم ھما لفظان مترادفان معناھما القطعۃ من اللحم (تحفہ ج۱ ص۸۶) [۲] امام طحاوی (باب مس الفرج ھل یجب فیہ الوضوء ام لا ص۴۸) فرماتے ہیں کہ صحابہ میں سے حضرت ابن عمر کے سوا کسی سے بھی وجوب وضو کا قول یا عمل ثابت نہیں۔ (م) [۳] طحاوی ص۴۸ باب مس الفرج ھل یجب فیہ الوضوء ام لا۔

انهم لم يروا الوضوء من مس الذكر وهو قول اهل الكوفة وابن المبارك وهذا الحديث احسن شئ روی فی هذا الباب وقد روی هذا الحديث ايوب بن

نہیں۔ کے مس سے تو بطریق اولیٰ نقض نہیں آنا چاہیئے۔

وجوہات تطبیق اور اگر تطبیق کی صورت اختیار کی جائے تب بھی مسئلہ وہی ثابت ہوتا ہے جس کے احناف قائل ہیں تطبیق کے متعدد وجوہ محتمل ہیں۔

(۱) مس ذکر سے مراد مباشرتِ فاحشہ ہے جو تماس ختانین سے کنایہ ہے اور مفعول استحیاءً واستہجاناً بذکرہ حذف کردیا گیا ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے "من مس ذکرہ بفرج امرأته فلا یصل حتی یتوضاء

(۲) مس ذکر کنایہ ہے بول[۱] سے یعنی من بال ومس ذکرہ الخ جب کہ بول کے ساتھ یا بعد میں مس ذکر سے چھٹکارا نہیں جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ من بال فلا یمس ذکرہ بیمینه (الحدیث)

قائلین نقض پر اشکال اس کے ساتھ ساتھ نقض الوضوء کے قائلین پر یہ اشکال بھی وارد ہوتا ہے کہ بسرہ کی روایت میں مس عام ہے جو ظہر کف، باطن کف، ذراع، ید، فخذ اور دوسری متعدد صورتوں کو شامل ہے لیکن امام شافعیؒ بعض صورتوں مثلاً باطن الکف سے مس ذکر ہوجانے کی صورت میں نقض الوضوء کے قائل ہیں جب کہ دوسری صورتوں میں نقض کے قائل نہیں جس سے معلوم ہوا کہ شوافع حضرات کے نزدیک حدیث متروک الظاہر ہے اور وہ کسی ایک قرینہ کی بنا پر اس میں تخصیص کرلیتے ہیں اس کے علاوہ طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت بسرہ کی روایت یوں نقل کی ہے کہ "من مس ذکرہ وانثییه ورفغیه فلیتوضأ[۲]" تو قائلین نقض الوضوء کہتے ہیں کہ مس انثیین یا مس رفغین نقض وضو کو مستلزم نہیں اور "فلیتوضا" کا امر وضو لغوی یا استحباب پر محمل ہے۔ تو احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ حضرت بسرہ کی روایت میں وضو کا حکم یا تو استحباب پر محمول ہے یا اس سے مراد لغوی وضو ہے[۳]۔ لہٰذا اگر قائلین نقضِ وضو حدیث پر عمل کرنے کا دعویٰ کریں۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ وہ حدیث کے اطلاق پر عمل نہیں کررہے بلکہ بعض صورتوں کو اس سے مستثنیٰ قرار دے رہے ہیں جب کہ احناف طلق بن علی کی حدیث پر عمل کرتے ہیں اور علی الاطلاق عمل کرتے ہیں۔ (۳) تطبیق کی تیسری صورت یہ بھی ہے کہ بسرہ کی روایت میں مس ذکر سے جماع مراد ہو۔ جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں قرآن میں مس اور لمس بمعنی جماع کے بھی مستعمل ہوئے ہیں۔ اور جماع بالاتفاق ناقض الوضوء ہے۔ تو مذکورہ محتمل صورتوں پر حدیث بسرہ کو حمل کرکے طلق بن علی کی ظاہر حدیث پر بھی عمل ہوجاتا ہے۔

---

[۱] قال ابن الهمام فی "الفتح" فی طریق الجمع بینهما مس ذکر کنایة عما یخرج منه وهو من اسرار البلاغة یسکتون عن ذکر الشئ ویرمزون علیه بذکر ما هو من روادفه فلما کان مس الذکر غالباً یرادف خروج الحدث منه ویلازمه عبر به عنه کما عبر تعالیٰ بالمجیئ من الغائط عما یقصد الغائط لاجله ویحل فیه فیتطابق طریقا الکتاب والسنة فی التعبیر فیصار الیٰ هذا لدفع التعارض (فتح القدیر ج ۱ ص ۴۹) [۲] اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۱۴۔ [۳] علامہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ قائلین بالنقض کے مابین اس حدیث کے چالیس فروعات میں اختلاف ہے جو انہوں نے تفصیل سے بیان کردیا ہے۔ (عارضة ج ۱ ص ۱۱۷ تا ۱۲۳)۔

عتبة و محمد بن جابر عن قيس بن طلق عن ابيه و قد تكلم بعض اهل الحديث في محمد بن جابر و ايوب بن عتبة و حديث ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر اصح و احسن

طلق بن علی کی روایت پر دو اعتراض طلق بن علی کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں (۱) اس روایت کی سند کے دو راوی ملازم بن عمر اور عبد اللہ بن بدر مجہول ہیں۔ مگر یہ بات صحیح نہیں بلکہ مذکورہ دونوں راویوں سے امام بخاریؒ نے بھی احادیث نقل کی ہیں۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ قیس بن طلق جو اس حدیث کا مدار ہے ضعیف ہے جس کی وجہ سے حدیث بھی ضعیف ہو جاتی ہے اور قابل استدلال نہیں رہتی۔ مگر یہ اعتراض اس لئے قوی نہیں کہ اگرچہ بعض حضرات نے اس کی تضعیف کی ہے لیکن امام احمد، یحییٰ بن معین نے اس کی توثیق کی ہے اور ان کو ایک ثقہ راوی قرار دیا ہے[۱]۔

کیا روایت طلق بن علی منسوخ ہے؟ صاحب المصابیح نے حضرت طلق بن علی کی روایت نقل کرنے کے بعد یہ اعتراض اٹھایا ہے کہ یہ روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے منسوخ ہے۔ جس کا قرینہ یہ ہے کہ طلق بن علی ہجرت کے پہلے سال مسجد نبوی کی تعمیر کے وقت مدینہ طیبہ آئے تھے پھر واپس چلے گئے۔ پھر اس کے بعد کبھی نہیں آئے۔

دوسری طرف حدیث وضو جس کو حضرت ابوہریرہ نقل فرماتے ہیں۔ اور جو ہجرت کے ساتویں سال ایمان لائے ہیں چونکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث متاخر ہے اس لئے وہ طلق کی روایت کے لئے ناسخ قرار دی جاسکتی ہے۔ تو اس اعتراض سے تین جواب دیئے جاسکتے ہیں۔

(۱) محض تاخیر نسخ کی دلیل نہیں ہوسکتی۔ یہی وجہ ہے کہ وضوء مما مست النار کے سلسلہ میں حضرت جابرؓ کی روایت کو حضرت ابوہریرہ کی روایت پر ترجیح دی گئی ہے حالانکہ ابوہریرہ مؤخر الاسلام ہیں اور مما مست النار کے اکل سے وضو کے قائل ہیں۔

(۲) مسجد نبوی کی تعمیر دو مرتبہ ہوئی ہے پہلی بار ہجرت کے پہلے سال ہوئی پھر آٹھ سال بعد فتح خیبر کے بعد دوبارہ اس کی تعمیر کا کام شروع ہوا تو بعض روایات سے حضرت طلق بن علی کا ہجرت کے نویں سال دوبارہ مدینہ طیبہ تشریف لانا ثابت ہوتا ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ یہ حدیث انہوں نے اس وقت سنی ہو۔

(۳) بہت سے صحابہ کرام اپنے اسلام سے قبل کے واقعات اور روایات دوسرے صحابہ کرام کے واسطوں سے بیان کرتے ہیں تو یہ عین ممکن ہے کہ حضرت ابوہریرہ جو اگرچہ متاخر الاسلام ہیں نے بھی یہ روایت براہ راست حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنی ہو بلکہ کسی صحابی سے ابتدائے اسلام کا حکم سن لیا ہو۔ اور پھر اسے بیان کرتے رہے ہوں۔ لہٰذا نسخ کا یہ دعویٰ صحیح اور قرین قیاس نہیں۔

---

[۱] حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۹۷) میں اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور آخر میں ابن القطان کا یہ قول فیصل نقل کر دیا ہے کہ "یقتضی ان یکون خبرہ حسناً لا صحیحاً۔ گویا ابن القطان کے نزدیک بھی ان کے احادیث درجہ حسن سے کم نہیں۔ (م م)

باب ترک الوضوء من القبلۃ حدثنا قتیبۃ وھناد وابو کریب واحمد بن منیع ومحمود بن غیلان وابو عمار قالوا نا وکیع عن الاعمش عن حبیب بن ابی ثابت عن

باب ترک الوضوء من القبلۃ - مس مرأۃ بھی ان مسائل میں سے ہے جو فقہاء اور ائمہ مجتہدین کے درمیان معرکۃ الآراء رہے ہیں لفظ "قبلہ" ذکر الخاص المراد بہ العام" کے قبیل سے ہے اور واقعہ بھی یہ ہے کہ قبلہ کا اصل مرجع "مسِ مرأۃ" ہے تو اب مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ آیا مس المرأۃ ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حکم مس مرأۃ میں اختلاف مذاہب (۱) امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف مسِ مرأۃ کو مطلقاً ناقض الوضوء نہیں قرار دیتے الآیہ کہ مباشرت فاحشہ ہوئی ہو تب بھی عندہما مذی کا نکلنا یا شہوت کا ہونا ضروری نہیں۔ (۲) امام محمد فرماتے ہیں کہ مرأۃ اور رجل کے درمیان مباشرت فاحشہ کے متحقق ہو جانے کے باوجود بھی اگر منی یا مذی وغیرہ خارج نہ ہوئی تو نقض وضوء لازم نہیں آتا۔ (۳) امام شافعیؒ امام احمد اور امام مالکؒ مس مرأۃ کو ناقض الوضوء قرار دیتے ہیں مگر تفصیلات میں ان کا بھی آپس میں اختلاف ہے۔

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک مسِ مرأۃ مطلقاً ناقض الوضوء ہے جو صغیرہ کبیرہ محرم وغیر محرم سب کو عام اور شامل ہے غالباً یہی وجہ ہے کہ بعض روایات میں امام شافعی کو یہ بھی منسوب ہے کہ اگر محرم نے مس مرأۃ کا ارتکاب کر لیا۔ مثلاً اپنی والدہ سے ہاتھ ملایا یا کوئی عورت بیمار تھی اور اس کی نبض دیکھی یا اپنی چھوٹی اور معصوم بچی کے سر پہ ہاتھ رکھا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ مگر یاد رہے کہ یہ روایات شاذ ہیں۔ اور شوافع میں بھی انہیں کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ جب کہ قول مشہور میں امام شافعیؒ سے مرأۃ کے مشتہاۃ اور اجنبیہ ہونے کی شرط بھی منقول ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مس مرأۃ کی یہ عمومیت حائل (بشرطیکہ حائل ایسا ہو جو نفوذ حرارت کے لئے مانع نہ ہو[1]) اور بغیر حائل کے علاوہ شہوۃً یا بغیر شہوۃ کی صورتوں کو بھی شامل اور عام ہے تو اس قول کے مطابق حکیم یا ڈاکٹر بھی بغرض علاج اگر کسی عورت کو مس کریں یا اس کی نبض دیکھیں تو ان کا وضو ٹوٹ جائے گا۔

امام احمد بن حنبلؒ سے ایک روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق اور دوسری روایت شافعیہ کے مسلک کے مطابق منقول ہے[2]۔

مصنفؒ کی غرض عام طور پر مصنفؒ کا طریقہ یہ ہے کہ وہ زیر بحث مسئلہ میں حجازیین اور عراقیین دونوں کے علیحدہ علیحدہ دلائل نقل کرتے ہیں مگر یہاں ترجمۃ الباب مسلک حنفیہ کے مطابق منعقد کیا اور اس کے تحت حدیث بھی وہی درج کر دی ہے جو احناف کا مستدل ہے اور ترجمۃ الباب میں بھی لفظ قبلہ اس لئے ذکر کر دیا۔ کہ حدیث باب میں لفظ "تقبیل" مذکور ہے جس سے دو فائدے حاصل ہوئے۔ ۱۔ حدیث باب اور ترجمۃ الباب کے درمیان مطابقت ہوئی (۲) ترجمۃ الباب میں لفظ قبلہ ذکر کرنے سے اس تاویل کا بھی دروازہ بند ہو گیا اگر لفظ قبلہ نہ ہوتا تو کہا جاتا کہ یہ "مس بلا شہوت" تھی جو امام مالک واحمد کے نزدیک بھی ناقض الوضوء نہیں۔

---

[1] اور شوافع حضرات سے جو یہ منقول ہے کہ مس بلا حائل ہو تو اس سے بھی مراد یہی ہے کہ وہ نفوذ حرارت جسمانی کے لئے مانع نہ ہو۔ (م)

[2] علامہ ابن قدامہ نے امام احمد سے مذکورہ دو روایات کے علاوہ ایک تیسری روایت بھی نقل کی ہے اور وہ بھی شافعیہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ (م)

عروۃ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبّل بعض نسائہ ثم خرج الی الصلوٰۃ ولم یتوضاء قال قلت من ھی الا انتِ فضحکتْ قال ابوعیسی وقد

لہٰذا لفظ قبلہ کی تصریح مس بشہوۃ پر مصرح ہے۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ تقبیل مرأۃ میں شہوت کا دخل (خواہ اس کا معیار قلیل سہی) ضرور ہوتا ہے تو حنفیہ حضرات کے ہاں جب مس بشہوۃ (قبلہ وغیرہ) ناقض الوضوء نہیں تو مس مرأۃ بغیر شہوت کے تو بطریق اولیٰ ناقض الوضوء نہیں۔ چونکہ احادیث میں شوافع حضرات کا کوئی مستدل موجود نہیں ہے اس لئے مصنف نے ترجمۃ الباب کے انعقاد کے بعد حنفیہ کے مستدل کو ذکر کر دیا پھر اس پر متعدد جرحیں کر کے اسے ناقابلِ استدلال ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

حدیث باب کی تشریح حدیث باب جس کو حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے اور انہوں نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل بعض نسائہ ثم خرج الی الصلوٰۃ ولم یتوضأ قال قلت من ھی الا انت فضحکت" حنفیہ حضرات کا مستدل ہے۔

حضرت عروہ بن زبیرؓ ام المومنین حضرت عائشہؓ سے جس عروہ نے اس روایت کو نقل کیا ہے وہ عروہ بن زبیر ہیں جو حضرت عائشہؓ کے بھانجے اور حضرت اسماء کے فرزند ہیں چونکہ حضرت عائشہؓ کی اولاد نہیں ہوئی تھی اس لئے انہوں نے اپنے بھانجے حضرت عروہ کو اپنا متبنّٰی بنا لیا تھا۔ حضرت عروہ بوجہ حضرت عائشہؓ کے بھانجے و متبنّٰی اور قریب ترین رشتہ دار ہونے کے اور پھر ہر وقت ساتھ رہنے کے علوم عائشہؓ کے حافظ ہو گئے تھے۔ اعلم الناس بعلوم العائشۃ العروۃ بن الزبیر۔ حضرت عائشہؓ کے علوم بحرِ ناپیدا کنار ہیں، خوش نصیب ہیں حضرتؒ عروہ جو شب و روز حضرت عائشہ کی خدمت میں رہ کر بحرِ علوم میں غوطہ زن رہے۔ اور پھر علوم عائشہؓ میں اس قدر تخصیص و امتیاز حاصل کر لیا کہ اب جب کبھی حضرت عائشہؓ کے تلامذہ میں عروہ مطلقاً مذکور ہو تو مراد ابن زبیر ہی ہوتے ہیں۔ جیسے عبادلہ میں جب عبد اللہ مطلقاً مذکور ہو تو مراد حضرت عبد اللہ بن مسعود ہوتے ہیں۔

منشأ سوال اور اس کی صحیح توجیہ اشکال یہ ہے کہ حضرت عروہ کا ام المومنینؓ حضرت عائشہ کے سامنے اس انداز سے سوال کرنے کا منشا کیا ہے بظاہر ایسا انداز گفتگو سوءِ ادب کو مستلزم ہے تو جواب یہ ہے کہ دراصل یہ مسئلہ صحابہؓ اور تابعین کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے کہ آیا مس المرأۃ ناقض الوضوء ہے یا نہیں۔ جب حضرت عائشہ نے "قبل بعض نسائہ" سے تقبیل بعض ازواج پر تصریح کر دی اور یہ بھی واضح کر دیا کہ تقبیل کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نیا وضو نہیں بنایا تو اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں (۱) حضرت عائشہ خود صاحب واقعہ ہوں اور تقبیل بعض ازواج کا مصداق آپ خود ہی ہوں تو بات قطعی اور یقینی ہے جس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ واقعہ خود حضرت عائشہؓ کو تو پیش نہ آیا ہو البتہ امہات المومنین میں سے کسی ایک سے سنا ہو اور پھر اسی واقعہ کو نقل فرما دیتی ہوں۔ تو یہ خبر واحد بن گئی جو ظنی ہے جس سے ایک یقینی اور

---

[۱] عروۃ بن الزبیر ھو احد الفقھاء السبعۃ بالمدینۃ وابوہ زبیر بن العوام احد الصحابۃ المشھود لھم بالجنۃ وامہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وسمہ خالتہ عائشۃ رضی اللہ عنھا امیر المومنین وکانت ولادتہ سنۃ اثنین وعشرین وقیل سنۃ وعشرین للھجرۃ و توفی فی قریۃ بقرب المدینۃ یقال لھا فرع۔ ملخصاً از ابن خلکان ج ۳ ص ۲۵۸۔

روی نحو هذا عن غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وھو قول سفیان الثوری واھل الکوفۃ قالوا لیس فی القبلۃ وضوء وقال مالک

قطعی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ تو حضرت عروہ "من ھی الا انت" کا سوال کر کے مختلف فیہ مسئلہ کی اصل روح تک رسائی حاصل کر کے اس سوال سے حضرت عائشہؓ سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر آپ ہی صاحب واقعہ ہیں تو یہ بات قطعی ہے اور اس میں کسی بھی جانب مخالف کا احتمال نہیں ہے لہٰذا جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ قبلہ ناقض الوضو نہیں تو ان کے اس قول کا بوجہ بے دلیل ہونے کے کوئی اعتبار نہیں۔ باقی رہا سوء ادب کا اشکال، تو اسے ایک تمثیل کے ذریعہ آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے ایک طالب علم جو اپنے استاد اور شیخ کا شب و روز بلکہ ہمہ وقت بے تکلف خادم ہمنشیں واقف کار اور مزاج شناس بن چکا ہے جب شیخ نے اس طالب علم کے سامنے اپنے استاد سے سنی ہوئی کوئی ایسی روایت نقل کردی جس میں اسے اپنے شیخ سے اختصاص حاصل تھا تو طالب علم نے اپنے شیخ سے وہ روایت سنتے ہی بڑی بے تکلفی سے کہہ ڈالا کہ حضرت! اس روایت میں اپنے شیخ کی توجہ و عنایت کا یہ منفرد مقام تو آپ ہی کو حاصل ہے آپ ہی اپنے شیخ کے خصوصی مذاق شناس اور منظور نظر تھے دوسرے کا یہ مقام کہاں؟ حضرت عروہ بھی چونکہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے ایک مخلص خادم لاڈلے بھانجے اور عزیز متبنّٰی تھے اس لئے بے تکلفی سے "من ھی الا انت" سے یہ کہہ ڈالا کہ یہ اختصاص اور تفوق تو آپ ہی کو حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ ازواج مطہرات میں سب سے زیادہ محبوبیت کا مقام آپ ہی کو حاصل تھا اور اس کے ساتھ ساتھ پس منظر میں یہ دریافت کرنا چاہا کہ آیا خبر قطعی ہے یا ظنی؟[1] فضحکت چونکہ ضحک جو ایک گونہ اعتراف و اقرار کی علامت ہے جس کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ واقعہ کے قطعی ہونے میں کسی قسم کے ارتیاب اور شک کی گنجائش باقی نہیں رہی۔[2] اور ممکن ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کو اس سوال سے تکدر ہوا ہو مگر انہوں نے بجائے غصہ و غضب کے ضحک میں اپنے قلبی تکدر کو چھپالیا اور واقعہ بھی یہی ہے کہ بعض اوقات طالب علم کے کسی بے جا سوال پر استاد کو سخت غصہ آجاتا ہے مگر طالب علم کا اخلاص اس کے ہمہ جہتی صفات اور خود سوال کا منشار استاد کے لئے اظہار غصہ سے مانع بن جاتے ہیں اور وہ غصہ کو ہنسی میں ضبط کر لیتا ہے تو یہاں بھی کچھ ایسی ہی بات ہے کہ حضرت عروہ کے سوال کی وجہ سے منشار سوال کی عظمت کے پیش نظر ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے بھی اپنی کبیدہ خاطری کو ہنسی خوشی ضبط کر لیا۔

منکرین حدیث کا ایک بے جا اعتراض بعض لوگ جن کے باطن نور ایمان سے خالی اور خباثت و انکار حدیث میں غالی ہیں ایسی احادیث کا مذاق اڑاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس نوع کی احادیث کا مضمون اخلاق و شرافت کے معیار سے گرا ہوا ہے۔ بدنصیب ہیں کہ اپنے مخصوص سانچوں میں ڈھلی ہوئی "عقل" کو معیار قرار دے کر انکار حدیث کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں۔ حالانکہ اگر غور کیا جائے تو اس میں نہ تو کوئی قباحت ہے اور نہ ہی کوئی ایسی چیز موجود ہے جسے اخلاقی معیار اور شرافت کے اعتبار سے گرا ہوا قرار دیا جاسکے بلکہ اس سوال سے تو حضرت عروہ اپنی ایک گونہ فضیلت نسبتی شرافت اور فضل و برتری کا اظہار کرنا چاہتے ہیں۔ کہ مجھے ازواج مطہرات میں ایسی ام المؤمنین کے تلمیذ بلکہ

---

[1] فان القضیۃ لو کانت قد وقعت لغیر عائشۃؓ لم یکن لھا تحقیقھا کتحقیقھا اذا وقعت معھا فان الاول بیان والثانی عیان ولیس الخبر کالمعاینۃ۔ الکوکب ج ۱ ص ۵۳

[2] ثم ان ضحکھا رضی اللہ تعالیٰ عنہا بقبول مقالتہ بمنزلۃ قولہ نعم۔ الکوکب ج ۱ ص ۵۳

بن انس والاوزاعی والشافعی واحمد واسحاق فی القبلة وضوء وهو قول غیر واحد من
اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم والتابعین وانما ترك اصحابنا حدیث

بھانجہ ہونے کا شرف حاصل ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ محبوب اور قریب ترین تھیں جسے ہر موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قرب و اختصاص کا ایسا مقام حاصل تھا جو کسی دوسرے کو حاصل نہ ہوسکا۔ نیز ایسی جرأت وجسارت بھی وہی شخص کرسکتا ہے جس کو ازواجِ مطہرات کی نازبرداری حاصل ہو ورنہ کیا مجال کہ غیر محرم یا پرائے لوگ ادھر نگاہ اٹھاکر دیکھ سکیں۔ اور اس وقت تو ازواج مطہرات کے احترام کا یہ عالم تھا کہ جب صحابہ کرام ام المؤمنین حضرت عائشہ رض کے ہاں مسائل دریافت کرتے تشریف لے جاتے تھے تو درمیان میں حائل (پردہ) موجود رہتا تھا۔ اگر کہیں سامنا ہوجاتا تو سب کی نگاہیں جھک جایا کرتی تھیں۔ فاروقی دورِ حکومت میں جب امہات المؤمنین نے حج پر جانے کی خواہش ظاہر کی تو حضرت عمر فاروق رض نے اپنے اخراجات سے سب کو حج کرایا حجاج کا یہ قافلہ جس میں ازواج مطہرات بھی شریک تھیں جب روانہ ہوا تو امہات المؤمنین کو قافلہ کے عام افراد سے تقریباً دو میل کے فاصلہ پہ الگ رکھ کر لایا جارہا تھا۔ نیز حضرت عمر رض کا اہل قافلہ کو یہ حکم تھا کہ ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہودج (کجاوہ) مبارک جس جانب بھی جارہا ہو اس جانب نظر اٹھاکر بھی نہ دیکھا جائے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ کسی نے بھی ہودج پر نظر اٹھانے کی جرأت نہیں کی اور یہ جرأت کسی سے کیسے ہوسکتی تھی؟ تو اتنی بے تکلفی سے "من هی الا انت" کہہ دینے والا پرایا نہیں تھا اور نہ ہی ہوسکتا تھا بلکہ اپنا تھا۔ اپنا پروردہ، عزیز، بھانجا اور متبنیٰ تھا۔

امام ابوداؤد کا استدلال اور اس کا جواب امام ابوداؤد نے بھی اپنی سنن[1] میں ابراہیم التیمی کی روایت جیسے امام ترمذی نے بھی نقل کیا ہے "ان النبی صلی الله علیه وسلم قبلها ولم يتوضأ" نقل کی ہے اور عروہ عن عائشہ رض والی زیرِ بحث روایت بھی نقل کردی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ حدثنا اصحاب لنا عن عروة المزنی عن عائشة کا اضافہ بھی کیا ہے اس اضافہ سے ان کا مقصد زیرِ بحث روایت کو ناقابل حجت قرار دینا ہے یہی وجہ ہے کہ اپنی سنن میں انہوں نے یہ تصریح کردی کہ اس روایت کے راوی عروہ ابن زبیر نہیں بلکہ عروہ المزنی ہیں جو مجہول ہیں جبکہ مجہول راوی کی روایت حجت نہیں۔ مگر درحقیقت امام ابوداؤد کے یہ اعتراضات بے وزن ہیں۔ اور علماء احناف نے اس کے متعدد جوابات دیئے ہیں (۱) ترمذی اور ابوداؤد کی پہلی روایت میں عروہ مطلق ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رض کے تلامذہ میں جب عروہ مطلقاً مذکور ہو تو اس سے مراد حضرت ابن زبیر ہی ہوتے ہیں۔

(۲) ابن ماجہ ص ۳۸[2] میں یہ حدیث بہ سند "حدثنا ابوبكر بن ابی شيبة وعلی بن محمد قالا ثنا وكيع ثنا الاعمش عن حبيب بن ابی ثابت عن عروة بن الزبير عن عائشة رضی الله عنها" سے منقول ہے جس میں عروہ کے ساتھ ابن الزبیر کی تصریح ہے۔ باقی رہا ابوداؤد کی "حدثنا اصحاب لنا" کی تصریح کہ ہمیں ہمارے بہت سے اصحاب نے یہ بیان کیا ہے کہ سند میں عروہ بن الزبیر مراد نہیں بلکہ عروہ المزنی ہیں۔ اور وہ مجہول ہیں لہٰذا ان کی روایت بھی قابل حجت نہیں۔ تو یہ اشکال براہ راست امام ابوداؤد پر وارد ہوتا ہے اور عروہ المزنی کے ثقہ اور قابل اعتماد ہونے کی دلیل بنتا ہے اولاً یہ کہ یہاں "اصحاب" مجہول ہیں۔ معلوم نہیں کہ کون ہیں اور کون نہیں۔

---

[1] ابوداؤد ص ۲۴ باب الوضوء من القبلہ۔ [2] ابواب الطهارة باب الوضوء من القبلة ابن ماجه ص ۳۸۔

عائشة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا لانہ لایصح عندھم لحال الاسناد قال وسمعت ابابکر العطار البصری یذکر عن علی بن المدینی قال ضعف یحیی بن

ثانیاً اگر بالفرض امام ابوداؤد پر اعتماد کر کے اصحاب مجہول پر بھی اعتماد کر لیا جائے تب بھی ابوداؤد کی بات نہیں بنتی وجہ ظاہر ہے کہ لفظ "اصحاب" جمع ہے جو کم از کم تین افراد کو تو یقینی شامل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ تین سے زائد ہوں جب کہ مجہول راوی وہ ہوتا ہے جس کا ناقل ایک ہو۔ ایک سے زائد نہ ہوں۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ طلباء ہی اپنے اساتذہ کی صداقت و ثقاہت کے گواہ ہوتے ہیں جب دو عادل طلباء ایک استاد سے روایت نقل کرتے ہیں تو گویا دو عادل گواہوں نے اپنے استاد کی عدالت و ثقاہت کی گواہی دے دی۔ علوم دینیہ کے طلبہ اور رواۃ حدیث کا یہ مسلّم اصول ہے کہ وہ کسی غیر عادل اور غیر ثقہ سے روایت نہیں کرتے جب "اصحاب" (جو صاحب کی جمع ہے اور جس کے افراد غیر تنا ہی ہیں اور جس کے کم سے کم افراد بھی اگر فرض کر لئے جائیں تو وہ تین ہو سکتے ہیں) نے جیسا کہ امام ابوداؤد نے تصریح کی ہے عروۃ المزنی سے روایت نقل کر دی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عروہ المزنی معروف ہیں مجہول نہیں لہٰذا اس اعتبار سے بھی حدیث باب سے احتجاج کا معیار اور بلند ہو جاتا ہے۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ روایت میں عروہ المزنی نہیں بلکہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں جس کے حدیث میں قرائن بھی موجود ہیں کیونکہ "من ھی الا انت" کی جسارت وہی کر سکتا ہے جو ان کا اپنا پروردہ، عزیز اور بھانجہ ہو جو ناز و محبت میں ایسی بات بھی کر بیٹھا جو اس کے دل میں آگئی عروہ المزنی اجنبی اور غیر محرم ہیں انہیں کبھی بھی اس انداز کی گفتگو کرنے کی جرأت نہیں ہو سکتی تھی۔

علاوہ ازیں حدیث باب میں جو "فضحکت" کے الفاظ منقول ہوئے ہیں یعنی عروہ کی مذکورہ گفتگو پر حضرت عائشہؓ نے ہنس دیا یہ اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ یہ عروہ وہی ہیں جس سے حضرت عائشہؓ کو حجاب نہیں ہے اور جوان کا محرم ہے حضرت عائشہؓ جیسی عفیفہ کائنات کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ کسی غیر محرم سے اس نوعیت کی گفتگو سن کر ہنس بھی دیں۔

بخاری و ترمذی کی تنقید اور جواب

قال ضعف یحیی بن سعید القطان ھذا الحدیث وقال ھو شبہ لاشیء یہاں سے مصنفؒ عروہ کی حدیث پر تنقید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یحیی بن سعید القطان نے اس حدیث کو شبہ لاشیء قرار دیا ہے اس لئے حدیث ضعیف ہے مگر حقیقت یہ ہے یحیی بن سعید القطان کی یہ تضعیف مجہول ہے جو قابل التفات نہیں۔ قال سمعت محمد ابن اسمٰعیل الخ یہ دوسرا اعتراض ہے کہ مصنفؒ نے امام بخاری کے قول کو نقل کر کے حدیث کو ضعیف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ یہ کہ حبیب بن ابی ثابت کا عروہ سے سماع ثابت نہیں لہٰذا حدیث منقطع ہے اور ساتھ والی دوسری حدیث میں ابراہیم التیمی ہیں جن کا حضرت عائشہؓ سے سماع ثابت نہیں گویا حدیث مرسل ہوئی۔ جب کہ حدیث مرسل حجت نہیں اور نہ ہی اس سے استدلال صحیح ہے۔ ائمہ احناف نے اس کے متعدد جوابات دیئے ہیں۔

(۱) یہ اعتراض ان لوگوں پر وارد ہے جن کے نزدیک مرسل اور منقطع احادیث حجت اور قابل استدلال نہ ہوں چونکہ حنفیہ حضرات کے ہاں منقطع اور مرسل دونوں قابل احتجاج ہیں اس لئے حدیثین سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ خود امام ترمذیؒ نے ابتداء ______ میں امام بخاری کے مقابلہ میں اسرائیل کی

سعید القطان هذا الحدیث وقال هو شبه لاشئ قال وسمعت محمد بن اسمٰعیل

روایت کو ترجیح دی حالانکہ وہ مرسل تھی جب کہ امام بخاری نے زبیر کی روایت کو ترجیح دی حالانکہ وہ مرسل نہیں تھی۔

۲۔ امام مالکؒ احناف اور امام احمدؒ کے نزدیک مراسیل بالاتفاق حجت ہیں شوافع حضرات کے ہاں بھی جب مرسلِ ثقہ ہو تو عملاً اس پر اعتماد کر لیا جاتا ہے مثلاً سعید بن المسیب کے مراسیل شوافع کے ہاں حجت ہیں[۱]۔

۳۔ اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ جب ایک مرسل حدیث دوسری مرسل حدیث سے مُعْتضَد ہو جائے تو اس کے قابلِ حجت ہونے کا معیار اور بھی بلند ہو جاتا ہے[۲]۔

۴۔ اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حبیب کی ملاقات نہ صرف عروہ بن زبیر سے ہوئی بلکہ طبقۂ اول کے حضرات (حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس) سے بھی ثابت ہے۔ اگر صراحۃً عروہ سے ان کی ملاقات ثابت نہ بھی ہو تب بھی روایت پر کوئی اعتراض نہیں کیونکہ امام مسلمؒ کے نزدیک حدیث کی صحت کے لئے معاصرت اور امکانِ لقاء ہی کافی ہے۔ جو اس روایت میں موجود ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حبیب بن ابی ثابت تابعی ہیں اور ۱۱۹ھ یا ۱۲۲ھ میں وفات ہوئی ہے[۳]۔ اور عروہ نے ۹۵ھ یا ۹۶ھ میں وفات پائی ہے لہٰذا اس بات کا عین امکان موجود ہے کہ دونوں کی ملاقات ہوئی ہو تو امام مسلمؒ کے اصول کے مطابق بوجہ امکانِ ملاقات کے حدیثِ سماع پر محمول ہوگی۔

۵۔ خود مصنفؒ نے جامع السنن ج ۲ ص ۱۸۶ اسی سند کو عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشۃ قالت کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نقل کرنے کے بعد "ھذا حدیث حسن" کا حکم بھی صادر فرما دیا جب کہ مقبول متصل کے اقسام سے ہے تو امام ترمذیؒ کا یہ حکم اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہ حدیث مقبول اور متصل السند ہے اور اس میں کسی قسم کا ارسال نہیں ہے ورنہ مصنفؒ "حسن" کا حکم نہ لگاتے۔

۶۔ ابراہیم التیمی کی روایت کی دارقطنیؒ[۴] نے بھی تخریج کی ہے جو شوافع کے بڑے ائمہ میں سے ہیں تو انہوں نے بھی اسے موصول نقل کیا ہے ابراہیم التیمی اور حضرت عائشہؓ کے درمیان واسطہ ذکر کیا ہے عن ابراھیم التیمی عن ابیہ عن عائشۃؓ[۵] اور یہ قاعدہ ہے کہ مرسل روایت جب بعض طرق سے موصول منقول ہو تو اس کا حکم بھی متصل کا ہوتا ہے[۶]۔

احناف کے دلائل

(۱) احناف حدیث باب کے علاوہ صحیح مسلمؒ[۷] ج ۱ ص ۱۹۲ کی روایت عن عائشۃؓ سے استدلال کرتے ہیں۔ ام المؤمنین فرماتی ہیں "فقدت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیلۃ من الفراش فالتمستہ فوقعت یدی علی بطن قدمہ وھو فی المسجد (الحدیث) حدیث واضح ہے کہ حضرت عائشہؓ کے ہاتھ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تلووں کو چھوا جبکہ آپؐ وضو سے تھے اور نماز پڑھ رہے تھے مگر مسِ مرأۃ کے تحقق کے باوجود بھی آپؐ نے نماز کی تکمیل فرمائی اگر مسِ مرأۃ ناقض الوضوء ہوتا تو یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ اس کے تحقق کے باوجود بھی آپؐ نماز جاری رکھتے۔

---

[۱] اشتھر عن الشافعی انہ لایحتج بالمرسل الا مراسیل سعید ابن المسیب (تدریب ص ۱۲۱) [۲] تدریب الراوی ص ۱۲۱۔

[۳] قال البخاری وجماعۃ: مات حبیب سنۃ تسع عشرۃ ومأۃ وقیل توفی سنۃ اثنتین وعشرین ومأۃ تذکرۃ الحفاظ للذھبی ج ۱ ص ۱۱۶۔ [۴] دارقطنی ص ۵۔ [۵] کذا اخرجہ ابن ابی شیبۃ وعلی بن محمد بطریق وکیع المذکور عند احمد کما فی الجوھر النقی ج ۱ ص ۱۳۱۔ [۶] اذا اختلفت الثقات فی الحدیث بان یرویہ بعضھم مرسلاً وبعضھم موصولاً فالحکم للموصل فی اظھر الاقوال (مقدمہ فتح الملھم ص ۳۳)۔ [۷] باب مایقال فی الرکوع والسجود۔

يضعف هذا الحديث وقال حبيب بن ابی ثابت لم يسمع من عروة وقد روى عن ابراهيم

امام نوویؒ کی ایک توجیہ اور جواب امام نوویؒ نے اس حدیث میں یہ توجیہ کر ڈالی کہ مس مراۃ سے لامس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے ملموس کا نہیں[1] چونکہ آنحضرتؐ ملموس تھے اس لئے نماز جاری رکھی مگر صحیح بات یہ ہے کہ شوافع کے اس قول ثانی اور توجیہ کی بہ نسبت ان کا مشہور، راجح اور محقق مذہب یہ ہے کہ لامس اور ملموس دونوں کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اور اگر بالفرض صحیح مسلم کی اس روایت میں شوافع حضرات کی یہ توجیہ تسلیم بھی کر لی جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ملموس تھے لہٰذا نقض وضو متحقق نہیں ہوا تب بھی دیگر کئی احادیث سے اس کی نفی ہو جاتی ہے مثلاً ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے ایک اور روایت منقول ہے جسے امام بخاری نے باب التطوع خلف المرأة ص۵۶[2] میں نقل کیا ہے کہ كنت انام بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلای فی قبلته فاذا سجد غمزنی فقبضت رجلی فاذا قام بسطتهما (الحدیث) اس روایت کے یہ الفاظ کہ "فاذا سجد غمزنی" صراحتاً اس امر پر دال ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہ صرف یہ کہ باوضو بلکہ حالتِ صلوٰۃ میں المرأۃ (حضرت عائشہؓ) کے رجلین کو چھولیا کرتے تھے تاکہ وہ پاؤں سمیٹ لیں۔ تو سجدہ کے لئے جگہ کشادہ ہو جائے تو مسئلہ واضح ہے کہ آنحضرتؐ لامس ہیں اور لمس بھی نہ صرف یہ کہ باوضو بلکہ حالتِ صلوٰۃ میں ہو رہا ہے ملموس بھی اجنبیہ نہیں بلکہ اپنی منکوحہ ہے مگر اس کے باوجود آپؐ کا نماز جاری رکھنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ لمس المرأۃ متوضی کے لئے ناقض الوضوء نہیں بلکہ احناف کے نزدیک تو بعض صورتوں میں مس المرأۃ حالتِ صلوٰۃ میں بھی ناقض الوضوء نہیں[3]۔

لمستم النساء کے استدلال شوافع سے جواب مصنفؒ نے یہاں اپنی عام عادت کے خلاف شوافع حضرات کی کوئی دلیل نقل نہیں کی البتہ انداز ایسا اختیار کیا جس سے احناف کے مسلک کا رد ہوتا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ مس المرأۃ ناقض الوضوء ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں کوئی ایک واقعہ الیسا ضرور مل جانا چاہیئے تھا جس سے یہ ثابت ہوتا کہ آپؐ نے مس امراۃ کی بنا پر نیا وضو بنایا ہو یا اس کا حکم دیا ہو جب کہ حدیث کے عظیم ذخیرے میں کوئی ضعیف روایت بھی ایسی منقول نہیں جس میں یہ ذکر ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

[1] واجيب عن هذا الحديث بان الملموس لا ينتقض على قول الشافعیؒ وغيره وعلى قول من قال ينتقض وهو الراجح عند اصحابنا يحمل هذا اللمس على انه كان فوق حائل فلا يضر۔ شرح المسلم للنوویؒ ص۱۹۲۔ [2] بخاری ج۱ باب التطوع خلف المرأة ص۵۶ حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت جسے امام نسائیؒ نے اپنی سنن ج۱ ص۲۱ باب ترك الوضوء من مس الرجل المرأة من غير شهوة میں نقل فرمایا ہے "عن عائشة قالت ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلّى وانا المعترضة بين يديه اعتراض الجنازة حتى اذا اراد ان يوتر مسّنى برجله" یہ روایت بھی اسی مفہوم پر دال ہے اور اس کی مؤید ہے جو بخاری کی روایت سے ثابت ہے اس کے علاوہ حضرت ابومنصور انصاری کی روایت "ان رجلا اقبل الى الصلوة فاستقبلته امرأته فاكبّ عليه فتناولها فاتى النبى صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فلم ينهه (مجمع الزوائد ج۱ ص۲۴۷ باب فيمن قبل اولامس) حضرت ام سلمہؓ کی روایت "قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل ثم يخرج الى الصلوة ولا يحدث وضوءًا (معجم طبرانی اوسط) سے بھی حنفیہ حضرات کے مسلک کو تائید اور ترجیح حاصل ہے۔ (م)

[3] لا لو قبّلته ولم يشتهها۔ (درمختار باب مايفسد الصلوة)

التیمی عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبلھا ولم یتوضأ وھذا لایصح

مس المرأۃ سے وضو کیا۔ لے دے کے شوافع حضرات اپنے مسلک کے ثبوت میں آیت قرآنی "وان کنتم مرضیٰ اوعلی سفرٍ اوجاء احد منکم من الغائط اولمستم النسآء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعید اطیبًا الایۃ (النسآء) سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہاں لمستم النساء سے "لمس بالید" مراد ہے کیونکہ ایک قرات جو حمزہ اور کسائی سے منقول ہے میں صراحتاً لمستم بھی منقول ہے چونکہ اصولی طور ایک قرات دوسری قرات کی مفسر ہوتی ہے لہذا المستم کے مفہوم کے پیش نظر تفسیری نقطہ نگاہ سے لمستم بھی مس بالید پر محمول ہے کیونکہ لفظ "لمس" کا اطلاق "لمس بالید ہی پر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ شوافع حضرات حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عمر کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں مگر یہ حقیقت ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت جس کو بخاری ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا ہے۔ کے ان الفاظ" انما کان یکفیك ھکذا" سے اگرچہ بظاہر شوافع حضرات کی تائید ہوتی ہے مگر واقعتاً اور درایۃً اس حدیث سے شوافع کا استدلال صحیح نہیں قرار دیا جا سکتا۔
اصل واقعہ جسے شقیق راوی نے بیان کیا ہے یہ ہے فرماتے ہیں کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت ابن مسعود کی ایک مجلس تھی جس میں میں بھی شریک تھا اور شرکت بھی اس قدر قریب کہ گویا دونوں کے وسط میں بیٹھا ہوا ہوں حضرت ابوموسیٰ اشعری نے حضرت ابن مسعودؓ سے دریافت کیا کہ ایک شخص جسے جنابت لاحق ہوگئی ہے۔ پانی موجود نہیں ہے جس سے غسل کیا جائے تو ایسے وقت میں اسے کیا کرنا چاہیئے۔ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا۔ اس کا وظیفہ غسل ہے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے جھٹ سے عرض کیا کہ جب حضرت عمارؓ نے آپ سے اسی نوعیت کا، بلکہ یہی مسئلہ دریافت فرمایا تھا تو آپ نے" انما کان یکفیك ھکذا سے جواب دیا تھا اور جب قرآن میں صراحتاً " اولمستم النسآء فتیمموا صعید اطیبًا (الآیۃ) مذکور ہے تو وہاں کیا تاویل کی جائے گی تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ میرے اس قول کی وجہ دراصل یہ ہے کہ آج اگر ہم ایک معمولی سے معمولی مرض سے تیمم کی رخصت دے دیں تو کل یہ کوئی لوگ اس سے ناجائز فائدہ حاصل کریں گے۔ اور عام حالات میں معمولی ناسازئ طبع کی بنا پر بھی تیمم کرنا شروع کردیں گے۔ گویا حضرت ابن مسعودؓ کا یہ حکم سدًّ اللذریعہ تھا۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ حضرت ابن مسعود کی اس فقاہت، دانائی اور نکتہ رسی کو سمجھ گئے اور بے اختیار فرمایا جزاک اللہ۔
تو اس تفصیل سے یہ بات واضح طور معلوم ہوجاتی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ لمستم النساء" کی مراد جماع قرار دیتے ہیں۔ لہذا اس واضح ثبوت کی موجوگی میں لمستم النساء سے مطلقاً مس بالید مراد لینا کسی طرح بھی درست نہیں۔
باقی رہا، حضرت عمرؓ کے اثر سے استدلال تو جب سارے واقعہ کو سامنے رکھا جائے تو اس کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ واقعہ یہ تھا کہ ایک روز حضرت عمر فاروقؓ سے کسی نے دریافت کیا کہ اگر غسل جنابت کی ضرورت ہو اور قدرت علی الماء حاصل نہ ہو تو ایسی صورت میں کیا حکم ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا قدرت علی الماء حاصل ہونے اور غسل کا انتظار کرلینا چاہیئے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے اس ارشاد سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کشادہ دلی سے تیمم کی اجازت نہیں دے رہے۔ اور غالبًا یہی وجہ تھی کہ حضرت عمارؓ نے جھٹ سے عرض کر دیا کہ حضرت کیا آپ کو یاد نہیں، جب آج سے ۲۰ بیس سال قبل ہم دونوں اونٹ چرا رہے تھے اور اتفاق سے ایک شب دونوں کو احتلام ہوا۔ تو میں نے خود کو خاک میں رگڑ کر ایک گونہ تیمم برائے غسل کی صورت اختیار کرلی تھی۔

ایضًا ولا نعرف لابراهیم التیمی سماعًا من عائشۃ ولیس یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب شیء

اور اپنے اسی قیاس سے تیمم سے نماز بھی پڑھ لی تھی جب کہ آپ نے جنابت سے غسل نہیں کیا تھا۔ اور نہ ہی نماز پڑھی تھی۔ جب ہم نے اپنا یہ اختلاف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، انما یکفیک ھکذا۔ مقصد یہ تھا کہ جو تیمم وضو کے لئے کرنا ہوتا ہے وہی جنابت کے لئے بھی کرنا چاہیئے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا مجھے یہ واقعہ یاد نہیں پڑتا۔ تو حضرت عمارؓ نے عرض کیا کہ جب آپ کو یاد نہیں پڑتا تو مجھے حکم دیں کہ میں بھی آئندہ بوجہ عدم وجدانِ ماء کے غسل جنابت کے بجائے تیمم کا فتویٰ نہ دوں۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا نہیں نولیك کما تولی۔ مقصد یہ تھا کہ آپ فتویٰ دیتے رہیں لیکن گواہی میں میرا نام نہ لیں۔ جب کہ حضرت عمرؓ کی شان تو یہ تھی کہ اگر کوئی شخص ذرا سی بات بھی خلاف حق کہتا اور اس پر اڑ جاتا تو اسے آپ کے عتاب اور سرزنش کا نشانہ بننا پڑتا۔ جب کہ تیمم من الجنابت میں حضرت عمارؓ کو مسئلہ بیان کرنے کی عام اجازت نہیں دیتے۔ جس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ فی الواقع حضرت عمرؓ بھی حضرت عمارؓ ہی کے بیان کردہ فتویٰ کے قائل ہیں لیکن عملاً جس انداز کو اختیار کر چکے ہیں اسے ترک نہیں فرماتے تو ان کا یہ عمل حد درجہ احتیاط پر مبنی ہے۔

باقی رہا آیت قرآنی سے شوافع حضرات کا استدلال کہ "لمستم" سے مراد چھونا ہے اور لمس کے حقیقی معنٰی بھی یہی ہیں۔ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے تو صیرورت الی المجاز صحیح نہیں تو احناف اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ "اولمستم النساء" کنایہ ہے جماع سے اگرچہ اس کے حقیقی معنٰی چھونے ہی کے ہوتے ہیں مگر یہاں حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہے وجہ یہ ہے کہ (۱) لمستم باب مفاعلہ سے ہے جو فعل کے صدور میں طرفین کی مشارکت کا متقاضی ہے جب کہ یہ معنٰی مجامعت میں متحقق ہو سکتا ہے۔ (۲) شوافع حضرات کا یہ کہنا کہ ایک قراءت دوسری قراءت کے لئے مفسر ہوتی ہے اپنی جگہ صحیح ہے۔ مگر یہاں تو پانچ قراءتوں میں لمستم اور دو قراءتوں میں لمستم منقول ہے۔ "لمستم" جو باب مفاعلہ سے ہے اور پانچ قاریوں سے منقول ہے۔ یقیناً اس سے جماع ہی مراد ہو سکتا ہے جب کہ "لمستم" دو قاریوں سے منقول ہے تو سوائے اس کے چارہ نہیں کہ اس کو بھی لمستم پر حمل کر کے جماع مراد لیں[1]۔ (۳) علماء امت کا اتفاق ہے کہ تفسیر میں تمام مفسرین کے مقابلہ میں رئیس المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے قول کو ترجیح حاصل ہے یہ علیحدہ بات ہے کہ حضرت ابن عباس کا کوئی تفسیری قول ضعیف سند کے ساتھ منقول ہو اور اس کا اعتبار بوجہ ضعفِ سند کے نہ کیا جائے۔ مگر جب بھی سند معتبر اور قوی ہوگی تو حضرت ابن عباس کی تفسیر راجح ہوگی۔ اور کیوں نہ ہو کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے "اللھم علمہ الکتب والحکمۃ" کے جامع الفاظ سے دعا فرمائی تھی۔ نیز سند کے اعتبار سے بخاری کو جو مقام حاصل ہے وہ حدیث کی کسی کتاب کو بھی حاصل نہیں۔ تو خود امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں حضرت ابن عباس کا یہ تفسیری قول نقل

[1] علاوہ ازیں قرآن حکیم میں جہاں بھی لفظ المس یا مس عورتوں کی طرف منسوب ہو کر آیا ہے اس سے جماع ہی مراد ہے جیسا کہ "وان طلقتموھن من قبل ان تمسوھن" (الایۃ) اور "لاجناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن" وغیرہ میں ہے۔ (م)

فرمایا ہے کہ قال ابن عباس " الملامسة واللمس والمس والافضاء والدخول نکاح ۔ گویا حضرت ابن عباس نے ایک قاعدہ کلیہ بیان فرما دیا ہے[1] ۔ لہٰذا حنفیہ حضرات بھی لمستم النساء سے مراد جماع لیتے ہیں جس کسی نے بھی جماع کر لیا تو اس کا وضوء بالیقین ٹوٹ جائے گا ۔ شوافع حضرات بھی اس کے قائل ہیں ۔ (۴) لمستم النساء کی مراد متعین کرنے میں ابن عباس کا قول ایک نقلی دلیل ہے جب کہ قرآن مجید جس میں جزئیات کے بجائے زیادہ تر اصول بیان کئے جاتے ہیں اور واقعہ بھی یہی ہے کہ قرآن حکیم ایک اصولی کتاب ہے تو لامحالہ یہ بات کلام الٰہی کی شان سے بعید تر معلوم ہوتی ہے کہ تین صورتوں کے بیان کے باوجود ایک اہم چوتھی صورت کے حکم کو نظر انداز کر دے اگر اس آیت میں غور کیا جائے تو حدث اصغر، حدث اکبر اور دونوں کے علیحدہ علیحدہ احکام کی چار صورتیں بنتی ہیں ۔

(۱) حدث اصغر کا حکم جب پانی موجود ہو (۲) اور اگر پانی موجود نہ ہو تو حدث اصغر کا حکم کیا ہوگا (۳) وجدان ماء کی صورت میں حدثِ اکبر کا حکم کیا ہے؟ (۴) اور اگر پانی موجود نہ ہو تو حدثِ اکبر کا حکم کیا ہے ۔ جب حدث اصغر لاحق ہو جائے اور پانی موجود ہو تو حکم منصوص ہے ۔ کہ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق (الآیۃ) اور حدث اکبر کے تحقق اور پانی کے موجود ہونے کی صورت میں وان کنتم جنبًا فاطھروا (الآیۃ) کا منصوصی حکم بھی قرآن نے بیان کر دیا ہے اور اگر حدثِ اصغر لاحق ہو گیا اور پانی موجود نہیں تب بھی قرآن نے اس کا حکم بیان کر دیا ہے کہ او جاء احدٌ منکم الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدا طیبًا یعنی تیمم کر لیا جائے ۔ اب رہ گئی یہ صورت کہ حدث اکبر متحقق ہوا اور پانی موجود نہیں تو اس کا حکم کیا ہو ۔

احناف کہتے ہیں کہ وہ بھی قرآن حکیم نے بیان کر دیا ہے کہ او لمستم النساء فتیمموا صعیدا طیبًا ۔ اور یہ مقصد تب حاصل ہو سکتا ہے کہ یہاں لمستم سے جماع مراد لیا جائے ۔ اور اگر شوافع حضرات کے مسلک کے مطابق لمستم کا مراد " مطلق چھونا " قرار دیا جائے تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں :

(۱) ایک مسئلہ (حدث اصغر کا حکم بصورت عدم وجدان الماء) کا تکرار آجائے گا جو کلام الٰہی کے شان سے بعید ہے ۔ (۲) حدثِ اکبر سے تیمم کا حکم نصِ قرآنی سے ثابت نہ ہو سکے گا جب کہ پہلی تینوں صورتوں کا حکم نصًا ثابت ہے ۔

اور بعض لوگوں نے جو یہ تاویل کر ڈالی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ لوگ مس المرأۃ کے حکم میں اختلاف کریں گے اس لئے " او لمستم النساء سے وضو کی تفصیل بیان کر دی ہے ۔ تو یہ توجیہ بعید از قیاس ہے اس لئے کہ جب قرآن میں اختلافی مسائل کا ذکر ضروری تھا تو پھر مسئلہ زیر بحث سے اہم کئی اور اختلافی مسائل مثلاً خروج دم اور قئی وغیرہ کا بھی ذکر کر دینا چاہیئے تھا ۔ حنفیہ حضرات یہ بھی فرماتے ہیں کہ جب یہ قاعدہ مسلم ہے کہ تاکید سے تاسیس اولیٰ ہے تو پھر " لمستم " بمعنیٰ جماع کے اولیٰ ہے " لمستم " بمعنی چھونے سے ۔

---

[1] عن سعید بن جبیر قال ذکروا اللمس فقال ناس من الموالی لیس بالجماع وقال ناس من العرب اللمس الجماع قال فلقیت ابن عباس فقلت لہ ان ناسا من الموالی والعرب اختلفوا فی اللمس فقالت الموالی لیس بالجماع وقالت العرب الجماع قال فمن ای الفریقین کنت قلت کنت موالی قال غلب فریق الموالی ان اللمس والمس والمباشرۃ الجماع ولکن اللہ یکنی ما شاء بما شاء ۔ (تحفہ ج ۱ ص ۸۸) ۔

باب الوضوء من القئ والرعاف حدثنا ابو عبيدة بن ابی السفر واسحاق بن منصور قال ابو عبيدة ثنا وقال اسحاق انا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنی ابی عن حسین

باب الوضوء من القئ والرعاف۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قئی اور رعاف ناقض الوضوء نہیں ہیں امام اعظم ابوحنیفہؒ دونوں کو ناقض الوضوء قرار دیتے ہیں۔

منشاء اختلاف منشاء اختلاف یہ ہے کہ (۱) امام مالکؒ خروج معتادٍ من مخرجِ معتاد علیٰ وجہٖ معتاد کو مناطِ حکم قرار دیتے ہیں لہٰذا بول و براز، ریح۔ مذی اور ودی وغیرہ کا خروج نقض وضوء کو مستلزم ہے بخلاف دودہ فساد و ضراط اور سلسل البول کے کیونکہ ان کا خروج معتاد نہیں ہے۔ (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک مناطِ حکم "خروج شیٔ من مخرج معتاد" ہے۔ لہٰذا ہر وہ چیز جس کا خروج سبیلین سے متحقق ہو ناقض الوضوء ہے سبیلین کے سوا اگر بدن کے کسی دوسرے حصہ سے کوئی چیز بھی خارج ہو جائے تو اس سے وضوء نہیں ٹوٹے گا۔ گویا شوافع اور موالک اس بات پر متفق ہیں کہ غیر سبیلین سے کسی نجاست کا خروج نقض وضوء کو مستلزم نہیں۔ (۳) تیسرا مسلک امام اعظم ابوحنیفہؒ کا ہے جو مطلقاً "خروج نجاست" کو مناطِ حکم قرار دیتے ہیں۔ جب نجاست کا خروج کسی بھی مخرج سے متحقق ہو جائے۔ حتیٰ کہ اگر فم سے بھی خروج نجاست کا تحقق ہو تو وضوء ٹوٹ جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک قئی اور رعاف ناقض الوضوء ہیں جب کہ امام مالک و امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ امام احمد کا مسلکؒ بھی وہی ہے جو حنفیہ حضرات کا ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب مصنفؒ نے ترجمۃ الباب میں قئی اور رعاف دونوں کو ذکر کیا ہے۔ جبکہ حدیث میں صرف قئی مذکور ہے رعاف کا ذکر نہیں اس لئے چاہیئے تھا کہ ترجمۃ الباب میں بھی صرف قئی کا ذکر ہوتا تو بظاہر یہ ایک اشکال سا ہے مگر فی الواقع یہ کوئی ایسا اشکال نہیں جسے اہمیت دی جائے۔ کیونکہ جو حضرات قئی کو ناقض الوضوء قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک رعاف بھی ناقض الوضوء ہے اور جن کے نزدیک قئی سے وضوء نہیں ٹوٹتا تو ان کے نزدیک رعاف سے بھی وضوء نہیں ٹوٹتا اس لئے جب ایک سے متعلق حکم ثابت ہو گیا تو دوسرے کے لئے وہی حکم بطریق اولیٰ ثابت ہو جائے گا۔ لعدم القائل بالفعل۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے دلائل امام اعظم ابوحنیفہؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت ابو الدرداءؓ سے منقول ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضاء فلقیت ثوبانؓ فی مسجد دمشق فذکرت ذلک لہ فقال صدق انا صببت لہ وضوءہ ؎۳۔ حدیث باب کے یہ الفاظ قاءَ فتوضاء ؎۴

؎۱ مگر دم استحاضہ کو امام مالکؒ بھی ناقض الوضوء قرار دیتے ہیں اگرچہ قیاساً اس سے بھی وضوء نہیں ٹوٹنا چاہیئے۔ مگر امام مالکؒ اسے امر تعبدی کے طور پر ناقض الوضوء قرار دیتے ہیں (م) ؎۲ اذا کان الرعاف فاحشاً کذا فی المغنی ج ۱ ص ۱۸۴۔ ؎۳ حدیث کے اس جملہ "انا صببت لہ وضوءہ" سے بظاہر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ استعانت فی الوضوء جائز ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے جیسا کہ ظاہر حدیث کا یہی مدلول ہے تو جواب یہ ہے کہ حدیث میں استعانت کا نہیں بلکہ اعانت کا ثبوت ہے جس کے جواز میں کسی کو اعتراض نہیں البتہ شرعاً "الاستعانت" ممنوع ہے اور حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ (م) ؎۴ شوافع حضرات نے اس روایت میں "قاء فتوضاء" کے الفاظ کو کسی راوی کا وہم قرار دے کر اعتراض کر دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ روایت کے صحیح الفاظ "قاء فافطر" ہیں حالانکہ مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۲۶) کی اس روایت سے کیا ہے جسے حسین المعلم ہی نے حضرت ابو الدرداءؓ سے نقل کیا ہے (باقی صفحہ آئندہ پر)

(باقی صفحہ آئندہ پر)

المُعَلِّمِ عن يحيٰى بن ابى كثير قال حدثنى عبد الرحمٰن بن عمرو الاوزاعى عن يعيش بن الوليد المخزومى عن ابيه عن معدان بن ابى طلحة عن ابى الدرداء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاء فتوضاء فلقيت ثوبان فى مسجد دمشق فذكرت ذلك

کا واضح مدلول یہی ہے کہ وضو کا منشا اور سبب قئی تھا۔ جیسا کہ "توضأ" پر لفظ "فا" سببیہ داخل ہے جس کا ماقبل علت اور مابعد مدلول ہوتا ہے۔ یہاں یہ اشکال نہ کیا جائے کہ بعض روایات تو سے تو یہ بھی ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قئی کرنے کے بعد وضوء نہیں کیا۔ کیونکہ جب قئی ملاء الفم ہوتی تھی تب آپؐ اس سے وضو کر لیا کرتے تھے کیونکہ جو قئی ملاء الفم ہوتی ہے وہ قعرِ معدہ سے آتی ہے یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات اس سے بدبو بھی محسوس کی جاتی ہے اور اگر قئی ملاء الفم نہ ہوتی تھی تو جدید وضوء کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے احناف کا مسلک بھی یہی ہے اور اسی سے دونوں قسم کی روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے یعنی جن روایات میں قئی سے آپؐ کا وضو کرنا ثابت ہے وہ کثیر قئی پر محمول ہیں اور جن روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے قئی سے وضو نہیں کیا وہ قلیل پر محمول ہیں[1]۔

(۲) امام اعظم ابو حنیفہؒ کا دوسرا استدلال فاطمہ بنت ابی جبیش کے اس واقعہ سے کرتے ہیں جسے تقریباً تمام کتب صحاح میں نقل کیا گیا ہے عن عائشۃؓ قالت جاءت فاطمۃ بنت ابی جبیش الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ انی امرأۃ استحاض فلا اَطْهُرُ افادع الصلوٰۃ؟ قال لا انما ذلك عرق ولیست بالحیضۃ فاذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنك الدم وصلی وضو کرنے کی وجہ اور علت بیان کرتے ہوئے آنحضرتؐ نے جو یہ فرمایا ہے کہ "انما ذلك عرق" اس سے واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ استحاضہ کے وضو ٹوٹنے کا سبب خروج دم عرق ہے۔

دم عرق اور ماخرج من السبیلین میں فرق بعض لوگ اس پر یہ اشکال وارد کرتے ہیں کہ دم استحاضہ بھی تو ماخرج من السبیلین سے ہے جب کہ ماخرج من السبیلین کے ناقض الوضوء ہونے کے تو شوافع حضرات بھی قائل ہیں لہٰذا اس اشکال کے پیش نظر فاطمہ بنتِ ابی جبیش کی روایت سے احناف کا استدلال کمزور ہو جاتا ہے اور اس میں وہ قوت باقی نہیں رہتی جو ایک مستدل کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ حنفیہ حضرات اس کے دو جواب دیتے ہیں۔ (۱) جب شارع علیہ السلام کے کلام میں ہم غور کرتے ہیں تو وہاں "فانہ نجس ماخرج من السبیلین" کے الفاظ مذکور نہیں بلکہ یہاں تو "انما ذلك عرق" کی تصریح مذکور ہے تو نکسیر کا پھوٹ جانا بھی دم عرق ہے۔ دم

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قاء فافطر (الحدیث) مگر محض اعتراض سے یا محض وہم راوی سے روایت ناقابل استدلال نہیں ہو جاتی بلکہ صحیح اور حق بات یہ ہے کہ دونوں روایات اور دونوں کے مروی الفاظ اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں اور مسند احمد میں تمام حدیث منقول ہے اور اگر بالفرض صرف وہی روایت جس میں "فافطر" کے الفاظ نقل ہوئے ہیں بھی صحیح قرار دے دی جائے تب بھی حنفیہ حضرات کا استدلال "انما صبیت لہ وضوءہ" سے پورا ہو جاتا ہے۔ [1] جس کی نظیر کلام عرب میں موجود ہے مثلاً عتقت بریرۃ فخیرت زنیٰ فلاں فرجم، سرق رجل فقطعت، ان تمام مثالوں میں فا کا ماقبل سبب ہے اور مابعد مسبب ہے اور واقعہ بھی یہ ہے کہ ایسے مواقع پر ظاہر و متبادر معنیٰ بھی یہی ہوتے ہیں جیسا کہ مثالوں سے واضح ہے (م) [2] و بھذا اجمع بینھما صاحب البحر ایہ فقال اذا تعارض الاخبار یحمل ما رواہ الشافعی علی القلیل و ما رواہ زفر علی الکثیر حاشیہ کوکب ج ۱ ص ۵۵۔

له فقال صدق انا صببت له وضوءه وقال اسحٰق بن منصور معدان بن طلحة قال ابوعیسیٰ وابن ابی طلحة اصح قال ابوعیسیٰ وقد رأی غیر واحد اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم وغیرهم من التابعین الوضوء من القیء والرعاف وهو قول سفیان الثوری وابن المبارک

عرق میں سیلان ہوتا ہے بخلاف اس خون کے جو دمِ عرق نہ ہو تو اس میں سیلان کے بجائے ٹھہراؤ ہوتا ہے جو ٹھہرتا زیادہ اور بہتا کم ہے لہٰذا بات واضح ہوئی کہ دمِ عرق اور ہے اور ماخرج من السبیلین اور ہے دمِ عرق کو ماخرج من السبیلین میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) اور واقعہ بھی یہی ہے کہ سبیلین دو خاص راستے ہیں ایک راستہ براز کا ہے اور دوسرا بول کا جیساکہ ماہرین علم الابدان کی تحقیق بھی یہی ہے۔ حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ دمِ استحاضہ سبیل البول سے خارج نہیں ہوتا بلکہ اس کی اپنی راہ ہے اور دونوں راستوں کے درمیان حائل (پردہ) موجود ہے لہٰذا بول کے راستہ سے متصل اپنی متعین راہ سے بہنے والا دمِ استحاضہ ہے جسے حدیث میں ناقض الوضوء قرار دیا گیا ہے جس کی نظیر بواسیر کی مرض میں براز کے راستے سے متصل "غدود" کا ظاہر ہوجانا ہے تو چاہیے کہ ان کا ظہور بھی نقض وضو کو مستلزم ہو حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں وجہ ظاہر ہے کہ براز کا راستہ علیحدہ ہے اور غدود کا راستہ علیحدہ ہے یہ تحقیق حضرت العلامہ مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی ہے فرماتے ہیں کہ دمِ استحاضہ فمِ رحم کے اوپر والی رگ کے پھٹنے سے جاری ہوجاتا ہے۔

(۳) حنفیہ حضرات کی تیسری دلیل حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت ہے جسے ابن ماجہؒ نے نقل کیا ہے۔ عن عائشةؓ قالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من اصابه قیئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلٰوته[1]۔ اس کے علاوہ بھی دارقطنی وغیرہ میں اسی مضمون کی متعدد احادیث منقول ہیں جن میں بعض ضعیف اور بعض حسن ہیں۔ یہ کثرت ان کے ضعف کے انجبار کا باعث ہے جس کی وجہ سے ان سے استدلال بھی درست اور صحیح قرار دیا گیا ہے[2]۔

کونسی قئ ناقض الوضوء ہے؟ امام اعظم ابوحنیفہؒ مطلقاً قئ کو ناقض الوضوء نہیں کہتے بلکہ ان کے ہاں بھی اس میں تفصیل ہے کہ اگر قئ طعام کی ہے اور کثیر ہے تو ایسی قئ جو ملاء الفم ہو ناقض الوضوء ہے قلیل قئ نقض وضو کو مستلزم نہیں۔ (۲) خون کی قئ بشرطیکہ خون غالب ہو ناقض الوضوء ہے ملاء الفم ہونا شرط نہیں اور اگر خون مغلوب ہے تو ناقض نہیں۔ (۳) بلغم کی قئ مطلقاً ناقض الوضوء نہیں چاہے ملاء الفم ہی کیوں نہ ہو۔

مذکورہ تفصیل اور اس کی متعدد صورتیں اور اس کے مختلف احکام کی اصل وجہ یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک جیساکہ پہلے بھی کئی مرتبہ عرض کیا جاچکا ہے۔ نقض وضو کی اصل علت "خروج نجاست" ہے خواہ وہ بدن

---

[1] ابن ماجہ ص۸۵ کتاب الصلوٰۃ (ما جاء فی البناء علی الصلوٰۃ) [2] مخالفین نے اس حدیث کے ایک راوی اسماعیل بن عیاس کی تضعیف کی ہے مگر یحییٰ بن معین، یزید بن ہارون اور یعقوب بن سفیان نے اس کی توثیق بھی کی ہے جس کی وجہ سے روایت قابل استدلال ہوجاتی ہے (م) [3] اس کے علاوہ صاحب ہدایہ نے ایک مرفوع حدیث "الوضوء من کل دم سائل" سے بھی استدلال کیا ہے۔ علامہ زیلعی نے اس کی توثیق کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرت تمیم الداری اور حضرت زید بن ثابت سے منقول ہے۔

نصب الرایہ ج ۱ ص۳۷

واحمد واسحٰق وقال بعض اهل العلم ليس فى القئ والرعاف وضوء وهو قول مالك

کے کسی بھی حصہ سے ہو۔ جب قئ ملاء الفم ہو تو وہ اس لئے ناقض الوضوء ہے کہ وہ قعر معدہ سے آتی ہے جب کہ معدہ محل نجاست ہے قلیل قئ فم معدہ سے آتی ہے جہاں نجاست نہیں ہوتی اس لئے وہ ناقض الوضوء نہیں[1]۔

اسی طرح اگر بزاق (تھوک) سرخ رنگ کا ہے تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دم غالب ہے جو بہہ کر آیا ہے اور بوجہ دم مسفوح ہونے کے ناقض الوضوء ہے اور اگر بزاق زرد رنگ کا تھا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دم مغلوب ہے جو بوجہ غیر مسفوح ہونے کے بہہ کر نہیں آیا بلکہ بزاق سے آگیا ہے اس لئے ناقض الوضوء بھی نہیں۔ باقی رہا بلغم، چونکہ اس کا محل دماغ ہے جو محل نجاست نہیں اس لئے بلغم پاک ہے اور اس کی قلیل و کثیر قئ سے وضوء نہیں ٹوٹے گا۔

شوافع کے دلائل شوافع حضرات کی سب سے بڑی اور قوی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے جیسے امام ابو داؤد نے تفصیلاً[2] اور امام بخاریؒ نے تعلیقاً[3] نقل کیا ہے۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں غزوۂ ذات الرقاع میں مسلمانوں میں سے کسی نے مشرکین سے ایک عورت کو مار ڈالا یا زخمی کر دیا۔ یا قید کر لیا تو اس عورت کے شوہر یا کسی رشتہ دار نے قسم کھائی کہ وہ اس کا بدلہ ضرور لے گا اور اس کے عوض ضرور کسی مسلمان کا خون بہائے گا۔ چنانچہ جب جنگ ختم ہوئی اور قافلہ مدینہ واپس آرہا تھا جب رات ہوئی تو ایک گھاٹی کے قریب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام و تعریس کرنے کا حکم فرمایا۔ قافلہ ٹھہر گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آج کون شب بیداری سے فوج کی نگرانی کرے گا تو ایک مہاجر اور ایک انصاری صحابی اس کے لئے تیار ہوگئے تو آپؐ نے دونوں کو گھاٹی کے اعلیٰ حصہ پر ٹھہرنے کا حکم دیا دونوں وہاں پہنچ گئے۔ اور باہمی مشورہ سے یہ طے کیا کہ ایک سو جائے اور دوسرا بیدار رہ کر اپنی باری میں نگرانی کرتا رہے جب اس کا وقت ختم ہو جائے تب دوسرے ساتھی کو اٹھالے اور خود سو جائے۔ نتیجۃً حضرت مہاجر سو گئے اور انصاری، صحابی جن کا نام عبّاد بن بشر تھا نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے۔ جب کہ ادھر سے وہ مشرک بھی قسم پوری کرنے کے لئے مسلمان فوج کے پیچھے لگ گیا تھا اور موقع کی تاک میں رہا۔ جب وہ گھاٹی کے قریب پہنچا اور رات کے اندھیرے میں دور سے ایک انسانی قامت صحیح کر کے اسی نشانہ پر تیر چلانے لگا۔ تو ابو داؤد کی تصریح کے مطابق اس صحابی کو تین تیر لگے جس کی وجہ سے بدن سے کافی خون بہہ نکلا۔ تب انصاری کو اندیشہ ہوا کہ اگر اس نماز کی حالت میں ساتھی کو خبردار کئے بغیر روح نکل گئی تو مبادا نگرانی کا صحیح حق ادا نہ ہو سکے اس لئے نماز کو مختصر کر کے اپنے مہاجر ساتھی کو خبردار کر دیا۔ جب مہاجر نے ان کو خون سے آلودہ دیکھا، جیسا کہ امام ابو داؤد نے بھی تصریح کی ہے کہ فلما رای المهاجرى ما بالانصارى من الدماء قال سبحان الله لا انبهتنى اول مارمى قال انى كنت فى سورة اقرءها فلم احب ان اقطعها[4] اور بعض روایات میں یہ تصریح بھی مذکور ہے کہ وہ سورہ کہف پڑھ رہے تھے[5]۔

---

[1] قال ابن قدامه وقد روى الدارقطنى باسناده عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ليس الوضوء من القطرة والقطرتين اهـ حاشيه كوكب ج ۱ ص۵۵۔ ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲

[2] ابوداؤد ج ۱ باب الوضوء من الدم ص۲۶ ۱۲ [3] عن جابر ان النبى صلى الله عليه وسلم كان فى غزوة ذات الرقاع فرمى رجل بسهم فنزفه الدم فركع وسجد ومضى فى صلوته۔ اهـ بخارى ص۲۹ ج۱ باب من لم ير الوضوء الا من المخرجين۔ [4] ابوداؤد ج۱ ص۲۶ باب الوضوء من الدم ۱۲ ۱۲

[5] بذل المجهود ج ۲ باب الوضوء من الدم ص۱۲۸۔

والشافعي وقد جَوَّدَ حُسَيْنُ المُعَلِّمُ هذا الحديث وحديث حسين اصح شئ في هذا الباب

یہ واقعہ غزوۂ ذات الرقاع کا ہے۔ امام بخاریؒ بھی اس مسئلہ میں شوافع حضرات کے ہمنوا ہیں اور غزوۂ ذات الرقاع کے اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ جب ایک صحابی کو مسلسل تین تیر لگے اور ان کے لگتے رہنے سے خون بھی جاری رہا۔ مگر اس کے باوجود بھی انہوں نے نماز نہ چھوڑی اور بہتے ہوئے خون کے ساتھ نماز تمام کردی گو مختصر سہی، ان کے اس عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ خروج دم عند الصحابہ بھی ناقض الوضوء نہیں اگر خروج دم ناقض الوضوء ہوتا تو وہ صحابی تیر لگنے کے بعد ضرور نماز ترک کردیتے۔ لہٰذا جب خروج دم (جو یقیناً نجاست ہے) ناقض الوضوء نہیں تو قئی و رعاف کا خروج بطریق اولیٰ نقض الوضوکو مستلزم نہیں۔[1]

حدیث جابر سے احناف کا جواب حنفیہ حضرات شوافع کے اس استدلال سے ایک اصولی جواب دیتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حین حیات "فعل صحابی" جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت، سکوت یا تقریر ثابت نہ ہو حجت نہیں اور نہ ہی "فہم صحابی" جس کی تصویب (خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو) ثبوت سے ثابت نہ ہو حجت ہے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع کے اس واقعہ میں عباد بن بشر انصاری صحابی کو تیر لگنے اور خون نکلنے کے باوجود نماز پڑھتے رہنا، کیا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہوا؟ اور کیا احادیث کے ذخیرہ میں کہیں بھی اس کے بارے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت، یا سکوت یا تقریر ثابت ہے جب کہ یہ عین ممکن ہے کہ بعد میں عباد بن بشر نے یہ سارا واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کردیا ہو اور آپ نے اعادۂ صلوٰۃ کا حکم بھی دے دیا ہو۔ البتہ صحابیؓ کا عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد حجت ہے جس پر اپنے مقام میں تفصیل سے گفتگو کی جائے گی۔

عمل صحابہ حیات مبارکہ میں حجت نہیں مثلاً حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں کافی عرصہ مذی کی وجہ سے غسل کرتا رہا۔ پھر جب حضرت مقداد کے ذریعہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کیا تب معلوم ہوا کہ مذی سے غسل نہیں ہے[2]۔ تو کیا اب حضرت علیؓ کا عمل اس بات کی دلیل بن سکتا ہے کہ مذی سے غسل کرنا ضروری ہے۔ عمر بن سلمہ صحابی ہیں اپنی صغیر السنی کا واقعہ[3] بیان کرتے ہیں کہ ہمارے گاؤں کے متصل ایک پانی کا تالاب تھا جہاں مسافروں کے قافلے آتے اور قیام کرتے۔ چونکہ میں اونٹ چرایا کرتا تھا اس لئے دوپہر کو میں بھی اسی تالاب پر سستانے کے لئے

---

[1] اسی طرح شوافع حضرات دارقطنی کی روایت جو حضرت انسؓ سے مروی ہے "قال احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلّی ولم یتوضأ ولم یزد علیٰ غسل محاجمہ" سے استدلال کرتے ہیں مگر خود دارقطنی نے اس روایت کی سند کے دو راویوں کے بارے میں جو یہ حکم دے دیا ہے کہ "صالح بن مقاتل وھو لیس بالقوی وابوہ غیر معروف وسلیمان بن داؤد مجھول (بذل المجھود ج ۲ ص۱۳۷) تو اس تصریح کے بعد اس حدیث سے استدلال نہ صرف یہ کہ کمزور ہوجاتا ہے۔ بلکہ حدیث قابلِ استدلال ہی نہ رہی (م)، [2] ابوداؤد ج ۱ باب فی المذی ۱۲ [3] حدثنا عبد اللہ حدثنی اسماعیل انا ایوب عن عمرو بن سلمۃ قال کنّا علی حاضر فکان الرکبان وقال اسماعیل مرۃ الناس یمرون بنا راجعین من عند رسولؐ فادنو امنہم فاسمع حتی حفظت قرآنا وکان الناس ینتظرون باسلامہم فتح مکہ فلما فتحت جعل الرجل یاتیہ فیقول یارسول اللہ انا وافد بنی فلان وجئتک باسلامہم فانطلق ابی باسلام قومہ فرجع الیہم فقال قال رسول صلی اللہ علیہ وسلم قدموا اکثرکم قرآنا فنظروا وانا لعلی حواء عظیم فما وجدوا (باقی صفحہ آئندہ کا)

وروی معمر ھذا الحدیث عن یحیی بن ابی کثیر فاخطا فیہ فقال عن یعیش بن الولید عن خالد بن معدان عن ابی الدرداء ولم یذکر فیہ الاوزاعی وقال عن خالد بن معدان انما ھو معدان بن ابی طلحۃ

آجایا کرتا۔ تو وہاں قیام کرنے والے مسافروں میں مدینہ سے آنے والے مسلمان بھی ہوتے تھے۔ جو آپس میں مسائل احکام اور قرآنی آیات کا تکرار کیا کرتے تھے اور واقعہ بھی یہ ہے کہ حفظ مسائل اور حفظ قرآن تکرار کئے بغیر باقی نہیں رہ سکتے۔ بہر حال عمرو بن سلمہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کے تکرار قرآن کے وقت میں خوب کان لگا کر سنا کرتا تھا وہ جو کچھ پڑھتے تھے وہ مجھے حفظ ہو جایا کرتا تھا۔ فتح مکہ کے بعد جب عرب قبائل جوق در جوق اسلام میں داخل ہونے لگے تو میرے والد نے بھی اپنے شہر سے ایک وفد تیار کیا اور قبول اسلام کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور چند روز تک وہاں قیام رکھا۔ واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ہدایات دیں ان میں ایک بات یہ بھی تھی کہ نماز با جماعت کا اہتمام کیا جائے۔ اور جماعت کی نماز بھی وہ پڑھائے جسے قرآن زیادہ حفظ ہو۔ جب یہ قافلہ شہر واپس لوٹا اور زیادہ حفظ قرآن والے کا تجسس کیا گیا تو مجھے سب سے زیادہ قرآن یاد تھا۔ اس لئے مجھے امام بنا دینے کا فیصلہ کر دیا گیا۔ حالانکہ میری عمر اس وقت بمشکل آٹھ نو سال کی ہوگی۔ چونکہ غربت اور افلاس کا زمانہ تھا کپڑے کا آسانی سے مہیا ہونا بھی مشکل تھا۔ میری جو قمیص تھی وہ پیچھے سے پھٹی ہوئی تھی جب سجدہ میں جاتا تو شرمگاہ ظاہر ہوتی اس لئے جب عورتوں نے دیکھا تو کہا غطوا عنا است قارئکم عورتوں کے اس شکوے کی وجہ سے اہل شہر نے چندہ کیا اور میرے لئے نئی قمیص بنوائی۔ واقعہ تو یہی ہے جو عرض کر دیا گیا مگر شوافع حضرات نے اسی واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے "اقتداء المفترض خلف المتنفل کو جائز قرار دے دیا اور وجہ یہ بیان کی کہ عمرو بن سلمہ تو چھوٹی عمر کے اور نا بالغ بچے تھے۔ جبکہ اس کے مقتدی صحابہ تھے جو مکلف تھے۔ تو جب مکلفین نے ایک نا بالغ (جس کی فرض نماز بھی نفل ہوتی ہے) کے پیچھے اقتدار کی تو لامحالہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ فرض نماز نفل پڑھنے والے امام کے پیچھے پڑھنا جائز سمجھتے تھے۔ حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر یہ انداز استدلال صحیح ہے پھر تو صلوٰۃ اللابس خلف العاری بھی جائز ہونا چاہیئے جس کے شوافع قائل نہیں۔ ہم کہتے ہیں صلوٰۃ المفترض خلف المتنفل گو صحابہ کا فعل سہی لیکن وہ اس لئے قابل حجت نہیں کہ وہ آپ کے حین حیات تھا اور آپ کی اجازت، سکوت اور تقریر ان کو حاصل نہیں تھی۔

بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ۔ فیہم اکثر قرآناً منی فقدمونی وانا غلام فصلیت بہم وعلی بردۃ وکنتُ اذا رکعت اوسجدت قلصت فتبدو عورتی فلما صلینا تقول عجوز لنا دھریۃ غطوا عنا است قارئکم قال فقطعوا الی قمیصاً فذکر انہ فرح بہ فرحاً شدیداً۔ (مسند احمد ج ۵ ص ۳۰) حدثنا عبد اللہ حدثنی ابی ثنا عفان ثنا شعبۃ حدثنی ایوب قال سمعت عمرو بن سلمۃ قال لما کان یوم الفتح جعل الناس یمرون علینا قد جاؤا من عند رسول اللہ ﷺ فکنت اقرأ وانا غلام فجاء ابی باسلام قومہ الی رسول اللہ ﷺ فقال رسول اللہ ﷺ یؤمکم اکثرکم قرآنا فنظروا فکنت اکثرھم قرآنا قال فقالت امرأۃ غطوا است قارئکم قال فاشتروا لہ بردۃ قال فما فرحتُ اشد من فرحی بذالک (مسند احمد ج ۵ ص ۷۱)

امام بخاری کے دلائل سے جواب حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی مذکورہ اصول کہ صحابہ کا فعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حینِ حیات حجت نہیں جب اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت، سکوت یا تقریر حاصل نہ ہو کے پیش نظر یہی جواب دیتے ہیں کہ انصاری کا یہ فعل گو صحابی کا فعل ہے مگر اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سکوت یا تقریر حاصل نہیں اس لئے حجت نہیں اور اگر حجت ہے جیسے کہ شوافع حضرات کہتے ہیں تو پھر اسی صحابی نے خون آلود جسم اور کپڑوں کے ساتھ نماز بھی پڑھی ہے پھر اسے بھی جائز ہونا چاہیئے۔ جس کے شوافع حضرات بھی قائل نہیں۔ شوافع تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر وجود پر تھوڑا سا خون بھی موجود تھا تو نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

جب کہ حدیث باب میں "فلما رای المهاجری ما بالانصاری من الدماء" کی تصریح اس بات کی واضح دلیل ہے کہ صحابی خون سے لت پت ہو چکے تھے اور اسی خون آلود حالت میں نماز بھی پڑھتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ خطابی جو خود شافعی المذہب ہیں نے اس استدلال پر حیرانگی و تعجب کا اظہار کیا اور کہا یہ بات میری سمجھ میں نہیں آتی کہ اس واقعہ سے استدلال کیونکر صحیح ہو سکتا ہے اور وجہ وہی بیان کی ہے جو ابھی عرض کر دی گئی ہے۔[1]

جہاں تک حضرت عباد کا خون کے نکلنے اور خون آلود ہونے کے باوجود بھی نماز پڑھتے رہنے کی بات ہے اس کی ایک توجیہ تو وہی ہوئی جو پہلے ذکر کر دی گئی دوسرا تحقیقی جواب یہ ہے کہ حضرت عباد نماز میں تلاوتِ قرآن کی صورت میں اپنے اللہ میاں سے جو مناجات کر رہے تھے ان کی لذت میں اس قدر محو تھے کہ انہیں اپنے جسم سے خون نکلنے کا علم ہی نہ ہوا اور نہ ہی غلبہ لذت کی وجہ سے انہیں نماز ترک کر دینے کی ہمت ہو سکی جیسا کہ خود الفاظ حدیث سے اس پر تصریح مذکور ہے قال انی کنت فی سورۃ اقرا وھا فلم احب ان اقطعھا بہر حال یہ غلبۂ حال و استغراق کی ایک کیفیت تھی۔ جو فقہی مسائل کے استنباط کا آماجگاہ نہیں بن سکتی۔ اور ایک جواب یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں دو راوی محمد بن اسحٰق اور عقیل بن جابر[2] ایسے ہیں جو عند المحدثین ضعیف ہے اور غالباً یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی اس روایت کو تعلیقاً بصیغۂ تمریض نقل کیا ہے۔

امام بخاریؒ کے دلائل کی حیثیت امام بخاریؒ نے شوافع کی ہمنوائی اور اپنے مذہب کی تائید میں کئی اور دلائل بھی نقل کئے ہیں جن میں زیادہ تر تابعین کے اقوال[3] ہیں اور وہ دلائل بھی اس قدر ضعیف ہیں کہ احناف کے قوی مستدلات کے پیش نظر ان سے جواب کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی مثلاً ایک دلیل یہ پیش کی ہے کہ امیر المؤمنین حضرت عمرؓ کو جب ابو لولؤ نے تلوار سے زخمی کر دیا تو انہوں نے نیا وضو بنائے بغیر نماز جاری رکھی[4] اگر خروج دم، ناقض الوضوء ہوتا تو حضرت عمرؓ کیونکر نماز جاری رکھ سکتے تھے۔ لیکن حقیقت پر غور کیا جائے تو حضرت عمر فاروقؓ معذور تھے جیسا کہ انفلات الریح یا استطلاق البطن یا خون کے تسلسل کی وجہ سے معذور کا حکم وہی نہیں ہے جو غیر معذور

---

[1] حافظ ابن حجرؒ نے یہ توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ ممکن ہے کہ خون کپڑوں کو لگا ہو اور وہ قدر معفوعنہ سے زائد نہ ہو اور کپڑا انہوں نے اتار دیا ہو۔ مگر یہ احتمال بہت دور کا احتمال ہے پھر احتمال کی اس قدر کمزور بنیاد پر استدلال کی مضبوط عمارت کیسے قائم کی جا سکتی ہے جب کہ قاعدہ مسلم بھی یہی ہے اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ [2] عقیل بن جابر فیہ جہالۃ۔ میزان ج ۳ ص ۸۵۔ [3] اگر ان کی صحت اور دلالت علی المدعی بھی مان لی جائے تب بھی حجت نہیں اس لئے کہ تابعین کے بارے امام اعظم ابو حنیفہؒ کا قول ہے "نحن رجال وھم رجال یزاحموننا ونزاحمھم (بذل ج ۲ ص ۱۳) اور واقعہ ہے کہ صحابہ و تابعین کے آثار دونوں جانب سے ہیں چنانچہ ابن ابی شیبہ مصنف (ج ۱ باب اذا سال الدم او قطر او برز فعلیہ الوضوء) میں دونوں قسم کے آثار جمع کر دیئے ہیں (م) [4] عن المسور انہ دخل علی عمر بن الخطاب فی اللیلۃ التی طعن فیھا فصلی۔

کا ہے اسی طرح حضرت عمرؓ (جو معذور تھے) کے اس واقعہ سے غیر معذور کے لئے استدلال صحیح نہیں۔

سند کی بحث وقد جود حسین المعلم ھذا الحدیث یعنی حسین المعلم نے اس حدیث کو حسن سند کے ساتھ ذکر کیا ہے وہ زیادہ قابل اعتماد اور جید ہے بخلاف معمر کے کیونکہ معمر سے بیان سند میں خطا ہوئی ہے فاخطأ فیہ وجہ یہ ہے کہ اس نے اوزاعی کی جگہ یعیش کو اور معدان بن ابی طلحہ کی جگہ خالد بن معدان کو ذکر کر دیا ہے۔ اور حسین المعلم نے جو عن یعیش بن الولید المخزومی عن ابیہ نقل کیا ہے معمر نے عن ابیہ کو حذف کر دیا ہے۔ جس سے سند حد درجہ ضعیف ہو کے رہ گئی ہے۔

باب الوضوء بالنبیذ۔ نبیذ، نبذ سے ہے جس کا معنیٰ ہے پھینکنا، نبیذ فعیل کے وزن پر ہے بمعنی مفعول کے ہے جیسے لقیط بمعنی ملقوط کے مستعمل ہوتا ہے اب اصطلاحاً نبیذ کا اطلاق اس پانی پر ہوتا ہے جس میں کھجور یا غلہ جو یا انگور وغیرہ ڈال کر پانی سے مخلوط کر دیئے گئے ہوں۔

اقسام نبیذ نبیذ کی چار حالتیں ہیں جن کو ہم نبیذ کے اقسام بھی کہہ سکتے ہیں۔ (۱) پانی کے ایک مٹکے میں گندم، انگور یا چھوارے ڈالے گئے گھنٹہ دو، بعد اسی پانی سے وضو کی ضرورت پیش آئی، جب دیکھا گیا تو پانی کا نہ تو ذائقہ بدلا تھا اور نہ ہی رنگ و بو میں کچھ تبدیلی آئی تھی تو تمام ائمہ کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایسے نبیذ سے جس کے احد الاوصاف متغیر نہ ہوئے ہوں وضو کر لینا جائز ہے اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں۔

(۲) اور اگر پانی کے اوصاف ثلثہ یا وصفین یا احد الاوصاف میں تغیر واقع ہو گیا اور پانی میں غلظت اور گاڑھا پن واقع ہو جانے کے ساتھ ساتھ سطح ماء پر جھاگ بھی ابھر آئی اور پانی مسکر ہو گیا، اس میں ڈالے ہوئے گندم کھجور یا انگور کے دانے منحل ہو گئے تو ایسے نبیذ سے وضو کرنا غیر مشروع اور باتفاق ائمہ ناجائز ہے اور اس میں کسی بھی امام کا اختلاف نہیں۔

(۳) پانی کے احد الاوصاف میں تغیر واقع ہو گیا لیکن نہ تو اس میں غلظت اور گاڑھا پن آیا اور نہ پانی کی رقت و سیلان میں کوئی تبدیلی آئی۔ اور نہ ہی اس پر جھاگ ابھرا اور نہ وہ اس معیار تک پہنچا کہ اس میں سکر کی آمیزش ہو۔ مثلاً عام پانی میں قدرے گڑ ڈال دیا گیا جس سے اس کا ذائقہ بدل گیا تو اس قسم کی نبیذ سے ائمہ ثلاثہ احناف کا اتفاق ہے کہ وضو کرنا جائز ہے جس کی نظیر ماء الاشنان یا ماء الصابون کو بدن یا کپڑوں سے ازالۂ نجاست و برائے تطہیر استعمال کرتا ہے یا جیسا کہ ماء العجین سے وضو کرنا جائز ہے تو بعینہٖ اس تیسری صورت کا حکم وہی ہے جو ماء العجین کا ہے۔ یہ مسئلہ وہی ہے جس کو ہمارے فقہاء "مسئلہ مخلوط بشئ طاہر" سے تعبیر کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس پانی سے وضو جائز نہیں دراصل اس اختلاف کی وجہ ایک اور اصولی اختلاف ہے وہ یہ کہ جب پانی کے احد الاوصاف میں تغیر واقع ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں تب بھی اس سے وضو کرنا جائز ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں ناجائز ہے تو ماء العجین یا ماء الملح چونکہ متغیر الوصف ہیں اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے وضو کرنا بھی صحیح نہ ہو گا۔ البتہ ماء الصابون اور ماء الاشنان میں شوافع حضرات سے دو قول منقول ہیں۔

۱۔ ایسے طاہر اشیاء جو کہ پانی میں ڈال دیئے جانے کے بعد اس کی قوت تطہیر و تنظیف کو مزید بڑھا دیں اور پانی کے ماہیت و خاصیت کی مزید تقویت و نکھار کا باعث ہوں تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔

بن مسعود قال سألنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما فی اداوتک فقلت نبیذ فقال

(۳) اور اگر پانی میں ایسی طاہر اشیاء مخلوط کر دی گئیں جو پانی کی اصل ماہیت و خاصیت کی تقویت کا باعث نہیں بلکہ بعض صورتوں میں اس کے اوصاف میں بھی تغیر پیدا کر دیتے ہیں جیسے کھجور، انگور وغیرہ تو ایسے پانی سے وضو کرنا ناجائز ہے۔ احناف فرماتے ہیں کہ یہ پانی غیر مطبوخ ہے جس سے وضو کے جواز پر آئمہ احناف کا اتفاق ہے۔

(۴) اور اگر پانی میں کھجور ڈال کر اس کو آگ پر جوش دیا گیا جس سے پانی کے اوصاف بدل گئے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ پکے اور کچے پانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے گرم اور مطبوخ پانی میں فواکہ کے اجزاء جلد تحلیل ہو جاتے ہیں اس کو نبیذ التمر بھی کہتے ہیں۔ نبیذ کی اس صورت میں آئمہ احناف کا آپس میں اختلاف ہے (۱) امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایسے نبیذ سے وضو کرنا جائز ہے اور اس کی موجودگی میں تیمم کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ (ب) امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں اگر کوئی اور پانی موجود نہ ہو تو پھر تیمم متعین ہے اس نبیذ سے وضو نہیں کیا جائے گا۔ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک بھی یہی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت میں یہی ثابت ہے بلکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ آخر میں امام صاحب نے اس قول کی طرف رجوع کر لیا تھا[۱]۔ (ج) امام محمدؒ فرماتے ہیں اگر دوسرا پانی موجود نہیں ہے تو اولاً اس نبیذ سے وضو کر لے بعد میں تیمم کر لے یعنی وضو اور تیمم دونوں میں جمع کر لے جس کی نظیر مسئلہ سؤر الحمار ہے جو مشکوک ہے اور اس کا حکم بھی یہی ہے کہ اولاً وضو کر لیا جائے اس کے بعد تیمم کر لے جمع بینہما کی صورت اختیار کی جائے۔

اضافتِ بیانی و تقییدی میں فرق دراصل یہاں بحث اس میں ہے کہ آیا نبیذ ماء مطلق ہے یا نہیں، اگر ماء مطلق ہے تو پھر اس سے وضو کرنا جائز ہے اور اس کی موجودگی میں تیمم کی حاجت نہیں اور اگر ماء مقید ہے تو پھر اس کا تقاضا یہ ہے کہ نبیذ کی موجودگی میں تیمم کیا جائے۔ کیونکہ نص میں ماء مطلق کی عدم موجودگی میں تیمم کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

فان لم تجدوا ماءً فتیمموا الخ۔

چونکہ شوافع کے نزدیک نبیذ ماء مطلق نہیں بلکہ مقید ہے اس لئے وہ اس سے وضو کو بھی ناجائز قرار دیتے ہیں اور اس کے مقید ہونے کی دو وجوہات بتلاتے ہیں۔ (۱) پانی میں ایسا تصرف واقع ہوا کہ اس کا نام بدل گیا پہلے "ماء" تھا اب نبیذ ہو گیا ہے لہٰذا اسے ماء مطلق نہیں قرار دیا جا سکتا۔ (۲) ماء مطلق کی اضافت قید کو ہے اور اس کا اعتبار بھی کر لیا گیا ہے جیسے ماء الورد، ماء الباقلی، اور ماء الجزر کو بوجہ اضافت الی القید ماء مطلق نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح نبیذ کو بھی ماء مطلق قرار دینا صحیح اور درست نہیں ہو سکتا۔ اس توجیہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ماء البحر، ماء البئر اور ماء العین میں بھی چونکہ ماء کی اضافت ہوتی ہے اور ماء مطلق رہنے کے بجائے ہو بئر اور عین سے مقید ہو کر رہ گیا ہے تو پھر چاہئیے کہ اس سے بھی وضو جائز نہ ہو۔ مگر یہ اعتراض اس لئے ضعیف ہے کہ کبھی اضافت بیان کے لئے بھی آتی ہے، یہاں بحر، یا بئر یا عین کی قید کے اضافہ سے یہ ظاہر نہیں ہو رہا کہ پانی کا احد الاوصاف متغیر ہو گیا ہے یا اس کا وصف اور خاصہ بدل گیا ہے بلکہ یہ قید صرف بیان کے لئے ہے کہ پانی کہاں کا ہے ماء البحر کا معنیٰ "الماء الذی تحقق فی البحر ماء العین کا معنیٰ الماء الذی تحقق فی العین

[۱] جیسا کہ علامہ کاشانی بدائع میں تصریح کرتے ہیں وروی نوح فی الجامع المروزی عن ابی حنیفۃ انہ رجع عن ذلک وقال لا یتوضأ بہ ولکنہ یتیمم وھو الذی استقر علیہ قولہ کذا قال نوح وبہ اخذ ابو یوسف ومالک والشافعی بدائع ج۱ ص۱۵ وسعایہ ج۱ ص۳۵۵ سے اس کی تائید ہوتی ہے علامہ طحاوی ابن نجیم اور قاضی خان نے بھی اس کو اختیار کیا ہے (م)

تمرة طيبة وماء طهور قال فتوضأ منه قال ابو عيسى وانما روى هذا الحديث عن

اور ماء البئر سے مراد الماء الذی تحقق فی البیئر ہے اس قید کی حیثیت وہی ہے جو مفعول مطلق ہیں" لفظ" مطلق کی ہے جیساکہ وہاں لفظ مطلق وضاحت و بیان کے لئے ہے اسی طرح یہاں بھی یہ قید ایضاح و تبیین کے لئے ہے۔ البتہ جہاں اضافت تمیز کے لئے آئی ہو جیسے ماء الصابون یا ماء الاشنان، ماء الورد و ماء الجزر ۔ ماء الباقلی تو یہاں قید کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ اضافتیں پانی کی علیحدہ علیحدہ خاصیتوں کو ظاہر کرتی اور ایک کو دوسرے سے ممتاز کردیتی ہیں تو یہ ماء مقید ہے ۔ مذکورہ اضافتیں اور قیودات گو ماء مطلق کو مقید کردیتی ہیں اور یہ اس لئے عرض کردی گئیں تاکہ ماء مقید کے مفہوم کو آسانی سے سمجھ لیا جائے۔ باقی رہا ان سے وضو کے جواز یا عدم جواز کا مسئلہ تو وہ کسی حد تک میں نے عرض کردیا ہے اور اپنے مقام پر اس کے بارے مزید وضاحت کردی جائے گی ۔

تو شوافع حضرات "نبیذ" جو اصلاً پانی ہے اور اب نام کے بدلنے سے بظاہر ماء مطلق نہ رہا جیساکہ شوافع حضرات بھی یہی کہتے ہیں کہ جب حنفیہ حضرات بھی اس اصول کے قائل ہیں کہ نام کے بدلنے سے اس کا اطلاق بھی بدل جاتا ہے اور وہ مقید ہوجاتا ہے تو چاہیئے کہ اس سے وضو جائز نہ ہو

نبیذ کے ماء مطلق ہونے کی دو توجیہات

احناف اس سے جواب دیتے ہیں ۔(۱) حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ پانی میں شئی طاہر کے وقوع سے اگر اس کا احد الاوصاف بھی متغیر ہو جائے تب بھی وہ "ماء مطلق" کے حکم سے خارج نہیں ہوتا ۔ جس کی احادیث میں کئی نظائر موجود ہیں مثلاً ۔(۱) امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں ایک عورت کا واقعہ نقل کیا ہے جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دم الحیض کے ازالہ کے لئے پانی میں نمک ڈال کر دھو ڈالنے کا حکم دیا تھا ۔ تو نمک جو شئی طاہر ہے اور ظاہر ہے کہ اس سے پانی کا احد الاوصاف (ذائقہ) بھی بدل جاتا ہے مگر اس کے باوجود بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کا حکم دیتے ہیں کہ پانی میں نمک ڈال دو اور اسے نجاست کے ازالہ میں استعمال کرو ۔ (۲) اور ایک روایت سنن نسائی میں منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماء العجین سے وضو کیا ۔ توضأ النبی بماء العجین ۔(۳) امام بخاریؒ نے کتاب الجنائز[۲] میں نقل کیا ہے کہ کسی آدمی کے فوت ہو جانے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعلقین کو یہ ارشاد فرمایا کہ اغسلوہ بماء و سدر اس زمانہ نہ تو صابن ایجاد ہوا تھا اور

---

[۱] عن امیۃ بن ابی الصلت عن امرأۃ من بنی غفار قد سماھا لی قالت اردفنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی حقیبۃ رحلہ قالت فواللہ لنتزل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الصبح فاناخ ونزلت عن حقیبۃ رحلہ فاذا بہا دم منی وکانت اول حیضۃ ..... حضتھا قالت فتقبضت الی الناقۃ واستحییت فلما رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مابی ورأی الدم قال مالک لعلک نفست قلت نعم قال فاصلحی من نفسک ثم خذی اناء من ماء فاطرحی فیہ ملحاً ثم اغسلی ما اصاب الحقیبۃ من الدم ثم عودی لمرکبک قالت فلما فتح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیبر رضخ لنا من الفیئ قالت وکانت لا تطھر من حیضۃ الا جعلت فی طھورھا ملحاً واوصت بہ ان یجعل فی غسلھا حین ماتت ۔ (ابوداؤد ج ۱ ص۴۴) [۲] عن ابی النعمان قال حدثنا حماد عن ایوب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال بینما رجل واقف بعرفۃ اذ وقع عن راحلتہ ... فوقصتہ او قال فاوقصتہ قال النبیؐ اغسلوہ بماء وسدر وکفنوہ فی ثوبین ولا تحنطوہ ولا تخمروا رأسہ فانہ یبعث یوم القیامۃ ملبیاً ۔ (بخاری ج ۱ ص۱۶۹ باب الکفن فی ثوبین ۔

(نوٹ) اسی مضمون کی اور احادیث اس باب سے متصلہ دوسرے ابواب میں بھی ذکر ہیں ۔

ابی زید عن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابو زید رجل مجہول عند

نہ ہی اس قدر تمدنی ترقی آئی تھی۔ بیری کے پتے کوٹ کر پانی میں ابال دیئے جاتے تھے۔ مذکورہ تینوں روایات سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شئی طاہر کے وقوع اور پانی کے احد الاوصاف کے تغیر کے باوجود بھی آنحضرت اُسے بغرض تطہیر استعمال کرنے کا نہ صرف یہ کہ حکم دے رہے ہیں بلکہ بعض مواقع پر اسے خود بھی استعمال فرمایا ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ پانی حسب سابق ماء مطلق ہے اور اس کا حکم بھی وہی ہے جو ماء مطلق کا ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ پھر اس کا نام کیوں بدل گیا اور بجائے ماء مطلق کے اسے نبیذ کیوں کہتے ہیں تو یہ کوئی ایسی بات نہیں جسے عام محاورہ کے خلاف اور واقعۃً ایک اعتراض قرار دیا جاسکے یہ تو واضح بات ہے کہ جب پانی میں تمر وغیرہ ڈال دیا گیا ہے اور نتیجۃً اس نے نبیذ ہی بننا ہے تو اُسے مایؤل کے اعتبار سے ابتداء ہی سے نبیذ کہا جانے لگا جس کی نظیر قرآن و حدیث میں بھی متعدد مقامات پر مذکور ہے مثلاً قال احدھما انی ارانی اعصر خمرا حالانکہ واقعہ ہے کہ انگور نچوڑے جاتے ہیں اور نتیجہ خمر ہوتا ہے من قتل قتیلا فلہ سلبہ۔ قتل بمعنی مقتول ہے تو فی الواقعہ قتل ہونے سے پہلے پہلے وہ مقتول کیونکر قرار دیا گیا ہے یہاں بھی وہی مایؤل کی توجیہ کام دیتی ہے جیسے ہم ماء مطلق کا "نبیذ" نام پڑجانے کی وجہ قرار دے رہے ہیں۔

(۲) اور اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ واقعۃً اس کا نام بدل کر "نبیذ" ہو گیا ہے اور اب وہ ماء مطلق نہیں رہا۔ اس لئے قیاساً یہ ضروری ہے کہ اس سے وضو کرنا جائز نہ ہو تب بھی امام اعظم ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب قوی اور صحیح حدیث کا قیاس سے تعارض ہو جائے تو قیاس کے مقابلہ میں حدیث کو ترجیح حاصل ہے چونکہ حدیث باب اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آنحضرت نے نبیذ سے وضو کیا ہے اس لئے قیاس کو ترک کئے بغیر چارہ نہیں اور حدیث کو آیت فان لم تجدوا ماء فتیمموا کا مفسر مانا گیا۔ یعنی آیت میں جو یہ حکم آیا ہے کہ ماء مطلق سے وضو کرو تو حدیث نے اس کی تفسیر کر دی کہ نبیذ بھی ماء مطلق میں داخل ہے[1] خلاف القیاس سہی۔

امام طحاویؒ کا اعتراض امام طحاویؒ نے اس مسئلہ میں احناف کی مخالفت کی ہے اور فرمایا ہے کہ جب قاعدہ یہ ہے کہ نام بدل جانے سے "ماء مطلق" مطلق نہیں رہتا۔ بلکہ مقید ہو جاتا ہے تو چاہیئے کہ ماء نبیذ بھی مقید رہے اور اس سے وضو کرنا جائز نہ ہو۔ اور اگر ماء نبیذ بھی ماء مطلق ہے تو پھر احناف اس میں حالت سفر اور صرف وضو و غسل نہیں کی قیودات کا اضافہ کیوں کرتے ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ دراصل قاعدہ اور اصول یہ ہے کہ احادیث میں جو بات خلاف القیاس ثابت ہو وہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ آپ

[1] اس سے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ تو زیادۃ علی الکتاب بخبر الواحد کو مستلزم ہے وجہ یہ ہے کہ ماء نبیذ اگرچہ ظاہر نظر میں ماء مقید معلوم ہوتا ہے لیکن اہل عرب اس کو ماء مطلق ہی کی جگہ استعمال کرتے تھے علامہ کرمانی شارح بخاریؒ نے کہا ہے کہ ملک عرب میں زیادہ تر پانی کھاری تھا صرف چند کنوؤں کا پانی میٹھا تھا تو اس کھارے پانی کو میٹھا اور خوشگوار بنانے کا طریقہ یہ تھا کہ اسے نبیذ بنا لیا جاتا تھا۔ جو تفکہ کے طور استعمال نہیں کیا جاتا تھا بلکہ مقصد یہ تھا کہ پینے کے قابل ہو سکے۔ اس لئے وہ ماء مطلق کی جگہ پر استعمال ہوتا تھا۔ اس لئے حدیث سے آیت کی توضیح و تفسیر کر دی گئی تاکہ نبیذ کو بھی ماء مطلق میں داخل سمجھا جائے۔ (م)

اهل الحديث لا نعرف له رواية غير هذا الحديث وقد رأى بعض اهل العلم الوضوء

کا نبیذ سے وضو فرمانا چونکہ خلاف القیاس ہے اس لئے یہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہے اور چونکہ آپ شہر سے باہر تھے استعمال بھی صرف نبیذ تمر کا فرمایا جو تمرۃ طیبۃ وماءٌ طھورٌ کا جامع تھا اور بنایا بھی صرف وضوء۔ اس لئے عام امت کو بھی یہی قیودات ملحوظ رکھنی ہیں جو شارع علیہ السلام کو ملحوظ رہیں۔

امام ترمذیؒ وابوداؤدکی دو جرحیں (۱) حدیث باب پر مصنفؒ اور امام ابوداؤد نے دو جرحیں کی ہیں۔ امام ترمذیؒ نے لکھا کہ "وابوزید رجل مجھول عند اھل الحدیث لانعرف له روایة غیر ھذا الحدیث کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تلمیذ ابوزید رجل مجہول ہیں جس سے اسی ایک روایت کے بغیر دوسری کوئی روایت مروی ہی نہیں اس لئے یہ روایت بھی قابل اعتبار نہیں۔ مگر مصنفؒ کا یہ دعویٰ اس لئے صحیح نہیں کہ قاضی ابوبکر ابن عربی نے اپنی شرح "عارضۃ الاحوذی" میں تصریح کی ہے ابوزید رجل مجہول نہیں ہیں ان سے دو تلامذہ راشد بن کیسان[1] اور ابوروق نے روایت نقل کی ہے تو جس محدث سے دو ثقہ طالب علم روایت کرلیں وہ معروف ہے اس کو مجہول نہیں قرار دیا جاسکتا اس کے علاوہ علامہ عینیؒ نے شرح بخاری ج ۲ میں چودہ سندوں کے ساتھ اس روایت کو حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا ہے جن میں ایک سند ابوزید کی بھی ہے اس لئے اگر بالفرض ابوزید کو مجہول مان لیا جائے تب بھی اس روایت کے ثبوت میں کوئی شبہ نہیں۔ اور علامہ عبدالحی لکھنوی نے السعایہ میں اس سلسلہ میں احادیث کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع کردیا ہے[3]۔

(۲) دوسری جرح اس روایت پر یہ کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ خود لیلۃ الجن میں شریک ہونے سے انکار فرمارہے ہیں جس کی دلیل ابوداؤد کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے اپنی سنن باب[4] الوضوء بالنبیذ میں نقل کردیا ہے کہ جب حضرت ابن مسعودؓ سے دریافت کیا گیا کہ آپ لیلۃ الجن میں آنحضرتؐ کے ساتھ شریک تھے تو انہوں نے فرمایا کہ "ماکان معہ احد منا (الحدیث) خود حضرت ابن مسعود شرکت لیلۃ الجن سے انکار کررہے ہیں، جسے بعض حضرات نے ضعف حدیث کی علت قرار دیا ہے۔ بظاہر یہ ایک اشکال اور مغالطہ ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ روایت جسے امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے خود امام ابوداؤد نے بھی اولاً اسے درج کیا ہے اس کے بعد حضرت علقمہ کے سوال اور ابن مسعود کے جواب والی روایت کو نقل فرمایا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر یہ روایت امام ابوداؤد کے نزدیک بھی ضعیف یا ناقابل استدلال ہوتی یا اگر دوسری روایت سے اس کی نفی ہوتی تو پھر امام ابوداؤد کیوں اسے اپنی سنن میں نقل فرماتے۔ امام ابوداؤد کا اس روایت کو اپنی سنن میں

---

[1] وقال الترمذی ابوزید مجھول وقال غیرہ ابوزید مولیٰ عمرو بن حریث روی عنہ راشد بن کیسان وابوروق وروی عن ابی فزارۃ الثوری الخ (عارضہ ج ۱ ص ۱۲۸) [2] بعض لوگوں نے ابوفزارہ میں تردد کا اظہار کیا ہے کہ آیا واقعۃً وہ راشد بن کیسان ہیں یا کوئی اور۔ اور معترضین اس کو وجہ ضعف میں شمار کردیا ہے حالانکہ ابن معین ابن عدی دارقطنی اور بیہقی نے تصریح کی ہے کہ یہ ابوفزارہ راشد بن کیسان ہیں جس کی تفصیل نصب الرایہ ج ۱ ص ۱۳۸ میں مذکور ہے (م)
[3] السعایہ ج ۱ ص ۴۷۵۔ [4] حدثنا موسیٰ بن اسماعیل قال حدثنا وھیب عن داؤد عن عامر عن علقمۃ قال قلت لعبد اللہ بن مسعود من کان منکم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن فقال ماکان معہ منا احد۔ (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۲)

بالنبیذ منھم سفیان وغیرہ وقال بعض اھل العلم لایتوضأ بالنبیذ وھو قول الشافعی واحمد واسحاق وقال اسحاق ان ابتلی رجل بھذا فتوضأ بالنبیذ وتیمم احب الی فال

لانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت صحیح اور قابل استدلال ہے (۲) ما کان معہ منا احد۔ نافی ہے جب کہ پہلی روایت مثبت ہے تو "قاعدہ یہ ہے کہ مثبت اور نافی کے تعارض کے وقت ترجیح مثبت کو حاصل ہوتی ہے (۳) نیز اس اعتراض کا جواب خود مصنفؒ کی روایت کردہ اس حدیث سے مل جاتا ہے جو انہوں نے ترمذی جلد ۲ صفحہ ۱۰۹ پر تفصیل سے نقل کر دی ہے عن ابن مسعودؓ قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشاء فاخذ بید ابن مسعود حتی خرج بہ الی البطحاء مکۃ ثم اجلسہ ثم خط خطاً الی اخرہ۔

لیلۃ الجن اور ابن مسعودؓ اس اولیت کو خود مصنفؒ نے حسن قرار دیا ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے لیلۃ الجن میں شرکت کی ہے۔ جب خود مصنفؒ نے بھی یہ روایت نقل کر دی ہے اور حسن کا حکم لگا کر اس بات کی تصدیق بھی کر دی ہے کہ حضرت ابن مسعود لیلۃ الجن میں شریک رہے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود کے اس قول کہ " ما کان معہ منا احد کی مراد کیا ہے تو علماء حضرات نے اس کی مختلف تعبیرات کی ہیں (۱) قاضی بدرالدین محمد بن عبداللہ الشبلی نے اپنی کتاب 'آکام المرجان فی احکام الجان' میں اور جلال الدین سیوطی نے اپنی تصنیف لقط المرجان فی اخبار الجان میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ لیلۃ الجن چھ مرتبہ ہوئی ہے[1]۔ حضرت ابن مسعودؓ بعض راتوں میں تو شریک رہے مگر کچھ راتیں ایسی بھی تھیں جن میں حضرت ابن مسعودؓ کی جگہ دوسرے صحابہ کرامؓ شریک تھے[2] تو حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول کہ " ما کان معہ منا احد" ایسے موقعہ پر محمول ہے جس میں حضرت ابن مسعودؓ شریک نہیں تھے۔ اور حضرت ابن مسعود کا یہ قول اپنی جگہ درست اور صحیح ہے اس توجیہ کے پیش نظر دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔

دارالعلوم دیوبند کے زمانہ تدریس میں جب یہی مسئلہ زیر بحث تھا۔ تو اتفاق سے انہی دنوں حضرت شیخ مدنیؒ پر کسی ریلوے اسٹیشن پر حملہ ہوا اور خبر اخبار میں چھپ گئی۔ تو ہم نے فوراً ان دو طالب علموں سے جو ہمیشہ حضرت مدنیؒ کے اسفار میں ان کے ساتھ نگرانی و حفاظت کے لئے ہم طلبہ نے مقرر کر رکھے تھے سے دریافت کیا۔ کہ کیا واقعۃً یہ معاملہ پیش آیا ہے تو ان دونوں طلباء نے کہا" بدنصیبی سے اس موقعہ پر ہم حضرت مدنیؒ کے ساتھ نہیں تھے" تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مطلقاً کبھی ساتھ رہے ہی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اس حادثہ کی رات میں اتفاقاً ہمیں ساتھ چلنا نہ ہوا۔ تو ہم لوگ " ما کان معہ احد منا" پر بحث کرتے ہوئے وہاں یہی مثال عرض کرتے تھے جس سے مسئلہ آسانی سے ذہن نشین ہو جاتا ہے۔

(۲) حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ جس معیت کی نفی کر رہے ہیں اس سے مراد موضع تبلیغ کی معیت ہے اور یہ واقعۃً یہ ہے کہ موضع تبلیغ (جلسہ گاہ میں) تو آنحضرت کے ساتھ کوئی بھی شریک نہیں تھا بلکہ آپؐ نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے ارد گرد کو ایک خط کا دائرہ کھینچ لیا تھا۔ اور خود موضع تبلیغ کو تشریف لے گئے تھے۔ لہذا حضرت ابن مسعود مطلقاً لیلۃ الجن میں موجودگی سے انکار نہیں کر رہے ہیں بلکہ موضع تبلیغ میں معیت کی نفی مقصود ہے۔

---

[1] جس کی تفصیل حقائق السنن باب کراہیۃ ما یستنجی میں ملاحظہ کر لی جائے۔ [2] السعایہ ج ۱ ص ۴۷۷۔

ابو عیسی وقول من یقول لا یتوضأ بالنبیذ اقرب الی الکتاب واشبه لان اللہ تعالیٰ قال فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبًا **باب المضمضہ من اللبن** حدثنا قتیبۃ

۳۔ کتاب سبب اختلاف الائمہ میں علامہ بطلیموس نے اختلاف آئمہ پر بحث کرتے ہوئے ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے کہ بعض آئمہ کو ایک حدیث تفصیل سے پہنچی جب کہ وہی حدیث دوسرے امام کو ایک جزء یا مختصر ہو کر پہنچی لہٰذا جس امام کے پاس جو کلی اور جزئی حدیث بھی پہنچی اسی امام نے اس موصول شدہ روایت کے مفہوم کے مطابق فتویٰ دے دیا۔ اور اسی پر بحث کرتے ہوئے بطور مثال کے نقل فرمایا کہ جب ابن مسعودؓ سے لیلۃ الجن میں شرکت کے بارے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔ ماکان معہ احد منا غیری۔ جن آئمہ کرام کو لفظ غیری بھی پہنچا ہے تو انہوں نے کہہ دیا کہ حضرت ابن مسعود لیلۃ الجن میں شریک تھے اور جن حضرات تک لفظ غیری نہ پہنچ سکا۔ تو انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ کی لیلۃ الجن میں شرکت سے انکار کر دیا۔

۴۔ فان لم تجدوا ماء میں شوافع حضرات بھی چند قیدوں کا اضافہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اصلاً "فان لم تجدوا ماء طاھرا فاضلاً عن الحاجۃ الاصلیہ فتیمموا الخ ہے۔ تو حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر مذکور قیودات کا اضافہ صحیح ہے تو پھر ایک اور تفسیری قید فان لم تجدوا ماء غیر نبیذ التمر جو حدیث سے ثابت ہے کا اضافہ بھی تسلیم کر لو۔

ایک اور اشکال بعض لوگوں نے اس حدیث کو ضعیف ثابت کرنے کے لئے یہاں تک کہا کہ اس حدیث کے رواۃ چونکہ خود نبیذ بیچا کرتے تھے اس لئے اپنے کاروبار چلانے کے لئے یہ روایت جس سے جواز ثابت ہوتا ہے گھڑ لی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں اس لئے کہ ایسی بات اگر ہوتی تو امام بخاری وغیرہ اس کو ضرور نقل فرماتے۔ اگر بالفرض یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ رواۃ حدیث نبیذ فروخت کرنے تھے تو یہ بھی ایک مسلم حقیقت ہے کہ وہ فاسق نہیں تھے بلکہ عادل تھے اور اگر نبیذ کا بیچنا ہی حدیث کے عدم قبول کی وجہ ہو سکتی ہے پھر تو حضرت ابوہریرہ کی وہ روایت جو ان سے سوڈ ہرۃ کے بارے منقول ہیں قبول نہیں کئے جانے چاہئیں اس لئے کہ وہ خود ہرہ کے دلدادہ تھے۔

باب المضمضۃ من اللبن

مضمضہ من اللبن میں اقوال دودھ پینے سے وضو لازم ہوتا ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلہ میں تمام آئمہ کا اجماع ہے کہ دودھ کے پینے سے نقض وضو نہیں لازم آتا۔ خواہ وہ اونٹنی کا دودھ کیوں نہ ہو البتہ لحوم الابل کے اکل سے امام احمدؒ کے نزدیک وضو کرنا واجب ہے جس کی تفصیل گذشتہ ابواب میں عرض کر دی گئی تھی البتہ شرب لبن سے مضمضہ احادیث سے ثابت اور باتفاق آئمہ مستحب ہے اور یہی مسلک راجح ہے جیسا کہ حدیث باب سے ثابت ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبنًا فدعا بماء فمضمض وقال ان لہ دسمًا[1]۔

بظاہر اس حدیث کا ابن ماجہ[2] کی اس روایت سے تعارض ہے جس میں صراحتًا شرب لبن سے وضوء کا حکم

[1] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ ہر وہ چیز جس کے استعمال سے اس کا ناگوار اثر یا دسومت وغیرہ باقی رہ جاتی ہو اس کے بعد مضمضہ کرنا مستحب ہے جس میں منہ اور دانتوں کا تحفظ بھی ملحوظ ہے (م)۔۔۔

[2] ابن ماجہ باب الوضوء من لحوم الابل ص ۳۸۔

ثنا اللیث عن عُقیل عن الزہری عن عُبَید اللہ عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبنًا فدعا بماء فمضمض وقال ان لہ دسما و فی الباب عن سھل بن سعد وام سلمۃ قال ابو عیسٰی ھذا حدیث حسن صحیح وقد رأی بعض اھل العلم المضمضۃ من اللبن وھذا عندنا علی الاستحباب ولم یر بعضھم المضمضۃ من اللبن باب فی کراھیۃ رد السلام غیر متوضئ حدثنا نصر بن علی ومحمد بن بشار قالا نا

منقول ہے لا توضؤا من البان الغنم و توضؤا من البان الابل" تو علماء نے رفع تعارض میں کئی توجیہات کی ہیں۔
(۱) ابن ماجہ کی روایت منسوخ ہے (۲) توضؤا کا امر استحباب کے لئے ہے (۳) وضوء سے شرعی اور اصطلاحی وضوء مراد نہیں بلکہ لغوی وضوء مراد ہے یعنی ہاتھ منہ دھونا کلی کرنا اور مضمضہ کا فائدہ بھی یہ ہے کہ دودھ میں دسومت ہوتی ہے خالص دودھ کا اپنا ایک خاص قسم کا ذائقہ ہوتا ہے جو اس کے پی لینے کے بعد بھی منہ میں محسوس کیا جاتا ہے اس لئے بہتر ہے کہ دودھ پی لینے کے بعد کلی کرلی جائے تاکہ دودھ کے اثرات اور دسومت کا ازالہ ہوجائے۔

دو شاذ اقوال اس کے علاوہ دو مذہب اور بھی ہیں جو غیر مشہور اور نادر ہیں، کچھ لوگ تو ایسے ہیں جو شرب لبن سے مضمضہ کو واجب قرار دیتے ہیں اور استدلال کہتے ہیں کہ دودھ تو من بین فرث ودم آتا ہے یعنی اس کا منبع نجس ہے اس لئے کم از کم اتنا تو چاہیے کہ شرب لبن سے مضمضہ واجب قرار دیا جائے۔ دوسرے گروہ نے سرے سے المضمضۃ من اللبن کا انکار کردیا ہے اور استدلال میں لبنًا خالصًا سائغًا للشاربین آیت قرآنی پیش کردی ہے۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ دودھ دنیا کی نعمتوں میں سب سے زیادہ لذیذ ہے اس کا ذائقہ خوشگوار ہے۔ بچوں کا ابتدائی رزق ہے مریض کے لئے دودھ کی غذا مفید رہتی ہے دودھ میں ایسی غذا ہے جس کے استعمال کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کے حضور اس کی زیادتی کی دعا فرمائی ہے جب کہ ہر طعام کے بعد اس سے بہتر کی دعا فرمائی مگر دودھ سے بہتر چیز کا ذکر نہیں فرمایا جیسا کہ حضرت ابن عباس سے روایت ہے قال دخلت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا وخالد بن الولید علی میمونۃ فجاءتنا باناء من لبن فشرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا علی یمینہ وخالد علی شمالہ فقال لی الشربۃ لک فان شئت اثرت بھا خالدًا فقلت ما کنت لاوثر علی سؤرک احدًا ثم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اطعمہ اللہ طعامًا فلیقل اللھم بارک لنا فیہ واطعمنا خیرًا منہ ومن سقاہ اللہ لبنًا فلیقل اللھم بارک لنا فیہ وزدنا منہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس شئ یجزئ مکان الطعام والشراب غیر اللبن[1]۔ بہر حال یہ دونوں قول شاذ اور غیر معروف ہیں جمہور آئمہ کا مسلک یہ ہے کہ المضمضۃ من اللبن مستحب ہے صحیح اور راجح بھی یہی ہے۔

باب ما جاء فی کراھیۃ رد السلام غیر متوضئ۔ سلام سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے احادیث میں اس کے پھیلانے کی تاکید آئی ہے افشوا السلام[2] (الحدیث) جماعت میں ایک فرد کے سلام کردینے سے سب کی ذمہ داری ساقط ہوجاتی ہے۔ جواب سلام واجب کفایہ ہے گزرنے والوں میں کسی نے بھی بیٹھے ہوئے افراد

---

[1] شمائل ترمذی باب ما جاء فی صفۃ شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

[2] ترمذی ج ثانی ص۲۸۶ ۱۲

ابو احمد عن سفیان عن الضحاك بن عثمان عن نافع عن ابن عمران رجلا سلم

کو سلام نہ کیا تو سب تارکین سنت ہوں گے اور اگر بیٹھے ہوئے افراد میں کسی نے بھی سلام کا جواب نہ دیا تو وہ بھی ترک واجب کے مرتکب ہوں گے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے اذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا او ردوھا (الآیۃ)

سلام او ر ترک سلام کے مواقع | علامہ شامیؒ نے چھ اشعار میں ایسے انیس ۱۹ مواقع جمع کر دیئے ہیں جہاں سلام کرنا ضروری نہیں[له] عبادات کے قبیل سے مثلاً مصلی، ذاکر، موذن، اقامت کہنے والا، خطیب، مدرس تلاوت کرنے والا، پڑھانے والا، خطبہ یا درس کے سامعین، جب یہ لوگ اپنے عمل (صلوٰۃ ذکر تعلیم وغیرہ) میں مشغول ہوں تو ان کو سلام کرنا نہیں ہے۔ اور بعض ایسے افعال جو عبادات تو نہیں مگر ان میں ایک گونہ شناعت پائی جاتی ہے مثلاً جوان عورت پر سلام کرنا۔ کاشف عورت کو سلام کرنا۔ جوا کھیلنے والوں۔ بٹیر بازوں تماشہ کرنے والوں، یا بول و براز اور قضائے حاجت کو بیٹھنے والوں کو سلام کرنا، تو ایسے افراد پر سلام کرنا نہیں ہے اور اگر کسی نے سلام کر دیا ہے تو جواب دینا ضروری نہیں بعض اوقات بعض مخصوص حالات کی بناء پر بھی مثلاً بیکھیا و توبیخاً سلام نہیں کیا جاتا، جب کہ بعض اوقات ظالموں کے شر و فساد سے بچنے کے لئے سلام کر دیا جاتا ہے۔ گویا سلام او ر ترک سلام کے مواقع بھی حالات کے تقاضوں اور مصالح و حِکَم پر مبنی ہیں البتہ عبادات اگر ایسی ہیں کہ دوران عبادت جواب دینے سے اس کا نقص لازم آتا ہے مثلاً صلوٰۃ تو پھر جواب دینا بالاتفاق ممنوع اور ناجائز ہے اور اگر عبادت ایسی تھی کہ جواب سلام سے کوئی حرج واقع نہیں ہوتا۔ مثلاً درس۔ تکرار، ذکر وغیرہ تو اس صورت میں اگر کسی نے سلام کر دیا ہے تو بہتر اور مستحب یہی ہے کہ جواب دے دیا جائے تاکہ ایک مسلمان کی تالیف قلب ہو جائے اور اگر جواب نہ دیا تو ایسے شخص کو تارک سنت نہیں قرار دیا جاتا اسی طرح کشف عورت کی صورت میں سلام اور ردّ سلام دونوں نہیں ہے لیکن اگر کسی نے سلام کر دیا تو بہتر یہی ہے کہ فراغت کے بعد اگر سلام کرنے والے کو جواب دینا ممکن ہو تو جواب دے دیا جائے۔ جیسا کہ ایک روایت سے بھی یہی ثابت ہے جسے امام ابو داؤد نے مہاجر بن قنفذ سے نقل کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں قال انہ اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فسلم علیہ فلم یرد علیہ حتی توضأ ثم اعتذر الیہ فقال انی کرھت ان اذکر اللہ تعالیٰ ذکرہ الا علی طہر او قال علی طہارۃ[ﷺ]۔

[له]

سلامك مكروه على من ستسمع	ومن بعد ما ابدى يسن ويشرع
مصل وتال ذاكر ومحدث	خطيب ومن يصغي اليهم ويسمع
مكرر فقه جالس لقضائه	ومن بحثوا في الفقه دعهم لينفعوا
موذن ايضا او مقيم مدرس	كذا الاجنبيات الفتيات امنع
ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم	ومن هو مع اهل له يتمتع
ودع كافرا ايضا ومكشوف عورة	ومن هو في حال التغوط اشنع
ودع آكلا الا اذا كنت جائعا	وتعلم منه انه ليس يمنع

(رد المحتار ج ۱ ص ۵۷۰)

[ﷺ] اس روایت کو امام ابو داؤد (ج ۱ ص ۴) کے علاوہ نسائی (ج ۱ ص ۱۵) اور ابن ماجہ باب الرجل یسلم علیہ وہو یبول" نے بھی روایت کیا ہے۔ (ص)

علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فلم یرد علیہ قال ابو عیسی ھذا حدیث حسن صحیح وانما یکرہ ھذا عندنا اذا کان علی الغائط والبول وقد فسر بعض اھل العلم ذلک وھذا احسن شئ روی فی ھذا الباب وفی الباب عن المھاجر بن قنفذ وعبداللہ بن حنظلۃ وعلقمۃ بن الشفواء وجابرؓ والبراءؓ

جواب سلام میں تاخیر چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضائے حاجت سے فراغت کے بعد تیمم کیا تیمم کر لینے کے بعد جواب سلام دیا اور وجہ یہ ارشاد فرمائی انی کرھت ان اذکر اللہ تعالیٰ ذکرہ الا علی طھر او قال علی طھارۃ حدیث باب کے الفاظ یہ ہیں کہ ان رجلاً سلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فلم یرد علیہ[1] تو حدیث باب اور حدیث مہاجر بن قنفذ، دونوں روایات میں لفظ "یبول" مذکور ہوا ہے طحاویؒ[2] کی روایت میں لفظ "یتوضأ" مذکور ہے۔ اس لئے بعض حضرات نے "یبول" کا ترجمہ بھی "یتوضأ" سے کر دیا ہے اور توجیہ یہ بیان کی ہے کہ ذکر سبب ہے مراد اس سے مسبب ہے اور جن حضرات نے "یبول" کی روایت کو ترجیح دی تو انہوں نے "یتوضأ" کا ترجمہ بھی یبول سے کر دیا ہے۔ اور وجہ یہ بیان کی کہ ذکر مسبب کا ہے مراد اس سے مسبب ہے

ایک تعارض بظاہر اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ مہاجر بن قنفذ کی روایت " انی کرھت الخ" اس امر پر دال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وضوء کئے بغیر ذکر اللہ کو مکروہ قرار دیتے تھے حالانکہ کثرت سے احادیث اذکار اس امر پر دال ہیں کہ آپؐ وضوء کئے بغیر بھی یاد خداوندی میں مصروف رہتے تھے۔ اس تعارض کا تفصیل جواب گذشتہ ابواب میں عرض کر چکا ہوں۔

ذکرِ مطلق و موقت اجمالاً اس قدر یاد رکھیں کہ ذکر کی دو قسمیں ہیں (۱) ذکر مطلق (۲) ذکر موقت[3]۔ ذکر موقت سے اوقات مخصوص کے متعین اذکار مراد ہیں مثلاً نیند سے اٹھتے وقت، وضو شروع کرتے وقت، بیت الخلاء میں داخل ہوتے اور نکلتے وقت جماع کے وقت، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف ادعیہ واذکار ماثور ہیں جو آپ نے خود بھی کئے ہیں اور ان کی تعلیم بھی دی ہے۔

ذکر مطلق سے مراد مطلقاً اذکار تسبیح تحمید درود تہلیل درس و تدریس وعظ خطبہ وغیرہ ہیں جو موقت نہیں ہیں تو مستحب یہ ہے کہ ذکر مطلق وضوء سے کیا جائے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو جواب سلام کو بے وضوء ہونے کی حالت میں پسند نہ فرمایا اور پھر تیمم کے ذریعہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس صورت میں جواب سلام ذکر موقت نہیں جس کے لئے وضو کرنا ضروری نہ ہو بلکہ اس میں ایک گونہ مطلق ذکر کی مشابہت آگئی ہے چونکہ بول و براز کی حالت میں جواب سلام ضروری نہیں ہے بلکہ فراغت کے بعد بھی اختیاری ہے یہی وجہ تھی کہ آپؐ نے جواب سلام میں تاخیر کی اور تبرعاً تیمم کر کے اس کو جواب سلام طہارت کے بعد دے دیا۔

---

[1] حدیث باب کے الفاظ سے بظاہر ترجمۃ الباب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ مصنفؒ نے ترجمۃ الباب کے انعقاد "بے وضو ہونے کی حالت میں سلام کا جواب دینا مکروہ ہے" پر قائم ہے جب کہ حدیث میں صرف بول کی حالت میں ردسلام کے ترک کا ذکر ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ کہ مصنف نے ترجمۃ الباب مہاجر بن قنفذ کی روایت سے ثابت کیا ہے جس کا حوالہ انہوں نے "وفی الباب" کے عنوان کے تحت درج کر دیا ہے۔ (م)

[2] طحاوی باب ذکر الجنب والحائض والذی لیس علی وضوء وقرأتھم القرآن ص۴۳۔

[3] قال المحدث الفقیہ السہارنفوریؒ فی "بذل المجہود" (۱-۱۲) بان الذکر نوعان مختص بالوقت وغیر مختص بالوقت فالاول مستحب ان یوتی بہ فی ذلک الوقت فی کل حال والثانی یستحب ان یوخر الی التطہر او التیمم انتہی ملخصاً۔ (م)

باب ماجاء فی سؤر الکلب حدثنا سوّار بن عبد اللہ العنبری نا المعتمر بن سلیمان

اور جیسا کہ روایات سے ثابت ہے کہ جب تک سلام کرنے والا نگاہوں سے اوجھل اور غائب نہ ہو جائے اس وقت تک جواب سلام میں تاخیر جائز ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ واقعہ میں بھی سلام ڈالنے والے کی غیبوبت کا خطرہ نہیں تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطمینان تھا کہ فراغت اور تیمم کے بعد بھی اس کو جواب سلام دیا جاسکتا ہے اس لئے آپؐ نے تیمم بھی فرمایا اور اسے جواب سلام بھی سے نوازا۔

باقی رہا یہ اشکال کہ مہاجر بن قنفذ کی روایت "انی کرھت" کا ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی روایت "کان یذکر اللہ علی کل احیانہ" سے تعارض ہے تو اس کا تفصیلی جواب اور اس کی مختلف توجیہات گذشتہ ابواب میں عرض کردی گئیں ہیں۔

باب ماجاء فی سؤر الکلب

گذشتہ باب سے مناسبت جواب سلام کے لئے وضو کرنا ایک استحبابی امر ہے جس کی تفصیل پچھلے باب میں عرض کردی گئی اس کے علاوہ بہت سے امور ایسے ہیں جن کے لئے وضو کرنا واجب ہے مثلاً نماز ہے جو طہارت پر موقوف ہے اب سوال یہ ہے کہ طہارت کس پانی سے حاصل کی جائے، عام طور پر گھروں میں حیوانات، گائے بکری، کتے بلیاں رہتے اور پالے جاتے ہیں اگر انہوں نے پانی جھوٹا کردیا تو کیا ایسے پانی سے طہارت حاصل کی جاسکتی ہے؟ ارض عرب میں پانی کی شدید قلت تھی اب تو بحمد اللہ اللہ تعالیٰ نے کشادگی کردی ہے تالاب بن گئے ہیں سمندر کا پانی صاف کرکے استعمال کیا جاتا ہے اور بہت ساری ترقی ہو رہی ہے اور ایک حدیث کا مضمون بھی ہے کہ علامات قیامت میں سے ایک یہ بھی ہے کہ عرب کی سرزمین سرسبز و شاداب ہو کر ایک باغیچہ بن جائے گی۔ مگر جب عرب میں پانی کی قلت تھی اور بڑی مشکل سے گھروں میں مٹی کے کھلے برتنوں میں کسی ایک برتن میں پانی محفوظ رہتا تھا اور اسے بھی عام حیوانات سے محفوظ رکھنے اور ڈھانپنے کے کوئی خاص انتظامات نہ تھے۔ اس وجہ سے حیوانات اور درندوں کے اسے جھوٹا کردینے کے واقعات بھی پیش آجاتے تھے۔ لہٰذا ایسے پانی کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو تفصیلی احکام بتلائے۔ جن کے لئے مصنفؒ نے "باب ماجاء فی سؤر الکلب" کے ترجمۃ الباب کا انعقاد کیا۔

بیان مذاہب اصلاً اس مسئلہ میں نزاع اور اختلاف زیادہ تر امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے مابین ہے امام مالکؒ سے اس سلسلہ میں چار اقوال منقول ہیں۔

امام مالکؒ کے چار اقوال (۱) کلب مطلقاً حلال ہے تو اس کا سؤر بھی مطلقاً طاہر ہے[1]۔ (۲) سؤر الکلب مطلقاً نجس ہے امام مالکؒ کا یہ قول جمہور کے موافق ہے۔ (۳) کلب بدوی اور حضری کے درمیان فرق ہے ایک نجس دوسرا طاہر ہے امام مالکؒ کا یہ قول عبد الملک بن الماجشون المالکی نے نقل کیا ہے[2]۔

(۴) جب کتے کا پالنا جائز ہے (الماذون فی اتخاذہ) تو اس کا سؤر بھی پاک ہے اور جس کا پالنا جائز نہیں (غیر ماذون

---

[1] وقال مالک ھو طاھر وکذلک سائر الحیوان ودلیل الطھارۃ الحیاۃ وذلک ان الشاۃ تکون میتۃ فتکون طاھرۃ فاذا ماتت کانت نجسۃ فاذا ذکیت کانت طاھرۃ لان الزکاۃ تخلف الحیاۃ قالہ ابن العرابی عارضہ ج ۱ ص ۱۳۴۔ [2] بذل المجھود ج ۱ ص ۵۱ (باب الوضوء بسؤر الکلب) ۱۲

قال سمعت ایوب عن محمد بن سیرین عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

فی اتخاذہ) تو اس کا سؤر بھی نجس ہے تاہم اتنا یاد رہے کہ امام مالک کا مشہور قول وہی ہے جو پہلے ذکر کر دیا گیا ہے کہ کتا حلال ہے اور اس کا سؤر طاہر ہے۔

حضرت شیخ الہند کا ایک واقعہ سیدی وسندی شیخ العرب والعجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنیؒ نے ایک مرتبہ دوران درس حضرت شیخ الہند کا ایک واقعہ بیان فرمایا تھا کہ حضرت شیخ الہند جب بیرون ملک سفر پر تھے تو وہاں اپنے بعض تلامذہ اور معتقدین کے ہاں قیام تھا اس دوران بعض افریقی مسلمانوں نے جو حضرت شیخ الہند کے تلامذہ سے متاثر ہو کر ان ہی کے حلقہ کے افراد تھے حضرت شیخ الہند کو دعوت دی آپ نے قبول فرمائی جب دسترخوان بچھا دیا گیا اور اس پر کھانا لاکر چنا جا رہا تھا عمدہ پکا اور بھونا ہوا گوشت بھی رکھا جا رہا تھا کہ اچانک حضرت شیخ الہند کا جی متلانے لگا تو آپ نے نہ تو کھانے کو ہاتھ بڑھایا اور نہ ہی گوشت کھایا جب میزبانوں نے اصرار کیا تو تو حضرت شیخ نے فرمایا مجھے متلی سی ہو رہی ہے اور طبیعت کھانے پر آمادہ نہیں میزبانوں نے بڑی لجاجت سے کہا حضرت! ہم نے تو اس دعوت کا پروگرام آپ ہی کے لئے بنایا ہے ہمارا اپنا پالا ہوا ایک کتا تھا لوگ جس کی ہمیں ہزاروں روپے قیمت ادا کرنے کو تیار تھے مگر ہم نے اسے آپ کی خاطر ذبح کرنے کے لئے محفوظ رکھا اور آپ کے تناول فرمانے کو اپنے لئے سعادت سمجھی حضرت! اگر زیادہ نہیں تو کم از کم ایک نوالہ تو ضرور لے لیں۔ تاکہ ہماری تالیف قلب ہو جائے۔ بہر حال اب بھی موالک حضرات کی اکثریت کی رائے یہی ہے کہ کتا حلال ہے اور اس کا سؤر طاہر ہے اور یہی ان کا عمل بھی ہے۔

جواز اتخاذ الکلب کی بعض صورتیں ویسے تو بلا ضرورت کتوں کا پالنا ناجائز اور شرعاً ممنوع ہے تاہم بعض حالات اور ضرورت کی بنا پر شریعت نے تین قسم کے کتوں کے پالنے کی اجازت دی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے لا یدخل الملئکۃ بیتاً فیہ کلب ولا صورۃ[1] (الحدیث) لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس حکم سے تین قسم کے کتوں کا استثناء بھی آیا ہے حضرت ابوہریرہؓ اور عبداللہ بن مغفلؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من اتخذ کلباً الا کلب صید او ماشیۃ او زرع نقص من اجرہ کل یوم قیراط[2]۔ جس گھر میں تین چیزیں، کتا، تصویر یا جنب موجود ہوں تو اس گھر میں رحمت کے فرشتے داخل نہیں ہوتے۔ مگر تین کتوں کا استثناء ہے (۱) کلب صید (شکاری کتا۔ (۲) کلب ماشیۃ (ریوڑ وغیرہ کی رکھوالی کرنے والا کتا) (۳) کلب زرع کھیتی وغیرہ کا نگران کتا۔ اسی کے تحت وہ کتے بھی مستثنیٰ ہیں جو گھروں کی حفاظت، یا جنگلوں میں رہنے والے اہل دہ کے خزمنوں کی حفاظت کرتے ہیں۔ شریعت نے ان تین اقسام کے علاوہ باقی ہر قسم کے کتوں کا پالنا ممنوع قرار دے دیا ہے۔

حلت کلب اور مالکیہ کے چار دلائل موالک امام مالکؒ کے مذہب مشہور (کلب حلال ہے اور اس کا سؤر بھی طاہر ہے مطلقاً) کو چار دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔(۱) پہلا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے کرتے ہیں جس میں چار چیزوں کو منصوص طور پر حرام قرار دیا گیا ہے اور ان میں کلب کا ذکر نہیں قل لا اجد فیما

---

[1] بخاری کتاب بدء الخلق باب اذا وقع الذباب فی الشراب ونسائی کتاب الصید باب امتناع الملئکۃ من دخول بیت فیہ کلب۔
[2] نسائی کتاب الصید باب الرخصۃ فی امساک الکلب للحرث۔

قال يُغسل الاناء اذا ولغ فيه الكلب سبع مرات اُولاهن او اخرٰهن بالتراب واذا

اوحی الیّ محرمًا علٰی طاعم یطعمه الّا ان یکون میتة او دما مسفوحًا او لحم خنزیرٍ فانه رجسٌ او فسقًا اهلّ لغیر الله به الایۃ (الانعام) اس آیت میں میتہ، دم مسفوح، لحم خنزیر اور وما اہل بہ لغیر اللہ چاروں کی حرمت منصوص ہے اگر کتا بھی حرام ہوتا تو ضرور ذکر کر دیا جاتا۔

(۲) ان حضرات کا دوسرا مستدل قرآن کی وہ آیت ہے جس میں صراحتًا "وما علمتم من الجوارح" کی تصریح مذکور ہے اور اس کے ساتھ ساتھ "فکلوا" کا امر بھی یسئلونك ماذا احل لهم، قل احل لكم الطيبات، وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه (الایۃ) دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کرام نے دریافت کیا تھا کہ شکار میں کس کس چیز کا کھانا حلال ہے اور وہ کونسی چیزیں ہیں جو حرام ہیں تو وحی الٰہیہ کے ذریعہ جواب دیا گیا[1]۔ طیبات کے علاوہ جوارح کا شکار بھی تمہارے لئے حلال ہے جوارح عام ہے اور تمام شکاری جانوروں کو شامل ہے خواہ وہ کلب ہو یا غیر کلب۔ اس کے ساتھ ساتھ قرآن حکیم نے شکاری کتے کے معلم ہونے کی شرط بھی لگا دی اب جو کتا معلم نہ ہوگا اس کا شکار بھی جائز نہ ہوگا۔ باقی رہا یہ سوال کہ کلب معلم کونسا ہے اور اس کا معیار و شرائط کیا ہیں تو ترمذی جلد اول میں اس کی تفصیل[2] مذکور ہے کہ تین شرائط تو ایسی ہیں جو سب کی متفق علیہ ہیں۔ (۱) جب کتے کو شکار پر برانگیختہ کیا جائے تو دوڑ پڑے (۲) اور جب روکا جائے تو رک جائے (۳) شکار پکڑ کر خود نہ کھائے بلکہ مالک کے لئے روکے رکھے اور کم از کم تین مرتبہ ان شرائط پر پورا اتر چکا ہو[3]۔ تو اس کا شکار کھانا جائز ہوگا۔ حنفیہ حضرات کلب معلم کے لئے دو اور شرائط کا اضافہ بھی کرتے ہیں۔ کہ (۴) کہ جب شکار پر حیوان (کلب معلم) چھوڑا جائے تو چھوڑتے وقت بسم اللہ اللہ اکبر بھی پڑھ لی جائے۔ (۵) کلب معلم شکاری صید کو زخمی بھی کر دے کہ خون بہنے لگے[4]۔ اور اگر شکاری جانور نے صید کی گردن مروڑ کر توڑ دی اور خود کھانے لگا تو ایسا شکار جائز نہیں ہے۔ کیونکہ کتا شکار خود کھانے لگا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے شکار بھی اپنے لئے کیا ہے ہاں کتے کا شکار کو زخمی کر دینا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے کہ اس کا خون بہنے لگے جیسا کہ لفظ جوارح سے

---

[1] علامہ شبیر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں کہ "چونکہ شکاری جانور سے شکار کرنے کے متعلق بعض لوگوں نے خصوصیت سے سوال کیا تھا اس لئے آیت میں اس کو تفصیلاً بیان کیا گیا (م) [2] عن عدی ابن حاتم قال قلت یارسول الله انا نرسل کلابنا معلمة قال کل ما امسکن علیك قلت یارسول الله وان قتلن قال وان قتلن مالم یشرکها. کلب من غیرها قال قلت یارسول الله انا نرمی بالمعراض قال ماخزق فکل وما اصاب بعرضه فلا تاکل وعن عائذ الله بن عبد الله انه اسمع ابا ثعلبة الخشنی قال قلت یارسول الله انا اهل صید فقال اذا ارسلت کلبك وذکرت اسم الله علیه فامسك علیك فکل قلت وان قتل قال وان قتل الحدیث ترمذی ج۱ ابواب الصید ص۲۷۱ باب ماجاء مایوکل من صید الکلب ومالا یوکل۔ [3] قال الطیبی، والتعلیم ان یوجد فیها ثلث شرائط اذا ُشلی استشلی واذا زجر انزجر واذا اخذ الصید امسك ولم یاکل فاذا فعل ذلك مرارًا واقلها ثلثًا کان معلما یحل بعد ذلك قتیله (حاشیہ ترمذی ج۲ ص۲) [4] جیسا کہ نص قرآنی میں لفظ "جوارح" اس شرط پر مشعر ہے۔ ہاں اگر شکار مرا نہ ہو اور ذبح کر دیا گیا ہو تو وما اکل السبع الا ما ذکیتم کے اصول کے پیش نظر اس کا کھانا اور استعمال جائز ہے۔ جیسا کہ علامہ عثمانی نے تصریح کی ہے۔ (م)

ولغت فيه الهرة غسل مرة قال ابو عيسىٰ هذا حديث حسن صحيح وهو قول

مستفاد ہے۔

الطیر المعلم اسی مناسبت سے شکار پرندہ سے متعلق بھی اتنا معلوم رہے کہ اس میں دو شرطیں ہیں۔ (۱) جب مالک اڑا کر صید کے پیچھے بھاگ جانے کا اشارہ کرے تو فوراً صید کے تعاقب میں اڑ پڑے۔ (۲) اگر صید کے قریب پہنچ کر بھی مالک اسے روکنا چاہے تو رک جائے۔ الطیر المعلم کے لئے یہی دو شرطیں اور الکلب المعلم کے لئے تین، وجہ یہ ہے کہ کتے کو شکار کی تعلیم دینے کے لئے اوائل میں مالک اسے جب صید کے لئے چھوڑ دیتا ہے اور وہ اسے پکڑ لیتا ہے تو مالک اسے کھانے نہیں دیتا جب بھی وہ صید کو پھاڑ کھانے کی کوشش کرتا ہے تو مالک اس کو منہ پر مارتا ہے نتیجۃً اس کو اپنے شکار کے اعلیٰ معیار تک پہنچانے کے لئے یہ عمل مسلسل جاری رہتا ہے حتیٰ کہ اسے صید کو منہ لگاتے ہوئے مالک کا خوف مسلط رہتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس میں تیسری شرط کا اضافہ ہے جبکہ "الطیر المعلم" کو اس نوعیت کی تربیت دینا ممکن نہیں ہے اس لئے وہاں تیسری شرط بھی نہیں ہے۔

عود الی المقصود بہرحال بات یہ چل رہی تھی کہ امام مالکؒ مذکورہ آیت "علمتم من الجوارح" اور "فکلوا مما امسکن" سے استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب قرآن میں شکاری کتے کا صید جائز اور حلال قرار دیا گیا ہے اور "فکلوا مما امسکن علیکم" سے اس کے کھانے کا امر بھی دے دیا گیا ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ کتا شکار کرتے وقت صید کو دانتوں سے پکڑتا اور اپنے دانت اس میں چبھوتا ہے نتیجۃً اس کے منہ کا لعاب صید کے جسم کو آلودہ کر دیتا ہے اور لعاب "متولد من اللحم" ہے تو جب کتے کے لعاب سے آلودہ شکار جائز ہے اور اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ لعاب الکلب حلال ہے تو اس کا اصل منشا اور منبع لحم تو بطریق اولیٰ حلال ہونا چاہیئے[1]۔

۳۔ امام مالکؒ کا تیسرا مستدل وہ روایت ہے جسے امام بخاریؒ نے اپنی صحیح جلد اول[2] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کیا ہے۔ قال کانت الکلاب تُقبِل وتدبر فی المسجد فی زمانِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذلک۔ مقصد یہ ہے کہ اس زمانہ میں موجودہ ترقی یافتہ شکل تو نہ تھی مساجد کے دروازے بھی نہیں ہوا کرتے تھے اور اگر تھے تو کھلے رہتے تھے طلبہ کا قیام بھی صفہ میں ہوا کرتا تھا۔ اور کھانا وغیرہ وہیں کھایا کرتے تھے۔ کتے اپنی عادت کے مطابق عموماً کھانے کی جگہ پر منہ لٹکائے سونگھتا اور ہڈیاں چبانے پھرتے ہیں۔ گرمی کے موسم میں ان کے منہ سے لعاب بھی گرتا ہے اور کتے کی یہ بھی عادت ہے کہ جہاں کھانے کو کچھ پایا وہیں کھا کر پیشاب بھی کر دیا تو جب یہ بات یقینی تھی کہ کتے آتے تھے ان کا لعاب بھی مسجد میں گرتا تھا اور پیشاب تک کر دیتے تھے۔ مگر اس کے باوجود" فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذلک کی تصریح اس امر پر دال ہے کہ نہ تو اس زمین کو دھویا جاتا تھا اور نہ ہی وہاں پانی چھڑکا جاتا تھا۔ نتیجۃً یہی کہا جا سکتا ہے کہ لعاب الکلب طاہر اور اس کا منشا و مولد (اللحم) بھی حلال ہے۔

---

[1] وقد قال مالک یوکل صیدہ فکیف یکرہ لعابہ۔ عارضہ ج ۱ ص ۱۳۵۔

[2] بخاری ج ۱ ص ۲۹ باب اذا شرب الکلب فی الاناء۔

الشافعی واحمد واسحٰق وقد روی ھذا الحدیث من غیر وجہ عن ابی ھریرۃ عن النبی

۴۔ چوتھا استدلال امام مالکؒ کا یہ ہے کہ شریعت نے جب خاص خاص ضرورتوں کی بناء پر کتا پالنے کی اجازت دے رکھی ہے تو لامحالہ کتے گھروں میں رہتے اور وہیں کھاتے پیتے ہیں اور کتے کی عادت بھی یہی ہے کہ منہ نیچے لٹکائے ہر چیز کو چھوتا اور چاٹتا رہتا ہے تو گھروں میں عام طور برتن وغیرہ (اور اس زمانہ میں تو کھلے برتن ہوا کرتے تھے) میں منہ مارتے ہیں۔ جب کہ اس زمانہ میں ان سے حفاظت بھی آسان نہیں تھی اب اگر سؤر الکلب کو نجس قرار دے دیا جائے تو حرج واقع ہوگا۔ اور جو نص قرآن سے مدفوع ہے وماجعل علیکم فی الدین من حرج[1] لہٰذا سؤر الکلب بوجہ حرج کے طاہر قرار دے دیا گیا۔

امام مالکؒ کے دلائل سے جوابات دیگر ائمہ نے امام مالکؒ کے چاروں دلائل کے جوابات دیئے ہیں۔

(۱) پہلے استدلال سے دو جواب دیئے جا سکتے ہیں (۱) یہ صحیح ہے کہ قرآن حکیم میں چار چیزوں کا ذکر ہے اور کلب کا نہیں مگر یہ حصر فی الاربعہ حصر اضافی ہے کیونکہ قریش نے چند ذہنی مفروضات سے اللہ کی حلال کی ہوئی چیزوں کو بھی حرام کر کے رکھ دیا تھا ماجعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ ولا وصیلۃ ولا حام ولکن الذین کفروا یفترون علی اللہ الکذب واکثرھم لا یعقلون[2] تو درحقیقت اللہ رب العزت نے آیت میں چار چیزوں کا ذکر کر کے ان پر رد کر دیا ہے۔ کہ ہم نے جو چیزیں حرام کی ہیں وہ تو یہی ہیں یہ مزید حرمتیں تم کہاں سے نکال لائے ہو کفار نے دم مسفوح لحم خنزیر اور وما اہل بہ لغیر اللہ کو حلال قرار دے رکھا تھا اور بڑی بے باکی سے وہ ان کو کھا لیا کرتے تھے تو آیت میں ان چار چیزوں کی تحریم پر اکتفا کیا گیا۔ اس آیت میں جن چار چیزوں کو حرام قرار دیا گیا ہے وہ تو ہیں ہی حرام، اس کے بعد بھی بہت سی چیزیں بتدریج حرام قرار دی جاتی رہیں جن کی حرمت کا اعلان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کرتے رہے جیسا کہ قرآن حکیم نے بھی یہی بتایا ہے کہ آنحضرتؐ آئندہ بھی بہت سی چیزوں کی حلت وحرمت کا اعلان کریں گے اور یہ اعلان آپ کے منصب نبوت کی ذمہ داریوں سے ہے۔ یامرھم بالمعروف وینھاھم عن المنکر ویحل لھم الطیبٰت ویحرم علیھم الخبائث اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن جن چیزوں کو حرام قرار دیا ہے وہ یقیناً ویحرم علیھم الخبائث کے تحت آتی ہیں۔ انہی خبائث میں سے ایک کتا بھی ہے جس کی حرمت آپؐ سے منقول ہے لہٰذا کتے کے حرام ہونے میں بھی کسی قسم کا ریب وشبہ نہیں ہونا چاہیئے اور یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ پہلی آیت کا حصر "ویحرم علیھم الخبائث" کے عموم سے منسوخ ہے۔ باقی رہی

---

[1] علامہ عثمانی لکھتے ہیں کہ دین میں کوئی ایسی شکل نہیں رکھی جس کا اٹھانا کٹھن ہو احکام میں ہر طرح کی رخصتوں اور سہولتوں کا لحاظ رکھا ہے یہ دوسری بات ہے کہ تم خود اپنے اوپر ایک آسان چیز کو مشکل بنا لو۔ (م)

[2] علامہ شبیر احمد عثمانی اس آیت کے تحت رقمطراز ہیں کہ یہ چیزیں شعائر شرک سے تھیں جس جانور کے گوشت یا دودھ یا سواری وغیرہ سے منتفع ہونے کو حق تعالیٰ نے جائز رکھا اس کی حلت وحرمت پر اپنی طرف سے قیود لگانا گویا اپنے لئے منصب تشریع کو تجویز کرنا تھا اور بڑی ستم ظریفی یہ تھی کہ اپنی ان مشرکانہ رسوم کو حق تعالیٰ کی خوشنودی اور قربت کا ذریعہ تصور کرتے تھے اس کا جواب دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے ہرگز یہ رسوم مقرر نہیں کئے ان کے بڑوں نے خدا پر یہ بہتان باندھا اور اکثر بے عقل عوام نے اسے قبول کر لیا الغرض یہاں تنبیہ کی گئی کہ جس طرح فضول وبیکار سوالات کر کے احکام شرعیہ میں تنگی اور سختی کرنا جرم ہے اس سے کہیں بڑھ کر یہ جرم ہے کہ بدون حکم شارع کے محض اپنے آراء واہواء سے حلال وحرام تجویز کر لئے جائیں۔ (م)

خبرِ واحد تو اس سے زیادہ علی الکتاب نہیں کی جا رہی بلکہ یہ تحریم خبائث کے اجمال کی توضیح و تفصیل ہے۔

(۲) موالک کا دوسرا استدلال جوارح سے شکار کا جواز اور ان کے شکار کے بارے "فکلوا مما امسکن" کی واضح نص سے تھا مگر یہ حقیقت ہے کہ اس سے لعاب کلب کی طہارت کا استدلال صحیح نہیں ہے اور نہ کتے کے حلال ہونے کا۔ قرآن میں مطلقًا اتنا ہی ذکر ہے کہ سدھائے ہوئے بالخصوص الکلب المعلم کا شکار جائز ہے مگر یہ کہیں بھی مذکور نہیں کہ اس نے جہاں دانت گاڑھے ہیں اور جہاں لعاب لگا ہے اس کا کھانا بھی حلال اور ضروری ہے۔ عقلاً بھی یہی صحیح ہے کہ سارا صید تو کتے کے منہ میں نہیں آسکتا لہٰذا یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے لعاب آلود حصہ کو ترک کرکے باقی کو کھایا جائے۔ یا لعاب آلود حصہ کو کھرچ لیا جائے یا کاٹ دیا جائے۔ آخر اس میں قباحت کونسی ہے اور یہی چیز اس آیت سے بھی ثابت ہے" مما امسکن علیکم" من تبعیض کے لئے ہے اور مطلب واضح ہے کہ سارا کھانے کے بجائے وہی حصہ کھایا جائے جو کلب کے لعاب سے آلودہ نہ ہو۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ من بیانیہ ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ من بیانیہ ہے اور مراد یہ ہے کہ" مما امسکن" سب کا کھانا جائز ہے پھر تو اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اس کی آنتیں، دم مسفوح، ہڈیاں، بال، سینگ، اندرونی غلاظت سب کا کھانا جائز ہو حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

(۳) تیسرے استدلال میں مالکیہ نے جو یہ کہا ہے کہ کتے کا پالنا جائز ہے اور گھر کی جملہ اشیاء اور برتن وغیرہ کی اس سے حفاظت کرنے میں حرج ہے۔ لہٰذا وماجعل علیکم فی الدین من حرج کے پیش نظر سؤر الکلب کو بھی طاہر ہونا چاہیئے۔ اگر نجس قرار دیں تو حرج واقع ہوگا جو نص قرآنی سے مرتفع ہے۔

حرج مدفوع وغیر مدفوع مگر یہ استدلال اس لئے ضعیف ہے کہ شرعًا ایسا حرج مرتفع ہے جو قابل برداشت نہ ہو ورنہ شریعت کا وہ کونسا حکم ہے جس میں ایک گونہ حرج (تکلیف) موجود نہ ہو۔ انسان مکلف ہے اور مکلف کہتے اسے ہیں جس سے خلاف طبع کام کرایا جائے جب کہ خلاف طبع کام کرنا واقعۃً مشکل ہے اور یہی مشکل ایک گونہ حرج ہے۔ اگر قابل برداشت اور مالایطیق حرج سے بھی احکام مرتفع ہوتے پھر تو سردی گرمی کا وضو، نماز، حج اور زکوٰۃ اور جہاد بھی منسوخ ہو کے رہ جائیں گے اور" الدین" کا کوئی حکم بھی باقی نہیں رہیگا۔

شیرخوار بچے جو تقریبًا ۲۴ گھنٹے ماں کی گود میں رہتے ہیں اور اسی میں بول و براز کرتے ہیں اور والدہ دن میں بیسیوں مرتبہ اپنے کپڑوں کو دھوتی اور نمازیں پڑھتی ہے اور واقعہ بھی یہ ہے کہ یہ حرج سؤر الکلب سے بڑھ کر ہے اور اس سے تحرز بھی آسان نہیں۔ وماجعل علیکم فی الدین من حرج کے پیش نظر چاہیئے تھا کہ بول صبی طاہر قرار دے دیا جاتا۔ مگر امام مالک اس مسئلہ میں احناف سے بھی چند قدم آگے ہیں بول صبی کی طہارت امام شافعیؒ کے نزدیک رش سے احناف کے نزدیک غسل خفیف سے مگر امام مالک کے نزدیک غسل معتاد کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

عادتًا کتا جہاں کھاتا اور پیتا ہے وہیں کچھ بول بھی کر دیتا ہے پھر تو لعاب کلب کی طرح بول کلب کو بھی طاہر قرار دیا جانا چاہیئے۔ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں[1]۔

---

[1] بعض حضرات مالکیہ نے کتے کو بلی پر قیاس کرکے اس کے سؤر کو طاہر قرار دینے کی کوشش کی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے اور روزمرہ کا مشاہدہ اور تجربہ یہی ہے کہ جو دشواری اور تنگی بلی میں پیش آتی ہے وہ کتے میں نہیں اور شریعت نے اس نوعیت (باقی صفحہ آئندہ)

(۴) رہا چوتھا استدلال عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے جسے امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے تو وہ اس لئے قوی نہیں کہ ہدایہ میں زمین کی طہارت کی دو صورتیں منقول ہیں۔ (۱) مٹی دھول جائے یا کھرچ کر باہر پھینک دی جائے۔ (۲) مطلقاً جب نمی خشک ہو جائے تو زمین طاہر ہو جاتی ہے۔ ذکاۃ الارض یبسھا۔ باقی رہا کتے کے لعاب کا گرنا تو وہ ویسے ایک احتمالی بات ہے[۱]۔ یہ کب ضروری ہے کہ کتے مسجد میں ایسے ہی وقت آتے ہوں جب شدت کی گرمی پڑ رہی ہو اور ان کے منہ سے لعاب گر رہی ہو[۲]۔

حرمت کلب کے دلائل پچھلے معروضات میں کسی حد تک ضمناً یہ بات بھی عرض کر دی گئی کہ احناف جو کتے کی حرمت کا فتویٰ دیتے ہیں اس کی وجہ کیا ہے اب یہ تفصیلاً سمجھ لیجئے کہ جب قرآن حکیم نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت کی ایک ذمہ داری یہ بتلائی ہے کہ "ویحل لھم الطیبات ویحرم علیھم الخبائث" اور احادیث میں جو "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی ناب من السباع وذی مخلب من الطیر" کی روایت منقول ہے یہ بعینہٖ اسی فرض کی ادائیگی ہے جو قرآن میں آپ کے ذمہ لگایا گیا ہے[۳]۔

منکرین حدیث پر رد آیت کے اس حصہ سے اس سے ماقبل "یامرھم بالمعروف وینھاھم عن المنکر" جو نبوت کی منصوص ذمہ داریاں قرار دی جا رہی ہیں آخر حدیث کا انکار کرنے والے نبوت کے اس فریضہ کی تکمیل وتعمیل کا وجود کہاں پائیں گے اور اگر احادیث سے مسئلہ ثابت نہیں ہوتا اور العیاذ باللہ واقعۃً وہ ایسا ذخیرہ ہے جسے دریا برد کر دیا جائے (کما قال المنکرون خذلھم اللہ تعالیٰ) تو سوال یہ ہے کہ پھر خارج میں ان آیات ونصوص قرآنیہ کا مصداق اور کیا ہوگا؟

امام شافعیؒ کا مسلک امام شافعیؒ کے نزدیک کتا نجس العین ہے لہٰذا سؤر الکلب جلد الکلب لعاب الکلب سب نجس العین ہیں اس لئے بوجہ نجس العین ہونے کے اس کی جلد بھی دباغت سے پاک نہیں ہوتی۔

---

[۱] کے قیاس کو خود رد کر دیا ہے کہ سؤر الہرہ کو طاہر قرار دیا اور وجہ تخفیف بلی کا طوافین اور طوافات میں سے ہونا بیان فرمایا۔ جب کہ سؤر الکلب میں تخفیف کے بجائے تشدید وتغلیظ فرمائی۔ حتیٰ کہ ۷ مرتبہ تک دھونے کا حکم دیا (م)

[۲] اور شرع میں حلال اور حرام کا حکم لگانے کے لئے توہمات سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ مشاہدہ، نقل صحیح اور خبر صادق کی ضرورت ہے جس کی نظیر حضرت عمرؓ اور عمرو بن العاصؓ کا ایک سفر کے دوران پانی کے ایک حوض پر پہنچنے کا واقعہ ہے ابن العاصؓ نے جب دریافت کیا کہ اس حوض پر درندے تو نہیں آتے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا "یا صاحب الحوض لا تخبرنا فانا نرد علی السباع وترد علینا (مؤطا امام مالک کتاب الطہارۃ باب الطہور للوضوء) یعنی تکلف اور کرید سے کسی پاک چیز کو ناپاک نہیں بنایا جا سکتا۔ (م)

[۳] امام ابوداؤد (باب فی طہور الارض اذا یبست ج۱ ص۵۴) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے جو یہ روایت نقل کر دی ہے قال ابن عمر کنت ابیت فی المسجد فی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت فتی شابا عزبا وکانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئا من ذلک اس روایت میں صراحتاً "تبول" مذکور ہے یعنی کتے مسجد میں بول بھی کرتے تھے تو کیا عدم رش کی وجہ سے بول کلب کو بھی پاک کہا جائے گا حالانکہ ابوال کلاب کی نجاست میں کسی کا بھی اختلاف نہیں۔

سؤر الکلب کی نجاست اور احناف کے دلائل امام صاحبؒ کے نزدیک کتا نجس العین نہیں ہے البتہ اس کا سؤر نجس ہے امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ جیسا کہ ابھی عرض کر دیا گیا کہ امام شافعیؒ امام احمد اور امام ابوحنیفہؒ سؤر الکلب کو نجس قرار دیتے ہیں اور ثبوتِ نجاست کے لئے درج ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں ۔

(۱) حضرت ابوہریرہ کی ایک روایت جسے امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے ۔ اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیرقہ ثم لیغسلہ سبع مرار[۱] اور صحیح بخاری کے الفاظ ہیں اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعًا[۲] ۔ وَلَغَ ، ولوغ سے ہے کتے کا پانی میں زبان ڈالنا حرکت دینا اور طرف لسان سے پانی پینے کو ولوغ[۳] کہتے ہیں ۔ حدیث کی مراد یہ ہے کہ جب کسی برتن میں پانی شہد گھی ، دودھ یا کوئی مائع چیز موجود ہے اور کتے نے اس کو جھوٹا کر دیا ۔ تو صحیح مسلم کی روایت فلیرقہ ثم لیغسلہ (الحدیث) کے مطابق اس کو انڈیل دو اور صحیح بخاری کی روایت فلیغسلہ سبعًا کے مطابق اس برتن کو بھی سات مرتبہ دھو ڈالو ۔ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق مثلاً ایک مٹکا ہے جس میں قلتین سے کم پانی یا گھی شہد ، دودھ موجود ہے کتے نے اگر اس کو جھوٹا کر دیا اب شارع علیہ السلام کا حکم ہے اس چیز کو بہادو ، اب انڈیل دینے میں تو بسا اوقات بھاری نقصان ہوتا ہے حالانکہ شریعت نے تو مطلق مال کے ضیاع و اسراف کو بھی منع فرمایا ہے چہ جائیکہ دودھ گھی اور شہد کے مٹکے ضائع کر دیئے جائیں صرف اس پر اکتفا نہیں بلکہ اس برتن کو بھی جس میں سؤر الکلب واقع ہوا ہے سات مرتبہ دھوڈالنے اور بعض روایت میں مٹی سے مانجھنے کا حکم دیا جا رہا ہے تو جب شریعت نے اس مسئلہ میں اس قدر شدت اختیار کی ہے اس کی وجہ بغیر اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ عند الشرع سؤر الکلب نجس ہے ۔

(۲) حدیث باب کے علاوہ امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں حضرت ابی ہریرہ سے ہی ایک دوسری روایت بھی نقل کر دی ہے کہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولاھن بالتراب ۔ طہور بالضم تطہر کو کہتے ہیں نیز ان یغسلہ کے الفاظ بھی اس امر پر دال ہیں کہ حکم غسل کا مقصد تطہر ہے تو تطہر کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) ازالۃ الحدث (۲) ازالۃ الخبث ۔ حدث اصغر یا حدث اکبر (نجاست حکمی) سے طہارت حاصل کرنے کو ازالۃ الحدث کہتے ہیں ۔ زمین کپڑا یا بدن سے نجاست کے ازالہ کو ازالۃ الخبث کہتے ہیں ۔ الفاظ حدیث میں " طہور اناء " کی تصریح ہے مقصد ازالۃ الخبث ہے اور ازالۃ الخبث کا حکم تب دیا جاتا ہے جب ایک چیز واقعۃً بھی نجس ہو جائے ۔

طریقۂ تطہیر اور مذاہب آئمہ سؤر الکلاب کے طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہے ۔ (۱) شافعیؒ تسبیع کے قائل ہیں اور اس میں مرۃً تتریب و تعفیر کے بھی (۲) امام مالکؒ بھی تسبیع کے قائل ہیں اور اسے امر تعبدی قرار دیتے ہیں امام مالکؒ اولاً اس بات پر مصر رہے اور خوب دلائل قائم کئے کہ کتا حلال ہے اور جب حدیث سامنے آئی جس میں سور الکلب سے تسبیع مذکور ہے تو اس کے قائل بھی ہیں اور فرمایا اگرچہ کلاب اور سؤر الکلاب دونوں طاہر ہیں مگر شارع کا حکم ہے جس کی تعمیل امر تعبدی[۵] ہے جسے ہر حال میں قبول کرنا اور آمنا وصدقنا کہنا ہے ۔

---

[۱] مسلم کتاب الطہارت باب حکم ولوغ الکلب ۔ [۲] بخاری کتاب الوضوء باب اذا شرب الکلب فی الاناء ۔ [۳] اور اگر جامد چیز پر زبان پھیری جائے تو اس کو لعق اگر خالی برتن میں پھیری جائے تو اس کو لحس کہا جاتا ہے (م) [۴] باب حکم ولوغ الکلب مسلم ج۱ ص۱۳۷

[۵] مالکیہ حضرات کے بڑے بڑے فضلاء مثلاً علامہ ابن رشید علامہ ابن عبدالبر تصریح کرتے ہیں کہ احکام شرعیہ میں تعبد کم اور تعقل کثیر ہے اسلئے جہاں تک ہو سکے مجتہد کو چاہیئے کہ ایک حکم شرعی کو معقول قرار دینے کی کوشش الا اذا اضطر الیہ جبکہ مسئلہ زیر بحث میں علت ظاہر ہے کہ ولوغ کلب پہ حکم مرتب کیا جا رہا ہے (م)

ایمان کا خاصہ درحقیقت ایمان کا خاصہ بھی یہی ہے کہ جب خدا و رسول کا ایک حکم معلوم ہو جائے تو بغیر کسی لیت و لعل کے تعبداً اسے تسلیم کر لینا چاہیئے۔ نمازیں پانچ کیوں فرض ہیں تعداد رکعات مختلف کیوں ہے یہ اوقات مخصوص کیوں ہیں۔ زکوٰۃ کیوں فرض ہے اور اس میں چالیسویں بیسویں اور دسویں کا فرق کیوں ہے یہ اور اس نوعیت کے تمام سوالات بندۂ مسلم کی شان سے بعید ہیں۔

۳۔ امام احمدؒ سؤر الکلاب سے غسل میں تثمین واجب قرار دیتے ہیں۔ اور اسی میں مرۃً تتریب وتعفیر بھی جمہور آئمہ امام مالکؒ وشافعیؒ اور امام احمد کے مذاہب پر غور کریں تو ان میں کوئی تفاوت نہیں ہے البتہ امام احمدؒ نے ایک درجہ زیادہ کیا ہے سات کے بجائے آٹھ مرتبہ دھونے کے قائل ہیں۔ تینوں آئمہ کا مستدل حدیث باب کے علاوہ وہ تمام روایات ہیں جن میں صراحتاً تسبیع اور بعض میں آٹھ کا عدد مذکور ہے۔

۴۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ تثلیث کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں کہ عام نجاسات بلکہ اغلظ ترین نجاسات کے ازالہ کا جو عام قاعدہ اور طریقۂ تطہیر ہے اور جو تثلیث کی صورت میں مشروع ہے سؤر الکلاب کے ازالہ کے لئے بھی وہی قاعدہ کلیہ اور وہی قانون ہونا چاہیئے۔ تثلیث کا یہ قاعدہ اور قانون مشہور حدیث "اذا استیقظ احدکم من نومه فلا یغمس یده فی الاناء حتی یغسلها ثلثاً فانه لا یدری این باتت یده" (رواہ مسلم) سے ماخوذ ہے تثلیث کی وجہ بیان کرتے ہوئے خود امام شافعیؒ نے یہ فرمایا تھا کہ عرب میں بوجہ قلت ماء کے احجار سے جو استنجا کیا جاتا تھا اور نوم میں بوجہ شدت گرمی کے پسینہ اور ہاتھ کا لگنا اور پھر نجاست آلود ہو جانا محتمل تھا اسلئے شارع علیہ السلام نے اس نجاست کے ازالہ کے لئے اناء میں ہاتھ ڈالنے سے قبل تثلیثِ غسل کا حکم دے دیا۔ تو انسانی بول و براز جو اغلظ النجاسات ہیں کے ازالہ کے لئے تثلیث غسل کا حکم ہے جس میں کسی امام کو بھی اختلاف نہیں حتی کہ ابوال الکلاب کے ازالہ کے لئے بھی امام شافعیؒ تثلیث غسل کے قائل ہیں۔ خنزیر جو نجس العین ہے اگر کسی چیز کو نجس کر دے وہاں بھی امام شافعیؒ تثلیث غسل کا حکم دیتے ہیں۔ بہر حال نجاسات اگر ذی جرم ہیں تو عین کا ازالہ ضروری ہے اگر غیر مرئی ہوں جس قدر اغلظ کیوں نہ ہوں شرعاً ان کے ازالہ کا قاعدہ تثلیث غسل ہے۔ تو امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ سؤر الکلاب جو اغلظ النجاسات بھی نہیں کیونکہ امام مالکؒ نے اسی میں مخالفت کی ہے اور اسے طاہر قرار دیا ہے۔ تو اسے نجاست خفیفہ قرار دیئے بغیر اور کیا کچھ کہا جا سکتا ہے اور یہ اس لئے کہ نجاست خفیفہ کی ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ اگر کسی چیز کے نجس ہونے میں آئمہ کا اختلاف ہے تو اس کا مقام نجاست خفیفہ کا ہوگا۔ تو اس کے لئے تو تثلیث بطریق اولیٰ کافی ہو جانی چاہیئے۔ اس لئے امام اعظم ابوحنیفہؒ نے سؤر الکلاب میں تثلیث کو واجب اور اس سے زائد کو مستحب قرار دیا ہے۔

قائلین تسبیع کے دلائل کا جواب باقی رہا قائلین تسبیع کے مستدلات یعنی صحیح مسلم اور صحیح بخاری کی وہ روایات جو حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن مغفل سے مروی ہیں اور جن میں صراحتاً تسبیع مذکور ہے اور جو سند کے اعتبار سے بھی قوی ہیں حنفیہ حضرات ان روایات سے استدلال کو دو وجہ سے ضعیف قرار دیتے ہیں (۱) متونِ احادیث میں تین طرح کا شدید اضطراب ہے (ل) پہلا اضطراب یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں تسبیع ہے اور ایک مرتبہ مٹی سے مانجھنا بھی تسبیع میں داخل ہے جب کہ حضرت عبداللہ بن مغفل کی روایت[۱] میں سؤر کلاب سے آٹھ مرتبہ دھونا مذکور ہے اور اسی آٹھ میں ایک مرتبہ مٹی سے مانجھنا بھی ہے۔ سات اور آٹھ کا اختلاف ہے۔ اضطراب یہ ہے کہ کسے معمول بہا بنایا جائے اور کسے ترک کر دیا جائے۔ (ب) دوسرا اضطراب یہ ہے کہ اسی روایت کو امام ابوداؤدؒ نے اپنے سات

---

[۱] ابوداؤد ص۰۰ باب الوضوء سؤر الکلب۔

اساتذہ (رواۃ) سے نقل کیا ہے اور ساتوں نے ترتیب (مٹی سے مانجھنے) کا ذکر نہیں کیا صرف ایک دو راوی ایسے ہیں جو اسے بھی ذکر کرتے ہیں جب کہ اکثریت نے ترتیب کا ذکر نہیں کیا ہے تو اضطراب یہ ہے کہ تسبیع میں ترتیب ہے یا نہیں، جب کہ اکثر رواۃ نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔ (ج) اور اگر بالفرض ترتیب کو مان بھی لیا جائے تب بھی اضطراب سے مفر نہیں کیونکہ ترتیب والے روایات میں اس بات پر اتفاق نہیں ہے کہ غسل کے کونسے مرتبہ پر ترتیب اختیار کی جائے روایات میں اولٰھن بالتراب[1]، اخرٰھن بالتراب اور بعض میں احدٰھن بالتراب، السابعۃ بالتراب۔ عفروہ الثامنۃ بالتراب[2] اور حدیث باب میں تو راوی کو شک ہے اولٰھن او اخرٰھن بالتراب اب سوال یہ ہے کہ وہ کونسا مرتبہ ہے جس پر یہ فیصلہ کیا جائے کہ اس مرۃ پر ترتیب کی جائے تو واقعۃً حدیث پر بھی عمل ہو جائے۔

رفع اضطراب کی ایک توجیہ شوافع حضرات اس تیسرے اضطراب سے جواب دیتے ہوئے یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اولٰھن او اخرٰھن وغیرہ سے "احدٰھن" مراد ہے یعنی تسبیع میں کسی ایک مرتبہ تعفیر یا ترتیب کر لی جائے۔ مگر رفع اضطراب کی یہ توجیہ اس لئے ضعیف اور بارد ہے کہ احادیث میں صراحتاً جو الفاظ السابعۃ، الثامنۃ، السادسۃ الخامسۃ وغیرہ کے صیغوں سے استعمال ہوتے ہیں وہ سب اسم فاعل ہیں اور نحوی اصول کے مطابق ان سب کے معانی اسی مرۃ کو بھی ظاہر کرتے ہیں جس کے مادہ سے وہ بنائے گئے ہیں مثلاً الخامسۃ کا معنی پانچواں، السادسۃ چھٹا، السابعۃ ساتواں، الثامنۃ آٹھواں مراد ہے۔ پانچ، چھ، سات، آٹھ مراد نہیں۔ لہذا السابعۃ بالتراب کی مراد یہ ہے کہ "عفروہ فی الغسلۃ السابعۃ بالتراب" وقس علی ہذا۔ اب اگر ظاہر حدیث پر عمل کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ساتویں مرتبہ یا عبداللہ بن مغفل کی روایت کے مطابق آٹھویں مرتبہ اسے مٹی سے مانجھا جائے اور یہ ظاہر ہے کہ ترابی تلویث دو تین مرتبہ دھوئے بغیر زائل نہیں ہوتی۔ لہذا سات یا آٹھ پر تین کا اور بھی اضافہ لازم آتا ہے تسبیع کے بجائے بات گیارہ کو بڑھ جاتی ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں اور ایسا کرنا حدیث کے مقتضیٰ کے بھی خلاف ہے۔

غسل تثلیث اور اس کے وجوہ ترجیح احناف کی غسل تثلیث والی رائے کو کئی وجوہ سے "تسبیع" پر ترجیح حاصل ہے[3] (۱) غسل تثلیث عام نجاسات کے ازالہ کا ایک قاعدہ کلیہ ہے جسے بہرحال واقعہ جزئیہ (تسبیع) پر تقدیم حاصل ہے تسبیع کی روایات جن میں تنی اضطراب بھی ہے اور قاعدہ کلیہ کے بھی خلاف ہیں تو یہی بہتر ہے کہ قاعدۂ کلیہ

---

[1] قال ابوداؤد وامّا ابوصالح وابو رزین والاعرج وثابت الاحنف وھمام بن منبہ وابوالسدی عبدالرحمٰن رووہ عن ابی ھریرۃ ولم یذکروا التراب ابوداؤد صلا ۱۲۔ [2] دارقطنی (ج ۱ ص۶۴) باب ولوغ الکلب فی الاناء۔

[3] دراصل اختلاف کا منشاء ائمہ کرام کے وہ اصول جن پر شریعت کے مسائل متفرع ہوتے ہیں مختلف ہیں امام مالک روایات متخالفہ میں اہل مدینہ کو ترجیح دیتے ہیں امام شافعیؒ قوت اسناد سے ترجیح دیتے ہیں امام احمد زیادہ تر ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں اور امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک قانون کلی اور تشریع عام کو جزئیات پر بہرصورت ترجیح حاصل ہے لہذا جہاں جہاں ممکن ہو گا جزئیہ میں تاویل کر کے اسے کلیہ کے مطابق بنانے کی کوشش کی جائے گی اور جہاں ایسا ممکن نہ ہو وہاں جزئیہ کو مستثنیٰ بشخصہ مان کر اس کے حکم کو اس کے مورد کے ساتھ خاص کر دیا جائے گا اسی اصول کے پیش نظر امام شافعیؒ نے تسبیع کی روایات اختیار کیں۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ نے قاعدہ کلیہ کو ترجیح دی اور جزئیہ میں تاویل کر دی اور مختلف روایات میں ایسی تطبیق کی کہ سب پر عمل ہو سکتا ہے جیسا کہ زیر بحث روایات میں تثلیث کو وجوب پر اور اس سے زائد کو استحباب پر حمل کر دیا ہے۔ جس سے ساری احادیث معمول بہا بن جاتی ہیں۔ (م) ۱۲

کو مقدم رکھ کر واقعۂ جزئیہ میں تاویل کر دی جائے۔

(۲) محض تسبیع پر عمل کرنے سے ان سب احادیث کا ترک لازم آتا ہے جن میں تین، پانچ سات اور آٹھ کا ذکر ہے۔ جب کہ تثلیث کو واجب اور اس سے زائد کو مستحب قرار دینے سے احادیث میں تطبیق بھی آجاتی ہے اور سب احادیث معمول بہا بھی بن جاتی ہیں۔ اور اس سے وہ اعتراض بھی ختم ہو جاتا ہے جو شوافع حضرات حنفیہ پر کرتے ہیں کہ تثلیث کو واجب قرار دینے سے باقی سب احادیث ترک ہو کے رہ جاتی ہیں حالانکہ اگر حقیقت سامنے ہو تو خود شوافع حضرات تسبیع کو واجب قرار دے کر باقی سب احادیث کو چھوڑ دیتے ہیں۔ لہٰذا ترک حدیث میں دونوں برابر ہیں البتہ احناف کا مسلک قاعدہ کلیہ کے موافق ہے اور تثلیث سے زائد مرات کو مستحب قرار دینے سے دیگر احادیث بھی معمول بہا بن جاتی ہیں۔

(۳) علاوہ ازیں ابن عدی کی "الکامل" سنن دارقطنی اور بیہقی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً قولاً وعملاً ایسے روایات بھی منقول ہیں جن میں صراحتاً تثلیث مذکور ہے اور یہی روایات حنفیہ حضرات کا قوی مستدل ہیں۔

(۱) عن الحسين بن علي الكرابيسي ثنا اسحٰق الازرق ثنا عبد الملك عن عطاء عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات[1]۔

کرابیسی کی روایت پر اعتراض وجواب | کرابیسی کی اس روایت کو جو حنفیہ حضرات کا مستدل ہے شافعیہ حضرات نے یہ کہہ کر ضعیف قرار دیا ہے کہ اس حدیث کا مدار حسین بن علی الکرابیسی[2] ہیں اور وہ ضعیف اور متکلم فیہ ہیں کیونکہ امام احمد نے ان پر جرح کی ہے[2] مگر حقیقت یہ ہے کہ کرابیسی[3] امام شافعیؒ کے براہ راست شاگرد اور امام بخاریؒ کے استاد ہیں بغیر امام احمد کے کسی نے بھی ان پر جرح نہیں کی۔ اور امام احمد کے طعن کی وجہ بھی یہ ہے کہ ایک مرتبہ فتنہ خلق قرآن میں انہوں نے موہم الفاظ استعمال کر کے اپنی جان بچائی تھی چونکہ امام احمد اس سلسلہ میں بہت سخت ہیں اور کسی قسم کی ہیر پھیر برداشت نہیں کرتے لہٰذا یہی وجہ تھی کہ کرابیسی بھی امام احمد کے نزدیک مطعون ٹھہرے۔ محض اتنی سی جرح کرابیسی کی روایت کو رد کر دینے کا باعث نہیں بن سکتی کیونکہ خود امام بخاری کو بھی یہی قصہ زہلیؒ کے ساتھ پیش آیا تھا اور امام بخاری بھی اسی لفظ کی وجہ سے ماخوذ تھے تو پھر اگر امام بخاری اس کلام کی وجہ سے مجروح نہ ٹھہرے تو بے چارے کرابیسیؒ کا بھی اس سے کوئی زیادہ قصور نہیں۔

حضرت ابو ہریرہ کا فتویٰ | دارقطنی اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہؓ کا وہ فتویٰ بھی[6] نقل کر دیا ہے جس میں انہوں

---

[1] اس روایت کو علامہ زیلعی نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۳۱) میں علامہ عینی نے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۷۶۱) میں تخریج کیا ہے۔ (م) [2] قال الخطيب: حديثه يعز جداً لان احمد بن حنبل كان يتكلم فيه بسبب مسئلة اللفظ وكان يقول القرآن كلام الله غير مخلوق ولفظي به مخلوق، فان عنى التلفظ فهذا جيد فان افعالنا مخلوقة وان ... قصد الملفوظ بانه مخلوق فهذا الذي انكره احمد والسلف وعدوه تجهماً مات سنة خمس واربعين ومائتين۔ میزان الاعتدال ج ۱ ص ۵۴۴۔ [3] اور دوسرا اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ کرابیسی اس روایت میں متفرد ہیں اور ثقہ رواۃ کی مخالفت کر رہے ہیں اور ایسی روایت جو ثقہ رواۃ کے خلاف ہو منکر کہلاتی ہے۔ (م) [4] اس کے علاوہ داؤد ظاہری بھی آپ کے شاگرد ہیں خود امام احمد نے انکے بارے میں فرمایا کہ له اخبار كثيرة هو حافظها حافظ ابن حجر (تقریب) نے صدوق حافظ قرار دیا ہے۔(م) [5] حافظ ابن حجر نے یہاں یہ اعتراض اٹھایا ہے کہ دارقطنی نے تو حضرت ابو ہریرہ کا تسبیع کا فتویٰ بھی نقل کیا ہے عن ابی ہریرۃ فی الکلب یلغ فی الاناء قال یہراق ویغسل سبع مرات دارقطنی ج ۱ ص ۶۴) تو اس کا جواب یہ ہے اور اس جواب سے ابو ہریرہ کے دونوں فتاویٰ کی تطبیق بھی ہو جاتی ہے کہ تثلیث کے فتویٰ کو وجوب پر تسبیع کے فتویٰ کو استحباب پر حمل کیا جائے تاکہ تعارض باقی نہ رہے اور عمل بھی کیا جاسکے۔ (م)

نے سؤر الکلب سے "غسل تثلیث" کی تصریح کی ہے اذا ولغ الکلب فی الاناء فاھرقہ ثم اغسلہ ثلاث مرات[1] چونکہ تسبیع کی روایت بھی حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے اور اس کے خلاف یہ فتوے بھی خود ابوہریرہؓ دے رہے ہیں جو اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ تسبیع کا حکم وجوب کے لئے نہیں بلکہ استحباب پر محمول ہے۔

ترجیح فتویٰ کو یا روایت کو؟ ایک راوی جب اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دیدے تو اب سوال یہ ہے کہ ترجیح روایت کو حاصل ہوگی یا فتویٰ کو۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ فتویٰ کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ (۱) صحابہ نہ تو لاابالی تھے (اور اگر خدانخواستہ صحابہ کے بارے ایسا نظریہ قائم ہوجائے پھر تو دین کی ساری عمارت دھڑام سے آگرے گی) کہ روایت ایک طرح بیان کریں اور عمل دوسری طرح یا روایت معلوم ہو اور عملاً اس کی مخالفت کریں، کیونکہ صحابہ سب عدول تھے اور ان سے ایسی نسبت کرنا منصوصات شرع کے خلاف ہے (ب) اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ صحابہ سے روایت بھول جاتی تھی اس لئے وہ اس کے خلاف عمل پر آمادہ ہوجاتے تھے۔ اور پھر خاص کر حضرت ابوہریرہؓ جن کا حافظہ سب سے قوی تھا اور جن کے حافظے کے لئے نبی کریمؐ نے دعا فرمائی تھی البتہ ایسی صورت میں دو توجیہیں کی جاسکتی ہیں۔ (۱) تنسیخ[2]۔ یعنی صحابی جو اپنی بیان کردہ روایت کے خلاف فتویٰ دے رہے ہیں۔ تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ روایت منسوخ ہو چکی ہے۔ چونکہ اوائل میں کتوں کے متعلق آنحضرتؐ نے تشدید فرمائی تھی اور قتل عام کا حکم دے دیا تھا۔ امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقتل الکلاب' پھر اس حکم میں کچھ تخفیف کی اور فرمایا ما بالھم و ما بال الکلاب اور اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشدید کو آہستہ آہستہ تخفیف کی طرف لاتے رہے حتیٰ کہ کلب صید، کلب الغنم وغیرہ پالنے کی بھی اجازت دے دی اور بعد میں قتل کلاب کا حکم بھی منسوخ کردیا۔ تو ولوغ کلب کے متعلق احادیث تسبیع و تثلیث بھی مذکورہ کیفیت کی تشدید سے تخفیف کے تدریجی عمل پر محمول ہیں اوائل میں شدت قتل کلاب کا حکم اور اس کے ساتھ سؤر الکلب سے غسل تسبیع کا حکم دے دیا گیا تاکہ کلب سے نفرت ان کے دلوں میں راسخ ہوجائے۔ جب شریعت کا یہ مقصد حل ہوگیا اور لوگوں کے دلوں میں کلب سے نفرت کا وہی معیار پیدا ہوگیا جو شریعت کا مقصود تھا تو پھر سؤر الکلاب کے غسل کے بارہ میں عام نجاست کے حکم عامہ "تثلیث" کی طرف عود ہوا اور تسبیع کا حکم منسوخ قرار دے دیا گیا۔ اور جیسا کہ شراب کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول ہے اھرق الخمر و اکسر الدنان۔ (ترمذی ج ۱ ص۱۵۹) تو یہ حکم بھی تشدید سے تدریجاً تخفیف کی نظیر ہے کہ شراب کا سارا سامان مشکیزے جام و صراحی تک کو توڑ ڈالنے کا جو حکم دے دیا گیا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کے دلوں میں اس ام الخبائث سے خوب نفرت پیدا ہوجائے جب شریعت کا یہ مقصد حل ہوگیا اور لوگوں کے دلوں میں شراب سے نفرت جاگزیں ہوگئی تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ظروف نہ تو محلل ہیں اور نہ محرم لہذا ان کے حرمت کے حکم کو منسوخ کرکے ان کے استعمال کی اجازت فرمائی۔ تو اصل بات یہ چل رہی تھی کہ ترجیح فتویٰ کو ہے یا روایت کو احناف نے فتویٰ کو ترجیح دی[3] اور روایت کے لئے اسے نسخ کی علامت قرار دیا۔ مگر شوافع حضرات "العبرۃ بما روی لا بما رائی" کے قاعدہ کے اعتبار سے روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔ حنفیہ حضرات کہتے ہیں اگر اس اصول پہ بھی عمل کیا جائے تب بھی تثلیث ثابت ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہ کا فتویٰ کرابیسی کی روایت کے مطابق ہے جس میں تثلیث مذکور ہے۔

---

[1] دارقطنی ج ۱ ص۲۴ باب ولوغ الکلب فی الاناء۔ [2] علامہ ابن ہمام اور صاحب بحر نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے (م)

[3] علامہ حازمی نے ایک وجہ ترجیح یہ بھی لکھی ہے کہ دو متعارض حدیثوں میں سے اگر ایک اقیس یعنی موافق قیاس ہو اور دوسری قیاس کے خلاف ہو تو اس وقت مصیر الی الاقیس متعین ہے۔ (م)

۲- تاویل چونکہ حضرت ابوہریرہؓ سے تسبیع و تثلیث ہر دو قسم کی روایات منقول ہیں۔ تو ان کے فتوی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تثلیث واجب ہے اور اس سے زائد کا عمل مستحب ہے [۵۱]۔

تسبیع و تتریب کی حکمتیں یہاں ایک اہم اور قابل توجہ امر یہ بھی ہے کہ تسبیع و تتریب خواہ استحباباً ہو جیسا کہ حنفیہ حضرات کہتے ہیں یا وجوباً جیسا کہ شوافع کا مسلک ہے آخر لعاب کلب میں وہ کونسی قباحت اور مضرت ہے کہ ولوغ کلب کے بعد تسبیع و تتریب کا حکم دے دیا گیا ہے اس سلسلہ میں علماء سے متعدد اقوال منقول ہیں۔

(۱) علامہ شعرانیؒ فرماتے ہیں کہ کتا خلقتہً ایسا واقع ہوا ہے کہ اس سے ملائکہ کو بھی نفرت ہوتی ہے جس گھر میں کتا ہو ملائکہ داخل نہیں ہوتے۔ بنی آدم کے قلوب میں جو خیر و برکات کا القاء ہوتا ہے وہ بھی عموماً ملائکہ کے واسطہ سے ہوتا ہے تو اگر اس سؤر کلب کا کچھ حصہ اندر چلا جائے تو یقیناً وہ بعض اوقات ملائکہ کے تنفر کا باعث بن سکتا ہے نتیجۃً خیر و برکات کے دروازے قلب پر بند ہو جاتے ہیں اور قلب میں سخت قساوت آجاتی ہے۔ جیسا کہ خود علامہ شعرانی نے اپنا مشاہدہ نقل کیا ہے کہ ان کے ایک رفیق (جو مالکی المذہب تھے) نے کتے کا جھوٹا کیا ہوا دودھ پی ڈالا۔ تو اس کی ذکاوت ذہانت کے علاوہ قلبی باطنی کیفیات و انوار زائل ہو گئے۔ یہاں تک کہ فصار مقبوض القلب من کل خیر حتی کاد ان یھلک سؤر کلب کے اس روحانی مگر بھاری مضرت سے شریعت نے بچنے اور اپنے کو محفوظ رکھنے کی تاکید کی ہے اس لئے تسبیع اور تتریب کا حکم دیا ہے تاکہ برتنوں میں بالکل اس کا اثر نہ رہے۔

۲۔ بعض صوفیاء حضرات نے فرمایا ہے کہ سؤر کلاب کی تطہیر میں سات کے عدد کی رعایت اصحاب کہف کی تعداد "سات" کے ساتھ خوب منطبق ہوتی ہے۔ ایک کتے نے اصحاب کہف کے ساتھ رہ کر ایک عزت اور عظیم شرف حاصل کر لیا۔

سگ اصحاب کہف روزے چند — پئے نیکاں گرفت و مردم شد

۳۔ حدیث تسبیع و تتریب سے متعلق ایک جرمن ڈاکٹر کی تحقیق تو اہل علم جانتے ہیں کہ مشہور اور زبان زد خاص و عام ہے۔ جب کتے نے کسی برتن کو جھوٹا کر دیا تو اس ڈاکٹر نے برائے تحقیق اس کو کئی مرتبہ پانی سے دھویا۔ کتے کے لعابی جراثیم اگرچہ کم ہوتے رہے مگر قطعی طور زائل نہ ہو سکے۔ آخر جب اس نے تتریب کا عمل کیا تو جراثیم زائل ہو گئے۔ جب تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ مٹی کے اجزاء میں نوشادر موجود رہتا ہے جو لعاب کلاب کے زہریلے مادے کے ازالہ کے لئے نہایت مفید ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آج سے چودہ سو سال قبل جب نہ تو اس قدر فنی تحقیقات ہوئی تھیں اور نہ ہی یہ فن اس قدر عروج پر پہنچا تھا۔ تو بغیر اس کے اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ خالق السموٰت والارض نے آپ کو اس کی حقیقت سے آگاہ کر دیا تھا اور ازالہ کے لئے تسبیع اور تتریب کا حکم بھی دے دیا تھا۔

۴۔ اور ایک توجیہ یہ بھی بیان کی گئی ہے اور غالباً اسے علامہ ابن رشد نے بیان کیا ہے جو انہوں نے اپنے دادے سے نقل کی ہے کہ جب کتا دیوانہ ہو جاتا ہے تو اس کے لعاب میں ایک خاص قسم کا زہر پایا جاتا ہے جس کے استعمال سے دیوانگی، بیماریاں اور دیگر کئی جسمانی اور روحانی مضرات پیدا ہوتی ہیں چونکہ بسا اوقات یہ معلوم ہی نہیں ہو سکتا

---

[۵۱] عن ابی ہریرۃؓ فی الاناء یلغ فیہا الکلب او الھر قال یغسل ثلث مرار۔ طحاوی باب سؤر الکلب ص۱۲۔ [۵۲] امام طحاوی نے مسلک حنفیہ کی ترجیح ثابت کرتے ہوئے شوافع حضرات کو ایک الزام یہ بھی دیا ہے کہ جب تم ثلاث اور سبع میں زیادہ ہی کو لے رہے ہو تو مسلم بن عبداللہ بن مغفل کی روایت "عفروہ الثامنۃ بالتراب" میں سبع پر زیادۃ کر کے ثامنہ کا جو اثبات کیا گیا ہے تو اس پر بھی عمل کرنا چاہیئے محض سبع پر اکتفا کیوں کیا جا رہا ہے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں (م)

باب ما جاء فی سؤر الهرة حدثنا اسحاق بن موسٰی الانصاری نا معن نا مالك بن انس عن اسحٰق بن عبد الله بن ابی طلحة عن حمیدة ابنة عبید بن رفاعة عن کبشة ابنة

کہ جھوٹا کرنے والا کتا دیوانہ ہے یا تندرست اس لئے بنا بر احتیاط غسل میں مبالغہ تسبیع وتتریب کا حکم دے دیا گیا تاکہ ممکن حد تک اس کے دیوانہ کتے کا اگر کہیں بھی باقی نہ رہے۔ یہاں اس توجیہہ پر بعض حضرات نے یہ اعتراض اٹھایا ہے کہ گفتگو کتے کے پانی منہ مارنے سے متعلق ہے جب کہ دیوانہ کتا پانی میں منہ نہیں مارتا بلکہ دور بھاگتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جب پانی کی تصریح مذکور نہیں بلکہ" اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم" منقول ہے اس کے بعد فلیھرقہ کا حکم ہے لہٰذا یہ ہر مائع چیز کو شامل اور عام ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ دیوانے کتے کو پانی سے اس وقت وحشت ونفرت ہوتی ہے جب اس میں دیوانہ پن اور راسخ ہوجاتا ہے مرض کے شروع شروع میں اثر نہیں ہوتا۔

(۵) اور بعض حضرات نے جو یہ حکمت بیان کی ہے اور یہ توجیہہ سب سے اہم بھی ہے کہ سؤر الکلاب سے تسبیع وتتریب کا حکم صرف اس کی ظاہری ومادی نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ معنوی خباثت کی وجہ سے بھی ہے کیونکہ شیطانی مادہ جو ملکوتی طبیعت (یعنی فرشتوں کے طبیعت) کے ضد ہے کتے میں شدت سے موجود ہے تو لامحالہ اس کا سؤر اندر جانے سے ان کی طبیعت ومزاج خاص کر قوم دشمنی اور اخلاقی خرابی کے آثار اکل اور شارب پر مرتب ہوں گے تو تسبیع وتتریب کا حکم دے کر کلب کے آثار کا ہر ممکن طور ازالہ کر دیا گیا۔

باب ۶۹ ما جاء فی سؤر الهرة

بیان مذاہب | لحم الھرہ کے نجس ہونے پر تمام ائمہ کرام کا اتفاق ہے چونکہ لعاب لحم سے متولد ہوتا ہے جب لحم نجس ہے تو ما یتولد منہ کو بھی نجس ہونا چاہیئے اور جس چیز سے اس لعاب کا اختلاط ہوا اسے بھی نجس قرار دیا جائے یہ بات تو ہر لحاظ سے واضح ہے البتہ سؤر الھرہ کے بارے میں آئمہ کرام کا اختلاف ہے اور یہاں اصل مسئلہ زیر بحث بھی یہی ہے۔ (۱) جمہور علماء کرام وائمہ ثلثہ امام شافعیؒ، امام مالک، احمد بن حنبل کے نزدیک سؤر الھرۃ بلا کراہت طاہر ہے جس سے وضو کیا جاسکتا اور نماز بھی پڑھی جاسکتی ہے امام ابو یوسف کا مسلک بھی یہی ہے (۲) امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک سؤر الھرہ طاہر مگر مکروہ ہے طاہر مکروہ تاہم امام ابو حنیفہؒ اس کی مزید تفصیل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر بلی نے سامنے ہی چوہا کھا کر پانی میں منہ ڈال دیا تو یہ پانی نجس ہے وجہ ظاہر ہے کہ بلی کے منہ میں چوہے کا تازہ گوشت، اس کے ذرات اور نجس خون کے اثرات موجود ہیں جو پانی سے مخلوط ہو کر اس کو بھی نجس کر دیتے ہیں اور اگر ایسی صورت نہ ہو تو سؤر الھرہ مکروہ ہے کراہت میں بھی احناف سے دو قول منقول ہیں۔ (۱) مکروہ تحریمی ہے۔ (۲) مکروہ تنزیہی ہے[1]۔ دوسرا قول راجح اور مشہور ہے اور یہ تنزیہی کراہت بھی اس صورت میں ہے جب سؤر الھرہ کے علاوہ دوسرا پانی بھی موجود ہو اور اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو پھر تو تنزیہی کراہت بھی باقی نہیں رہتی۔

[1] امام طحاوی نے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے وکان فی النظر ایضاً سؤر ذلك حکمہ حکم لحمہ لانہ ماس لحماً مکروہاً فصار حکمہ حکمہ ..... فثبت بذلك کراہۃ سؤر السنور فبھذا ناخذ وھو قول ابی حنیفۃؒ (الطحاوی باب سؤر الھرۃ) جب کہ امام کرخی سؤر الھرہ کو مکروہ تنزیہی قرار دیتے ہیں راجح بھی یہی ہے اور فتویٰ بھی اسی پر دیا جاتا ہے۔ (م) [2] اور ایک مسلک امام اوزاعی کا ہے کہ سؤر الھرہ نجس ہے امام اوزاعی سؤر الھرۃ کی نجاست پر حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جیسے مسند احمد وغیرہ میں نقل کیا گیا ہے اور جس میں صراحتاً ہرہ کو درندہ قرار دیا گیا ہے فقال النبیؐ السنور سبع۔ فرماتے ہیں کہ جب ہرۃ درندہ ہے اور درندوں کا سؤر نجس ہوتا ہے تو لامحالہ ہرہ کا سؤر بھی نجس ہونا چاہیئے۔ (م)

کعب بن مالک وکانت عند ابی قتادۃ ان ابا قتادۃ دخل علیہا قالت فسکبت لہ وضوءً قالت فجاءت ھرۃ تشرب فاصغیٰ لہا الاناء حتی شربت قالت کبشۃ فرانی انظر الیہ فقال اتعجبین یا ابنۃ اخی فقلت نعم فقال ان رسول صلی اللہ علیہ وسلم قال انہا

ایک تفریعی مسئلہ امام صاحبؒ کے مسلک پر ایک مسئلہ یہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر بلی نے سالن میں منہ ڈال دیا تو اب سوال یہ ہے کہ اسے استعمال کیا جائے یا بہتر یہ ہے کہ اسے چھوڑ دیا جائے تو علماء نے اس کی تفصیل کی ہے کہ آدمی جس کا سالن بلی نے جھوٹا کر دیا ہے اگر نادار اور غریب ہے اور دوسرا سالن تیار کرنے میں اس کی غربت آڑے آتی ہے تو پھر اسے چاہیئے کہ اسے استعمال کرے اور یہ بلا کراہت اس کے لئے جائز ہے اور اگر وہ شخص غنی اور مالدار ہے اور اس کے گھر میں کئی قسم کے کھانے موجود ہیں تو اس کے لئے یہی بہتر ہے کہ دوسرا سالن تیار کرے اور اس کو چھوڑ دے۔

دلائل (۱) جمہور علمائے کرام اور ائمہ ثلثہ حدیث باب میں حضرت ابوقتادہ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں جسے کبشہ بن کعب الانصاری نے نقل کیا ہے کہ ان ابا قتادۃ دخل علیہا قال فسکبت لہ وضوء قالت فجاءت ھرۃ تشرب فاصغیٰ لہا الاناء حتی شربت قالت کبشۃ فرانی انظر الیہ فقال اتعجبین یا ابنۃ اخی فقلت نعم فقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال انہا لیست بنجس انما ھی من الطوافین علیکم او الطوافات۔

(۲) دوسرا استدلال ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے سؤر الھرۃ کے استعمال کا واقعہ اور وہ روایت ہے جسے امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے کہ حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ قال حدثنا عبد العزیز عن داؤد بن صالح بن دینار التمار عن امہ ان مولاتہا ارسلتہا بھریسۃ الی عائشۃ فوجدتہا تصلی فاشارت الی ان ضعیہا فجاءت ھرۃ فاکلت منہا فلما انصرفت اکلت من حیث اکلت الھرۃ فقالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال انہا لیست بنجس انما ھی من الطوافین علیکم وقد رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضا بفضلہا[۱]۔

احناف کے مستدلات کراہیۃ (۱) حنفیہ حضرات اولاً گذشتہ باب کی حدیث کے آخری حصہ واذا ولغت فیہ الھرۃ غسل مرۃ سے استدلال کرتے ہیں جسے امام بخاری اور امام مسلم نے اپنی صحاح میں نقل کیا ہے تو غسل مرۃ جو حدیث میں صراحۃً مذکور ہے اس بات کا مقتضی ہے کہ سؤر ہرہ کو مکروہ قرار دیا جائے ورنہ حکم غسل سے کیا فائدہ۔ اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حدیث میں غسل مرۃ کا حکم مذکور ہے جب کہ نجاسات سے تطہیر کا عام قاعدۃ "تثلیث غسل" ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ سؤر ھرہ نجاسات کی جنس سے نہیں ورنہ تثلیث غسل کا حکم دیا جاتا۔ تو جواب یہ ہے کہ غسل مرۃ طہارۃ سؤر ہرہ پر دلالت نہیں کرتا وجہ یہ ہے کہ نجاسات غیر مرئیہ کے بارے میں احکام شرع مختلف ہیں بعض میں تخفیف ہے مثلاً بول صبی وغیرہ جس سے احتراز ممکن نہیں تو شارعؑ نے بھی غسل خفیف کا حکم دے دیا حالانکہ بول صبی بالاتفاق نجس ہے۔ سؤر ہرہ سے جو غسل مرۃ کا حکم دیا گیا ہے

---

[۱] ابوداؤد ج ۱ باب سؤر الھرہ۔

يست بنجس انما هي من الطوافين عليكم او الطوفات وفي الباب عن عائشة وابي هريرة قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح وهو قول اكثر العلماء من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم مثل الشافعي واحمد

مقصد تخفیف ہے۔ اور جس میں کئی مصالح و حکم ہو سکتے ہیں۔ مثلاً بلی اور اس کے سؤر سے عام حالات میں تحرز مشکل ہوتا ہے جس کی وجہ بھی خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمادی انما هي من الطوافين عليكم او الطوافات (الحديث) شاید کوئی یہ کہے کہ اس حدیث کو تو احناف نے سؤر الکلاب کے مسئلہ میں مضطرب قرار دے کر قابل استدلال نہیں سمجھا تھا جب کہ سؤر الہرة میں پھر اسی حدیث سے استدلال کر رہے ہیں تو جواب یہ ہے کہ وہاں بھی ہم نے یہ کہا تھا کہ یہ حدیث اپنی سند کے اعتبار سے قوی اور مضبوط ہے مگر معنوی اعتبار سے اس کے پہلے حصہ میں (جس میں سؤر الکلاب کا بیان ہے) تین قسم کا اضطراب تھا جب کہ حدیث کے اس حصہ میں جس میں سؤر الہرة کا حکم بیان بیان کیا جا رہا ہے کسی قسم کا اضطراب نہیں۔ لہذا حنفیہ حضرات یہی کہتے ہیں کہ اگر سؤر الہرة مطلقاً پاک اور طاہر ہے تو حدیث میں اسے کیوں ایک مرتبہ کے دھونے کا حکم دیا جا رہا ہے یہ حدیث احناف کی صریح اور قوی دلیل ہے جسے خود مصنفؒ نے بھی حسن صحیح قرار دیا ہے بعض لوگوں نے مصنف کی اس عبارت کہ " وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا ولم يذكر فيه اذا ولغت فيه الهرة غسل مرة " سے مغالطہ دے کر" اذا ولغت الخ کو ناقابل استدلال قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ بلکہ خود مصنفؒ نے بھی سؤر الہرہ کے طاہر ثابت کرنے کی غرض سے یہاں ایسا انداز اختیار کیا کہ دوسرے باب میں جہاں یہ ثابت ہو جائے کہ سؤر الہرہ طاہر ہے وہاں یہ بھی ثابت ہو جائے کہ اذا ولغت الخ ایک ایسا اضافہ ہے جو شاذو نادر ہی مروی ہے اور جس سے حنفیہ حضرات قوی استدلال نہیں پکڑ سکتے۔ مگر ہم بجا طور مصنفؒ سے یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ جس حدیث میں اذا ولغت الخ کی تصریح مذکور ہے اس کی حیثیت کیا ہے؟ تو اس کی حیثیت بھی خود مصنفؒ نے متعین کر دی ہے اور حسن صحیح کا حکم لگا دیا ہے۔ تو مصنف کی اس تصریح کے بعد یہ کہنا کہ حدیث قابل استدلال نہیں ایک حقیقت کا انکار ہے۔

(۲) احناف کا دوسرا مستدل ارشاد نبوی کے وہ الفاظ ہیں جن میں بلی کو درندہ قرار دیا گیا ہے السنور سبع[۱] جب کہ ایک دوسری روایت میں ذی ناب درندوں کے گوشت کے کھانے سے نہی منقول ہے عن جابرؓ قال حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني يوم خيبر الحمر الانسية ولحوم البغال وكل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير[۲] اور واقعتہً بلی ذی ناب درندوں میں داخل ہے اور ان ہی کی طرح اس کا گوشت بھی حرام ہے لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے اس بنا پر سؤر ہرہ بھی نجس ہو جانا چاہیئے۔ اب یہاں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ پھر تو احناف کو بھی یہی چاہیئے کہ سنور کے سؤر کو نجس قرار دیں حالانکہ وہ طاہر مکروہ کا حکم لگاتے ہیں تو جواب یہ ہے کہ حدیث باب کی وجہ سے سؤر ہرہ کی حرمت و نجاست ساقط ہو گئی اور اس کی وجہ انما هي من الطوافين

---

[۱] صاحب اشباہ (القاعدة الرابعة ص۹۵) نے اس سے یہ قاعدہ استنباط کیا ہے " المشقة تجلب التيسير " اور تقریباً بارہ صفحات پر اسباب تخفیف سے تفصیلاً بحث کی ہے اسباب تخفیف سات ہیں۔ سفر، مرض، اکراہ، نسیان، عسر، عموم البلوی اور نقص دم، [۲] مجمع الزوائد ج ۱ ص۱۸۶ و ۱۸۷

[۳] ترمذی ج ۱ ص۲۵۳ باب في كراهية كل ذي ناب وذي مخلب ۱۲

واسحٰق لم یروا بسؤر الھرۃ بأسا وھذا احدیث احسن شئ فی ھذا الباب وقد جود مالک ھذا الحدیث عن اسحاق بن عبد اللہ بن ابی طلحۃ ولم یات بہ احد اتم من مالک

علیکم او الطوافات" قرار دی گئی ہے لہٰذا بوجہ ضرورت کے سقوط نجاست' سقوط کراہت کو مستلزم نہیں اور نہ ہی اس سے کراہت کی نفی ثابت ہوسکتی ہے[1]۔ احناف کی مذکورہ توجیہات اور اصل مسلک' طاہر مکروہ' سے تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں۔

مستدلات آئمہ سے جوابات باقی رہا حضرت قتادہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا عمل تو ایک صحابی کی رائے یا عمل امت کے لئے حجت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ حضرت قتادہؓ کی روایت بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں بلکہ قتادہ کی ذاتی رائے ہے تو احناف یہی کہتے ہیں اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ مرفوع روایت کے مقابلہ میں کسی صحابی کے قول کو ترجیح نہیں ہوتی۔ اذا ولغت فیہ الھرۃ الخ یہ مرفوع حدیث ہے۔ ممکن ہے کہ یہ روایت حضرت قتادہ کو نہ پہنچی ہو اور حضرت قتادہ کے اس فتوے کا ایک مقصد یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہر قسم کے درندے گھروں میں نہ پالو البتہ بلی کی، اجازت مرحمت فرمائی۔ نیز اگر کبشہ کی روایت میں انہا لیست بنجس کی تصریح مذکور ہے اور ظاہر ہے کہ "ہا" ضمیر کا مرجع ہرہ ہے پھر تو اسے بھی نجس نہیں ہونا چاہیئے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں باقی رہی ابوداود کی وہ روایت جو حضرت عائشہ کے ایک عمل سے متعلق ہے تو وہ بھی حضرت عائشہ کا عمل ہے جسے حدیث نہیں قرار دیا جاسکتا۔ زیادہ سے زیادہ اس کو بیان جواز پر حمل کیا جاسکتا ہے[2]۔

مکروہ تنزیہی اور ایک علمی نکتہ جو چیز مکروہ تنزیہی ہو اور شارع علیہ السلام سے بیان جواز کے لئے ثابت ہو تو اہل علم اور علماء مقتدار حضرات کو جو واقعۃً علوم نبوت کے شارح ہوتے ہیں ایک مرتبہ بیان جواز اور اتباع سنت اور تبیین شریعت کی غرض سے ایسا فعل بھی کر لینا چاہیئے تاکہ عوام الناس کے اذہان میں اس کا وہی مقام رہے جو شریعت نے مقرر کیا ہے حضرت عائشہؓ کا فعل جو سؤر ہرہ کے استعمال سے متعلق امام ابوداود نے نقل کیا ہے۔ بیان جواز کے لئے اور بوجہ اہل علم ہونے کے تبیین حق کی توجیہ پر محمول ہے۔ حضرت ابوقتادہ کی رائے بھی بیان جواز پر حمل ہے۔ اسی طرح کبشہ بنت کعب والی روایت اور اس نوعیت کے جملہ مویدات حنفیہ حضرات بیان جواز پر حمل کرتے ہیں یا یہ اس صورت پر محمول ہیں جب دوسرا پانی موجود نہ ہوگا اور اس صورت میں حنفیہ حضرات کے ہاں بھی بلا کراہت کے سؤر الھرہ سے وضو کرنا جائز ہے۔

انما ھی من الطوافین علیکم او الطوافات لفظ انما تشبیہ کے لئے ہے یعنی انما ھی مثل الطوافین الخ یعنی جس طرح گھر کے خادم ہر وقت گھروں میں آتے جاتے ہیں اور ہر لحہ ان کے لئے استیذان ایک حرج ہے جو لیس علیکم فی الدین من حرج کے پیش نظر مرفوع ہے اس لئے وہ استیذان کے حکم سے مستثنیٰ کر دیئے گئے ہیں بعینہ ہرہ کا روکنا اور ہر وقت اس سے محافظت اور نگرانی مشکل ہے اور حرج ہے اور نہ ہی اس کو اپنے گھروں سے روکنا آسان ہے اس وجہ سے

---

[1] سنیۃ غسل من النوم کے بارے میں جو غسل یدین کا حکم حدیث نبوی میں منصوص ہے اس کی وجہ بھی توہم و احتمال ہے۔ تو یہ توہم و احتمال تو سؤر ہرہ میں بطریق اولیٰ موجود اور رہا جاتا ہے۔ (م)

[2] اس کے علاوہ حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال طھور الاناء اذا ولغ فیہ الھرۃ ان یغسل مرۃ او مرتین الحدیث (طحاوی باب سؤر الھرہ) ہے جو حنفیہ کی دلیل بنتی ہے۔ (م)

باب المسح على الخفين حدثنا هناد نا وكيع عن الاعمش عن ابراهيم عن همام بن الحارث قال بال جرير بن عبد الله ثم توضأ ومسح على خفيه فقيل له أتفعل هذا قال وما يمنعني وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله قال وكان يعجبهم حديث جرير لان اسلامه كان بعد نزول المائدة **وفي الباب** عن عمر وعلي وحذيفة والمغيرة وبلال وسعد وابي ايوب وسلمان وبريدة وعمرو بن امية وانس وسهل بن سعد ويعلى بن مرة وعبادة بن الصامت واسامة بن شريك وابي امامة وجابر واسامة بن زيد **قال** ابو عيسى حديث جرير حديث حسن صحيح ويروى عن شهر بن حوشب قال رأيت جرير بن عبد الله توضأ ومسح على خفيه فقلت له في ذلك فقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على خفيه فقلت له اقبل المائدة او بعد المائدة فقال ما اسلمت الا بعد المائدة حدثنا بذلك قتيبة

اس لیے سؤر کے حکم کو بھی دیگر درندوں کے سؤر سے مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ اور بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ ہرہ کا طواف سواکن البیوت کے طواف کے مشابہ ہے جو حکم سواکن البیوت کے آسار کا ہے وہی حکم ہرہ کے سؤر کا بھی ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تشبیہ پر محمول نہ ہو بلکہ واقعۃً حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے ہرہ کو طوافین سے قرار دیا گیا ہو کیونکہ بلی بھی ایک گونہ خدام سے ہے چوہوں جیسے موذی جانوروں سے گھروں کو پاک رکھتی ہے۔

باب المسح على الخفين ۔ انعقادِ باب سے مصنفؒ کی غرض مسح علی الخفین کا ثبوت اور امامیہ وخوارج کی تردید ہے کیونکہ ان کے ہاں مسح علی الخفین جائز نہیں جب کہ اہل السنت والجماعت کے ہاں مسح الخفین بالاتفاق جائز ہے حتیٰ کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں ماقلت بالمسح على الخفين حتى جاءني مثل ضوء النهار بلکہ ایک دور ایسا بھی آیا جب مسح الخفین اہل سنت والجماعت سے ہونے کی علامت اور شعار بن گیا تھا اور یہ قول تو امام اعظمؒ کا مشہور ہے کہ نفضل الشيخين ونحب الختنين ونرى المسح على الخفين[2]۔

یہ میں نے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ آیت مائدہ فاغسلوا وجوهكم الخ میں جو دو قراءتین نصب اور جر کی منقول ہیں وہ دونوں معمول بہا ہوسکتی ہیں جب قراءت نصب "غسل" اور قراءت جر لبس خفین کی صورت میں "مسح" پر محمول ہو

---

[1] اور اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے علامہ زیلعی نے (نصب الرایہ ج۱ ص۱۳۴) میں طبرانی سے تخریج کیا ہے خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ارض بالمدينة يقال لها بطحان فقال يا انس اسكب لي وضوءً فسكبت له فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجته اقبل الى الاناء وقد اتى هرة فولغ في الاناء فوقف له رسول الله صلى الله عليه وسلم وقفة حتى شرب الهر ثم سألته فقال يا انس ان الهر من متاع البيت لن يقذر شيئا ولن ينجسه الخ. اس کے علاوہ بیہقی (ص۲۴۶ ج۱) میں حضرت عائشہ نے مسئلہ صاف کر دیا ہے اور فرمایا هي (اي الهرة) كبعض اهل البيت (م)

[2] روى عن ابي حنيفة اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب لشهرته وعن ابن المبارك ليس في المسح عليهما عن الصحابة اختلاف لان كل من روى عنه انكاره روى اثباته وسئل انس بن مالك عن علامات اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن الختنين وتمسح على الخفين وقال ابن العربي هي سنة قائمة وشريعة صحيحة لا منكرها الا مبتدع - حاشيه كوكب الدري ج ا ص ۱۰۰

نا خالد بن زیاد الترمذی عن مقاتل بن حیان عن شہر بن حوشب عن جریر و قال
و روی بقیۃ عن ابراہیم بن ادھم عن مقاتل بن حیان عن شہر بن حوشب عن جریر
وھذا حدیث مفسر لان بعض من انکر المسح علی الخفین تاول ان مسح النبی صلی اللہ
علیہ وسلم علی الخفین کان قبل نزول المائدۃ و ذکر جریر فی حدیثہ انہ رأی النبی صلی
اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین بعد نزول المائدہ

صحابہ کا اجماع مسح علی الخفین کے جواز پر اجماع ہے ساٹھ ستر سے زائد صحابہ کرامؓ مسح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں۔ جیسا کہ و فی الباب الخ کے تحت مصنفؒ نے چند مشاہیر صحابہ کے نام بھی درج کر دیئے ہیں صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کے دور میں ناقلین مسح علی الخفین کی تعداد تو اتنی زیادہ ہو گئی کہ ان کا احصار ممکن نہ رہا۔ اس بناء پر یہ کہا جا سکتا ہے بلکہ بغیر کسی تردد کے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ مسح علی الخفین کی روایات متواتر یا مشہور ہیں تو جب ہم دیکھتے ہیں کہ مسح علی الخفین کی روایات تقریباً ساٹھ ستر صحابہ سے منقول ہیں اب اگر بالفرض اتنی بڑی تعداد پر بھی متواتر کا اطلاق صحیح نہیں تو پھر مشہور قرار دیئے بغیر تو کوئی چارہ نہیں اور اصول بھی یہ ہے کہ حدیثِ متواتر یا حدیث مشہور سے نص قرآنی کی تبیین و تخصیص کی جا سکتی ہے لہٰذا اسی بنا پر جمہور اہل سنت فرماتے ہیں کہ غسل رجل کا حکم اس صورت میں ہوگا جب خفین پہنے ہوئے نہ ہوں اگر خفین پہنے تھے تو مسح کی اجازت ہے۔

اختلاف ابن عمر کی حقیقت بعض لوگ کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین میں کسی ایک صحابی کا بھی اختلاف نہ ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں اس لئے کہ بخاری کی ایک روایت ہے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص نے مسح علی الخفین کیا تو حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے ان پر اعتراض کر دیا۔ کہ حالت اقامت میں بھی مسح علی الخفین کر رہے ہو، حالانکہ آیت میں تو اس کا حکم مذکور نہیں ہے تو حضرت سعد نے فرمایا۔ عزیز جب اپنے والد حضرت عمرؓ کے ہاں جانا تو یہ مسئلہ دریافت کر لینا۔ حضرت ابن عمر مدینہ منورہ جب اپنے والد حضرت عمر فاروقؓ کے ہاں حاضر ہوئے اور کچھ روز قیام بھی کیا مگر مسح علی الخفین کا مسئلہ دریافت نہ کیا۔ حضرت سعد نے جب حضرت ابن عمر سے دریافت کیا تو انہوں نے عرض کیا میں بھول گیا تھا اب کی بار ضرور پوچھ لوں گا۔ جب دوبارہ اپنے والد کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مسح علی الخفین کے بارہ میں دریافت کیا تو حضرت فاروق اعظمؓ نے فرمایا بیٹا جب تم سعدؓ کو ایک عمل کرتے دیکھو یا وہ کسی مسئلہ سے متعلق تمہیں آگاہ کر دیں تو پھر اس کو مضبوطی سے تھام لینا۔ ان کے بتلا دینے کے بعد کسی دوسرے سے دریافت کرنے کی حاجت نہیں۔ تو حضرت ابن عمر سے اس درجہ کا اختلاف منقول ہے مگر انہوں نے اس سے بھی حضرت فاروق اعظمؓ کے ارشاد کے بعد رجوع فرما لیا۔ لہٰذا یہ دعویٰ کسی طرح بھی رد نہیں کیا جا سکتا کہ صحابہ کا اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔

احتمال نسخ کا ازالہ ممکن تھا یہ شبہ کیا جاتا یا جیسا کہ روافض نے یہ اعتراض کر بھی دیا ہے کہ آیت مائدہ، (اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا (الآیہ) بعد میں نازل ہوئی جب کہ مسح علی الخفین کا عمل اور احادیث نزولِ آیت سے قبل کے ہیں آیت جس میں غسل رجل کا حکم ہے سے مسح علی الخفین کی روایات منسوخ ہو جاتی ہیں۔ چونکہ اس اشکال کے اٹھائے جانے کا احتمال تھا اس لئے مصنفؒ نے بھی اس کا دفعیہ کر دیا ہے۔ اور باب میں حضرت جریر بن عبد اللہ

لہ بخاری ج ا باب المسح علی الخفین ص ۳۳۔

باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم حدثنا قتيبة نا ابوعوانة عن سعيد بن مسروق

بن جابر کی روایت نقل کردی اور فرمایا کہ کان یعجبھم حدیث جریر لان اسلامہ بعد نزول المائدہ۔
وجہ یہ ہے کہ حضرت جریرؓ یمن سے آئے تھے اور آنحضرت کی وفات سے علی اختلاف الروایات چالیس روز قبل یا چھ ماہ قبل یمن سے مدینہ منورہ دربار نبوت میں حاضر ہوئے اور دائرہ اسلام میں داخل ہوئے جب ایک مرتبہ وضو کررہے تھے اور بجائے غسل کے مسح علی الخفین پر عمل کیا تو شہر بن حوشب فرماتے ہیں کہ میں نے جھٹ سے پوچھا کہ کیا آپؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی مسح علی الخفین کرتے دیکھا ہے کہ آپ یہ عمل کررہے ہیں تو حضرت جریر نے فرمایا رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ومسح علی خفیہ میں نے دوبارہ عرض کی کہ میں آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مسح الی الخفین کرتے دیکھنا نزول آیت مائدہ سے پہلے تھا یا بعد کیونکہ اگر پہلے دیکھا تھا تو وہ تو آیت وضو سے منسوخ ہوجانا چاہیئے اور اگر بعد میں دیکھا ہے تو پھر آنحضرتؐ کا یہ عمل آیت کی تبیین وتفسیر قرار دیا جانا چاہیئے۔ تو حضرت جابر نے فرمایا ما اسلمت الا بعد المائدہ یعنی میں تو اسلام ہی تب لایا جب آیت مائدہ نازل ہوچکی تھی تو لامحالہ یہ ثابت ہوگیا مسح علی الخفین نزول مائدہ کے بعد کا عمل ہے جس سے آیت کی تبیین و تخصیص ہوجاتی ہے۔

حدیث مفسر وھذا حدیث مفسر لفظ مفسر میں دوصورتیں ہیں (۱) صیغہ اسم مفعول ہو اور مفسر بالفتح پڑھا جائے تو مراد یہ ہوگی کہ مسح علی الخفین مفسر ہے جسے آیت مائدہ سے منسوخ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اور اصطلاحاً مفسر ہوتا ہی وہی ہے جو کسی تاویل اور تخصیص کا احتمال نہ رکھے[۲] (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ مفسر بالکسر اسم فاعل ہو تو مراد یہ ہوگی کہ یہ حدیث آیت مائدہ کے لئے مخصص ہے غسل رجلین کا حکم عدم التخفف (یعنی جب خفین نہ پہنے ہوں) پر محمول ہے اور مسح علی الخفین کا حکم لبس خفین کی حالت میں دیا گیا ہے۔ یہ کوئی نئی چیز نہیں بلکہ متواتر کی متواتر سے تخصیص کی جاسکتی ہے۔ اس صورت میں قرائتین (نصب وجر) دونوں پر عمل بھی ہو جاتا ہے اور مسح علی الخفین کی کثیر روایات بھی اپنی نشست پر صحیح اترتی ہیں۔

باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم بعض حضرات کا مسلک یہ بھی ہے کہ مسح علی الخفین مسافر کے لئے جائز ہے مقیم کے لئے نہیں، جیسا کہ صلوٰۃ میں تخفیف صرف مسافر کی خصوصیت ہے مقیم چار رکعت کے بجائے دو رکعت نہیں پڑھ سکتا اسی طرح بنا برضرورت مسافر کے لئے مسح علی الخفین جائز قرار دیا گیا ہے مقیم کو اس کی حاجت نہیں مگر یہ غیر مشہور مسلک ہے[۳]۔ مصنفؒ نے ترجمۃ الباب "المسح علی الخفین للمسافر والمقیم" سے بات بھی واضح کردی ہے۔

---

[۱] قال ابوعمر۔ کان اسلامہ فی العام الذی توفی فیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال جریر۔ اسلمت قبل موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باربعین یوماً۔ الاستیعاب ج ۱ ص ۲۴۳۔ [۲] ثم ان زاد (الوضوح) حتی سد باب التاویل والتخصیص سمی مفسراً۔ (التوضیح والتلویح صفحہ ۲۹) [۳] علامہ کاسانی الحنفیؒ نے یہ مسلک امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے اور لکھا ہے کہ قال مالک یجوز للمسافر ولا یجوز للمقیم (بدائع الصنائع ج۱ ص۸) پھر اس سے اگلے صفحہ پر امام مالک کا استدلال اور اس سے جواب تحریر فرمایا کہ "اما الکلام مع مالک فوجہ قولہ ان المسح شرع ترفیھا ودفعاً للمشقۃ فیختص شرعیتہ بمکان المشقۃ وھو السفر ولنا ما روینا من الحدیث المشہور وھو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح المقیم علی الخفین یوماً ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیھا وما ذکر من الاعتبار غیر سدید لان المقیم یحتاج الی الترفہ ودفع المشقۃ الا ان حاجۃ المسافر الی ذلک اشد فزیدت مدتہ لزیادۃ الترفیہ واللہ الموفق۔ (م)

عن ابراهیم التیمی عن عمرو بن میمون عن ابی عبد اللہ الجدلی عن خزیمۃ بن ثابت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ سئل عن المسح علی الخفین فقال للمسافر ثلث وللمقیم یوم و ابو عبد اللہ الجدلی اسمہ عبد بن عبد قال ابو عیسیٰ ھذا حدیث حسن صحیح وفی الباب

کہ جس طرح مسافر کے لئے مسح کی اجازت ہے اسی طرح مقیم بھی مسح علی الخفین کر سکتا ہے جو تقریباً ساٹھ ستر صحابہ کرامؓ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے منقول ہے اور پھر ہر زمانہ میں بے شمار افراد اسے نقل کرتے آئے ہیں اور یہ مسئلہ روز اول سے الی یومنا ہذا متواتر چلا آ رہا ہے اور سفر و اقامت دونوں حالتوں میں معمول بہا رہا ہے۔ باقی رہی مبنی بر ضرورت ہونے والی بات تو جمہور کہتے ہیں کہ ضرورت تب ہوتی ہے جب واقعۃً بھی ضرورت کا احتیاج ہو مثلاً جب پانی نہ ہو یا شدت کی سردی پڑ رہی ہو اور پانی کا استعمال مضرت رساں ہو تب تیمم کی اجازت ہے اور مسح علی الخفین میں ایسی کسی بھی ضرورت کا تحقق نہیں بلکہ یہ مسح راس کی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابتداءً ثابت ہے اور معلول بعلۃ نہیں اور نہ ہی معلم بضرورۃ ہے بلکہ یہ تو مطلقاً ایک شرعی حکم ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے اپنے بندوں پر شفقت اور رخصت ہے

مذاہب و دلائل جمہور علماء حتیٰ کہ ظاہریہ تک مسح علی الخفین مقیم اور مسافر دونوں کے لئے جائز قرار دیتے ہیں مگر دونوں کا اس کے موقت اور غیر موقت بالفاظ دیگر مقید اور مطلق ہونے میں اختلاف ہے۔ (۱) امام مالک اور بعض ظاہریہ کا مسلک یہ ہے کہ مسح علی الخفین میں کوئی حد اور وقت مقرر نہیں مسافر اور مقیم ایک دفعہ پہن لینے کے بعد جب تک موزے پہنے رکھیں تب تک مسح کر سکتے ہیں۔ (۲) امام اعظمؒ ابو حنیفہ اور امام شافعیؒ امام احمد اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسح علی الخفین مقید اور موقت ہے اور شارع علیہ السلام نے اس کی حد بیان کر دی ہے المسافر ثلث وللمقیم یوم (الحدیث) حدیث باب اور اسی مفہوم کی بہت سی احادیث مسلک جمہور کے صریح دلائل ہیں جن کی بناء پر توقیت مسح کا مفہوم حد شہرت تک پہنچا ہوا ہے

خزیمہ بن ثابتؓ کی روایت سے استدلال کا جواب امام مالکؒ اور عدم توقیت کے دیگر قائلین خزیمہ بن ثابتؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ جیسے امام ابوداؤدؒ نے اپنی سنن[1] میں نقل کیا ہے کہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم المسح علی الخفین للمسافر ثلثۃ ایام وللمقیم یوم ولیلۃ قال ابوداؤد رواہ منصور بن المعتمر ابراھیم التیمی باسنادہ قال فیہ "ولو استزدناہ لزادنا" حدیث کا یہ آخری جملہ کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم مسح علی الخفین کے سلسلہ میں مزید اجازت طلب کر لیتے تو آپ مزید اجازت بھی مرحمت فرما دیتے۔ لہٰذا جب ایک صحابیؓ لزادنا کی تصریح کر رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زیادت بھی جائز ہے جیسا کہ صحابی نے سمجھا اور توقیت کا مسئلہ تو فہم صحابی کے خلاف ہے اس لئے مخدوش ہے تو علماء احناف نے اس استدلال کو کئی وجوہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔ (۱) قضیہ شرطیہ میں رفع مقدم رفع تالی کو مستلزم ہے لو کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود ولکن الشمس لیست بطالعۃ تو نتیجہ فالنہار لیس بموجود ہوتا ہے تو یہاں بھی مراد یہی ہے کہ ولو استزدناہ لزادنا ولکن لم نستزدہ لھذا "فلم یزدنا" کا نتیجہ حاصل ہوتا ہے[2]۔ یعنی اگر ہم مزید طلب کرتے تو آپ بھی زیادۃ کی اجازت مرحمت

---

[1] ابوداؤد صہ۲۱ باب التوقیت فی المسح۔ [2] علامہ قاضی شوکانی نیل الاوطار ج۱ صہ۱۷۹ میں لکھتے ہیں کہ حرف "لو" کلام عرب میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کے لئے آتا ہے تو بات وہی بنتی ہے جو حضرت شیخ دامت برکاتہم نے فرمائی کہ اگر ہم آپ سے مدت مسح میں زیادت کی اجازت مانگ لیتے تو آپ بھی زیادت فرما دیتے مگر ہم نے طلب نہیں کی تو آپ نے بھی اجازت نہیں دی۔ (م)

عن علي وابي بكرة وابي هريرة وصفوان بن عسال وعوف بن مالك وابن عمر وجرير
حدثنا هناد نا ابو الاحوص عن عاصم بن ابي النجود عن زر بن حبيش عن صفوان بن

فرما دیتے مگر جب ہم نے ادباً واحتراماً طلب ہی نہیں کیا تو نتیجہ یہی نکلا کہ آپؐ نے بھی اجازت نہ دی[۱]۔ (۲) ثبوت مسئلہ کے لئے شریعت نے چار دلائل متعین فرمائے ہیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس اس کے علاوہ کوئی چیز نہ تو حجت بن سکتی ہے اور نہ دلیل، حدیث باب شارع علیہ السلام کا قول اور کلیہ ہے جس میں صراحتًا للمسافر ثلث وللمقیم یوم کی تحدید بیان کی گئی ہے جب کہ دوسری طرف ایک صحابی کی اپنی رائے ہے اور وہ محض ظن یا ظن غالب پر مبنی ہے۔ تو لامحالہ ترجیح قول وکلیہ کو ہوگی اور اسی پر عمل کیا جائے گا۔

حدیث ابی بن عمارہ سے جواب امام مالکؒ اور ظاہریہ کا دوسرا استدلال بھی ابوداؤد[۳] کی ایک حدیث ہے جو ابی بن عمارہ سے منقول ہے عن ابی بن عمارۃ قال یحیی بن ایوب وکان قد صلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القبلتین انہ قال یا رسول اللہ اامسح علی الخفین قال نعم قال یوما قال ویومین قال وثلثۃ قال نعم وما شئت قال ابوداؤد ورواہ ابن ابی مریم ...... عن ابی بن عمارۃ قال فیہ حتی بلغ سبعا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نعم ما بدالك تو اسی روایت میں تعمیم ہے جو مسح کے عدم توقیت پر صریحًا دال ہے تو ہمارے احناف نے اس سے بھی متعدد جواب دیئے ہیں۔

(۱) ابی بن عمارہ کی یہ روایت سندًا ضعیف ہے اور قابل استدلال نہیں جیسا کہ خود امام ابوداؤد نے تصریح کی ہے کہ "قد اختلف فی اسنادہ ولیس ھو بالقوی" وجہ یہ ہے کہ سند میں تین راوی عبدالرحمٰن بن رزینؒ محمد بن یزید اور ایوب بن قطن مجہول ہیں[۴]۔ (۲) مسح علی الخفین کا ثبوت تواتر اور شہرت تک پہنچا ہوا ہے۔ تین دن کا مسح اور یوم ولیلۃ کا مسح تو اجماعًا ثابت ہے[۵]۔ امام مالکؒ اولے عدم توقیت کے قائلین کو بھی اس سے انکار نہیں جب وہ غیر موقت

---

[۱] قال ابن سید الناس فی شرح الترمذی" لو ثبت لم نقم بھا حجۃ لان الزیادۃ علی ذلك التوقیت مظنونۃ انھم لو سألوا زادھم وھذا صریح فی انھم لم یسألوا ولا زید وافکیف ثبت زیادۃ بخبر دل علی عدم وقوعھا اھ (نیل الاوطار ج ۱ ص۱۷۹) [۲] اور جمہور علماء نے ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ خزیمہ بن ثابتؓ کی روایت میں " ولو استزدناہ لزادنا" کا اضافہ صحیح نہیں کیونکہ علامہ زیلعی (ج ۱ ص۱۵۱) نے اس کی تضعیف فرمائی ہے اور ایک توجیہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم ج ۱ ص۴۳۸ میں حضرت شیخ الہند کے حوالہ سے یہ بھی نقل کی ہے کہ آنحضرت اہم اور شرعی امور اور بہت سے معاملات کی تحدید میں صحابہ کرام سے مشورہ فرمایا کرتے تھے۔ کہ خزیمہ بن ثابت بھی یہاں اسی نوع کے ایک مشورہ کی حکایت نقل کرتے ہیں (ولو استزدناہ لزادنا یعنی اگر ہم زیادتی مدت کا مشورہ دیتے تو آپ اسے بھی قبول فرماتے مگر چونکہ ہم اس سلسلہ میں زیادۃ کا مشورہ نہ دے سکے اس لئے آپؐ نے بھی کوئی زیادتی نہیں فرمائی۔ [۳] ابوداؤد ص۲۱ باب التوقیت فی الصلوٰۃ۔ [۴] قال الدارقطنی فی سنن ھذا اسناد لا یثبت وعبدالرحمٰن بن رزین ومحمد بن یزید وایوب بن قطن مجھولون وفی المعرفۃ للبیہقی قال البخاری اسنادہ مجھول وقال الطحاوی لیس ینبغی لاحد ان یترك الآثار المتواترۃ فی التوقیت لمثل حدیث ابی عمارۃ (حاشیہ ابی داؤد ص۲۱) [۵] امام نوویؒ لکھتے ہیں مدت المسح کی ابتداء موزے پہننے کے بعد وقوع حدث سے شروع ہوگی امام شافعیؒ امام ابوحنیفہ اور دیگر کثیر فقہاء کا مسلک یہی ہے جب کہ امام اوزاعی ابوثور اور امام احمد فرماتے ہیں مدت مسح کی ابتداء لبس خفین سے شروع ہوجاتی ہے۔ (م)

عَسّال قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا اذا کنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثۃ ایام ولیالیھن الا من جنابۃ ولکن من غائط وبول ونوم قال ابو عیسی ھذا حدیث

(غیر محدود) کے قائل ہیں تو موقت کے تو بدرجۂ اولیٰ قائل ہیں اور ابی بن عمارہ کی روایت کی سند سے قطع نظر خبر واحد ہے۔ جو عدم توقیت پر دلالت کرتی ہے جب کہ مسئلہ عدم توقیت اختلافی ہے لہٰذا اجماعی واتفاقی مسئلہ (تین دن اور ایک روز) کو معمول بہا بنا کر اختلافی چیز (عدم توقیت) کو ترک کر دیں گے کیونکہ خبر متواتر یا خبر مشہور کی خبر واحد سے تخصیص جائز نہیں ہے۔

۳۔ تیسرا جواب جو زیادہ واضح بھی ہے کہ حدیث باب للمسافر ثلث وللمقیم یوم ایک کلیہ ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے بھی مسافت شرعی کی تعیین میں اسی حدیث سے قاعدۂ کلیہ ہونے کی حیثیت سے استدلال کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ مسافر وہ ہے جس کو تین روز کی مسافت قطع کرنی ہو[1]۔ ابی بن عمارہ کی روایت ایک واقعہ جزئیہ ہے اور کئی احتمالات پر محمول ہے۔ لہٰذا اصولاً کلیہ کو جزئیہ پر ترجیح کے پیش نظر حدیث باب کو بھی ابی بن عمارہ کی روایت پر ترجیح حاصل ہے

روایت عدم توقیت مسح میں احتمالات

ابی بن عمارۃ کی اس روایت سے واضح طور پر مسح علی الخفین کی عدم توقیت ثابت نہیں کی جاسکتی بلکہ یہ روایت بوجہ واقعہ جزئیہ ہونے کے دیگر محتملات پر محمول ہوسکتی ہے مثلاً (۱) ممکن ہے سائل کے پاؤں زخمی ہوں اور موزے اتارنے کی صورت میں اس کو مضرت پہنچتی ہو اور اس نے اس مخصوص حالت کے متعلق حکم شرعی دریافت کیا ہو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ نعم ما بدالک۔ کہ جب تک ضرورت ہو اور مناسب سمجھو تو مسح کرتے رہو جب ضرورت باقی نہ رہے تو پھر حکم وہی ہے جو پہلے تھا۔ (۲) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سائل نے یہ حکم برفانی علاقوں کے متعلق دریافت کیا ہو یا خود سائل ایسے علاقوں کے سفر کا ارادہ رکھتا ہو جہاں خفین کے نیچے بھی روئی اور اون کے جرابے پہنے جاتے ہیں اور پھر ان کے اوپر خفین چڑھائے جاتے ہیں تاکہ پاؤں گرم رہیں اگر ایسے برفانی علاقوں میں سردیوں کے موسم میں موزے نکالے جائیں تو بعض اوقات شدید مضرت کا اندیشہ اور پاؤں کے مفلوج ہوجانے کا خطرہ رہتا ہے۔ تو گویا خفین کے پہنے رہنے کی ضرورت ہے جس کی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نعم ما بدالک ارشاد فرمایا کہ جب تک ضرورت ہو پہنے رکھو۔ (۳) تیسرا احتمال یہ ہے اور یہی سب سے راجح ہے۔ اور اس کو ایک مثال سے آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے مثلاً ایک طالب علم نے استاد سے دریافت کیا میری کامیابی کا راز کس بات میں ہے تو استاد نے فرمایا سارا سال سبق پڑھتے رہو اور محنت جاری رکھو۔ تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اپنی طبعی حوائج بشری تقاضے بھی پورے نہ کرو نہ تو کھانا کھاؤ اور نہ آرام کرو بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ درس اور مطالعہ کے اوقات میں سبق اور مطالعہ کی طرف ہمہ تن متوجہ رہو۔ یا مثلاً کہا جاتا ہے کہ نماز بالغ پر فرض ہے اور پوری زندگی اس کو ادا کرتا رہے تو اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ جب بھی نماز کا وقت ہوگا اس وقت ادا کی جاتی رہے گی، نماز کے لئے وضو شرط ہے اور نماز بغیر وضو کے ادا نہیں ہوتی۔ اب اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہر نماز کے لئے جدید وضو کرتا رہے بلکہ جب بھی ناقض الوضوء کا تحقق ہوگا نماز کے لئے نیا وضو بنانا فرض ہوجائے گا یا جیسا کہ ترمذی باب التیمم للجنب اذا لم یجد الماء میں حضرت ابوذرؓ سے یہ روایت منقول ہے کہ الصعید الطیب طھور المسلم ان لم یجد الماء عشر سنین اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ دس سال تک صرف ایک مرتبہ کا تیمم کر لینا کافی ہے بلکہ

---

[1] السفر الذی یتغیر بہ الاحکام ان یقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام ولیالیھا بسیر الابل ومشی الاقدام لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیھا (ھدایہ ج ۱ ص ۱۶۵ باب صلوٰۃ المسافر)

حسن صحیح وقد روی الحکم بن عُتَیْبَة وحماد عن ابراهیم النخعی عن ابی عبد الله الجدلی عن خزیمة بن ثابت ولا یصح قال علی بن المدینی قال یحییٰ قال شعبة لم یسمع ابراهیم النخعی عن ابی عبد الله الجدلی حدیث المسح وقال زائدة عن منصور

مراد یہ ہے کہ تیمم مطلقاً مشروع ہے پانی کے نہ ہونے کی صورت میں دس سال تک بوقت ضرورت تیمم کرنے کی اجازت ہے۔ تو گویا ابی بن عمارہ سے بھی یہی فرمایا جارہا ہے (اور شاید واقعہ بھی یہی ہو کہ ابی بن عمارہ کہیں طویل سفر کا ارادہ رکھتے ہوں جہاں بیسیوں روز سفر میں پانی کا ملنا آسان نہ تھا) کہ سفر میں جب خفین پہنے ہوئے ہوں ان کی توقیت تو پہلے سے معلوم ہی ہے راستے میں ویسے بھی پانی کی قلت ہے جب تک جی چاہے طریق مشروع کے مطابق مسح علی الخفین کرتے رہو۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ توقیت کے حدود کو پھاند جانے کی اجازت دی جارہی ہے۔ اور پھر اسی سے یہ استدلال کیا جائے کہ دیکھئے۔ شارع علیہ السلام نے ابی بن عمارہ کو عدم توقیت کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ بلکہ یہ تو محاورہ اور روزمرہ کی عام گفتگو کے عین مطابق ہے جیسا کہ اس کی مثالیں عرض کردی گئیں ہیں۔ اذا کنا سفرا سفر سافر کی جمع ہے جیسے کہ صحب صاحب کی جمع ہے۔

لفظ لکن کی بحث الا من جنابة ولکن من غائط وبول ونوم حرف لکن عطف کے لئے آتا ہے مقصد استدراک ہوتا ہے یعنی پہلے اگر کوئی مشتبہ یا وہم کی شئی ہو تو حرف لکن سے اس کا ازالہ اور دفعیہ کردیا جاتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں آتا ہے۔ ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول الله وخاتم النبیین حرف لکن سے قبل کے مضمون میں مطلقاً ابوت کی نفی ہے چونکہ ابوت عام ہے اور جسمانی و روحانی دونوں کو شامل ہے۔ لہٰذا جس طرح ابوت جسمانی کی نفی ثابت ہوتی ہے اسی طرح اس سے ابوت روحانی کی بھی نفی کا شبہ ہوسکتا ہے حالانکہ پیغمبر امت کا روحانی اب ہوتا ہے ولکن رسول الله وخاتم النبیین سے اس وہم کا دفعیہ کردیا یعنی روحانی ابوت کے انقطاع کا جو وہم پیدا ہوتا تھا لفظ لکن سے اس کا ازالہ کردیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں خاتم النبیین اور روحانی اب ہیں آپ کی روحانی ابوت کا سلسلہ قیامت تک باقی رہے گا۔ تو یہاں بھی دراصل "الا من جنابة" کی وجہ سے ایک شبہ یا وہم پیدا ہوسکتا تھا کہ حدیث میں تو جنابت کی وجہ سے خفین اتارنے اور پاؤں کے دھونے کا حکم مذکور ہے۔ اور جنابت میں

(۱) صاحب اعلاء السنن نے (ج ا ص ۲۳۹) امام مالک کا ایک تیسرا استدلال بھی دارقطنی کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ عن عقبة بن عامر قال خرجت من الشام الی المدینة یوم الجمعة فدخلت المدینة ودخلت علی عمر بن الخطاب فقال منی اولجت خفیك فی رجلیك؟ قلت یوم الجمعة قال: فهل نزعتها قلت لا۔ قال اصبت السنة تو جواب یہ ہے کہ خود حضرت عمرؓ کا اس سے رجوع ثابت ہے جیسا کہ حضرت سعد اور ابن عمر کے تنازع والی روایت سے ثابت ہے اور ابن سید الناس نے حضرت عمر کے رجوع کی تصریح کی ہے اس کے علاوہ دیگر بہت روایات ایسی ہیں جن میں حضرت عمر سے اس کا خلاف ثابت ہے مثلاً طحاوی (ج ۱ ص ۳۰) باب المسح علی الخفین کم وقته للمقیم والمسافر) سوید سے روایت ہے کہ فقال (ای عمر) للمسافر ثلثة ایام ولیا لیهن وللمقیم یوم ولیلة لہٰذا دارقطنی کی روایت مرجوح ہوجاتی ہے۔ اس لئے اس کا استدلال قوی نہیں۔ باقی امام مالکؒ کا حضرت میمونہؓ کی روایت " قالت یا رسول الله ایخلع الرجل خفیه کل ساعة قال لا ولکن یمسح علیه ما بدا له سے استدلال تو وہ اس وجہ سے ضعیف ہے کہ اس میں محمد بن اسحاق ہیں جن کو دارقطنی نے لیس بالقوی قرار دیا ہے احادیث صحیحہ قویہ کے مقابلہ میں اس حدیث سے استدلال کو صحیح نہیں قرار دیا جاسکتا۔ (م)

كنا فى حجرة ابراهيم التيمى و معنا ابراهيم النخعى فحدثنا ابراهيم التيمى عن عمرو بن ميمون عن ابى عبد الله الجدلى عن خزيمة بن ثابت عن النبى صلى الله عليه وسلم

بدن سے منی کا خروج ہوتا ہے جس کی نجاست مختلف فیہ ہے امام شافعیؒ منی کی طہارت کے قائل ہیں حنفیہ حضرات اس کو نجس قرار دیتے ہیں توجب خروج منی سے موزوں کے اتارنے کا حکم ہے جس کے نجس ہونے میں اختلاف بھی ہے تو بول و براز جو بالاتفاق نجس ہیں ان کے خروج سے تو بطریق اولی موزوں کو اتارنا چاہیئے۔ تو لفظ لکن لانے سے اس وہم کا ازالہ کر دیا۔ اور وجہ ظاہر ہے کہ جنابت شاذ و نادر پیش آتی ہے بول و براز کثیر الوقوع ہیں اور حرج کو مستلزم ہیں۔

ایک نحوی اشکال اور اس کا حل حرف لکن عام طور نفی کے بعد عطف مفرد علی المفرد کے لئے آتا ہے۔ مثلاً ماجاء نی احد لکن عمرا اور اگر اثبات کے بعد آئے تب بھی یہ ضروری ہے کہ اس کے بعد ایک جملہ ضرور موجود ہو مثلاً سمع عمروٌ لکن زید لم یسمع یہاں جو "لکن" مذکور ہے وہ اگرچہ عطف کے لئے آیا ہے مگر نہ تو نفی کے بعد واقع ہے اور نہ ہی اس کے بعد کوئی دوسرا جملہ مذکور ہے بلکہ سب مفردات ہیں تو بظاہر یہ نحوی قاعدہ کے خلاف نظر آتا ہے تو شارحین حدیث اور علماء حضرات نے اس اشکال کے بھی متعدد توجیہات کی ہیں۔

(۱) مذکورہ اصول اور نحوی قاعدہ اپنی جگہ صحیح ہے مگر یہ مثال شاذ ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جب شاذ ہے تو غیر فصیح بھی ہے کیونکہ جب ایک عبارت یا جملہ ایسا آجائے جو فصیح و بلیغ ہو اور اپنے مفہوم کو صحیح ادا کرتا ہو اور عام طور پر کلام عرب میں مستعمل ہو مگر وہ ہمارے نحوی قاعدہ کے تحت نہ آئے تو اس کو شاذ کہتے ہیں۔

عبارت حدیث حجت ہے یا نحوی قواعد؟ یہاں ایک اور اہم علمی نقطہ ملحوظ رہے کہ جب ایک حدیث کی صحیح اور فصیح عبارت کسی نحوی قاعدہ کے مخالف آئی ہو۔ تو اب سوال یہ ہے کہ عبارت میں تاویل کی جائے گی تاکہ وہ نحوی قاعدہ کے مخالف واقع نہ ہو یا نحوی قاعدہ کو بدلا جائے گا تو اس میں علماء کی بحث ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ عبارت میں تاویل کر کے اس کو بدل دیں اور نحوی قاعدہ کے موافق بنالیں نحوی قاعدہ میں تاویل نہیں کرنی چاہیئے جبکہ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ اگر کسی حدیث کی عبارت نحوی قاعدہ کے تحت نہیں آتی تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ عبارت غیر فصیح ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ قاعدہ میں اتنی جامعیت نہیں اس لئے حدیث کی فصیح و بلیغ عبارت کو اپنے احاطہ میں نہ لے سکا باقی رہی یہ بات کہ نحوی قواعد اور قانون بلاغت عام طور زمانہ جاہلیت کے اشعار اور دواوین مثلاً حماسہ متنبی، امرء القیس کے کلام سے بنائے جاتے ہیں اور استشہاد میں ان کا کلام پیش کیا جاتا ہے جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم افصح العرب والعجم ہیں تو چاہیئے کہ حدیث رسول ؐ سے نحوی قواعد اور اصول مستنبط کئے جائیں اور بطور استشہاد کے ان کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیئے تو ایسا نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عرب شعراء کا کلام اور زمانہ جاہلیت کے دواوین لفظ بلفظ نقل ہوتے آئے ہیں۔ جب کہ احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں روایت بالمعنی کی بھی اجازت ہے اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ احادیث رسول میں روایت بالمعنی کی وجہ سے راوی آنحضرتؐ کے ارشاد کے اصل الفاظ محفوظ نہ کر سکا ہو۔ اور بطور استشہاد کے بجائے حدیث نبوی کے راوی کے الفاظ پیش کئے جا رہے ہوں۔ تو راوی کے الفاظ حجت نہیں ہو سکتے اور اگر واقعۃً یہی الفاظ آپؐ کے ہوں تو پھر نحوی قاعدہ غلط ہے۔ بہر حال دوسری توجیہ یہ ہے اور راجح بھی یہی ہے کہ نحوی قاعدہ میں اس قدر وسعت نہیں تھی کہ وہ حدیث نبوی کی اس عبارت کو اپنے احاطہ

فی المسح علی الخفین قال محمد احسن شیئ فی ھذا الباب حدیث صفوان بن عسال قال ابوعیسیٰ وھو قول العلماء من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین ومن بعدھم من الفقہاء مثل سفیان الثوری وابن المبارک والشافعی واحمد واسحٰق قالوا یمسح المقیم یوما ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیھن وقد روی بعض اھل العلم انھم لم یوقتوا فی المسح علی الخفین و ھو قول مالک بن انس والتوقیت اصح

میں لے سکتا' لہٰذا یہی کہا جاسکتا ہے کہ حدیث نبوی اپنی جگہ فصیح وبلیغ اور صحیح ہے مگر نحوی اصول ناقص اور غیر حاوی ہیں۔

(۳) اور اگر بالفرض حدیث کی عبارت میں تاویل کرلی جائے جیسا کہ بعض نے یہی کہا ہے تو کہا جائے گا کہ ان لا ننزع خفافنا ثلثۃ ایام ولیالیھن الا من جنابۃ ولکن ننزعھا من غائط وبول ونوم تو اس تاویل کے پیش نظر لکن سے قبل جملہ مثبت مذکور ہے اور نحوی قاعدہ کے مطابق لکن کا استعمال بھی درست ہے مگر یہ تاویل ضعیف ہے اور اس طرح تاویلات کا دروازہ کھل جائے گا۔

(۴) چوتھی تاویل علماء حضرات نے یہ کی ہے اور راجح بھی یہی ہے کہ عاصم بن ابی النجود کے پانچ تلامذہ ہیں ان میں ابوالاحوص کی روایت کے الفاظ وہی ہیں جو امام ترمذی نے نقل کردیئے ہیں جب کہ اس روایت کو امام بخاری اور مسلم نے بھی نقل کیا ہے اس لئے سند کے لحاظ سے بھی قوی ہے اور یہ روایت نسائی ص ۱۳ میں بھی منقول ہے جسے امام عاصم کے چار تلامذہ نے روایت کیا ہے ان لا ننزع خفافنا ثلثۃ ایام ولیالیھن من بول وغائط ونوم الا من جنابۃ۔ اس پر کوئی اشکال نہیں تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ اصل الفاظ تو وہی ہیں جو نسائی کی روایت میں نقل ہیں مگر ابوالاحوص نے روایت بالمعنیٰ کے پیش نظر ان کو بدل دیا ہے اور امام ترمذی نے وہی روایت بالمعنیٰ نقل کردی ہے۔

سندی بحث ولا یصح۔ یعنی یہ دوسری سند صحیح نہیں وجۂ عدم صحت خود مصنف نے یہ بیان فرمائی ہے کہ ابراہیم النخعی نے عبداللہ الجدلی سے روایت بیان کی ہے حالانکہ درمیان میں دو واسطے ہیں جو اس سند میں مذکور نہیں ہیں اور ابراہیم النخعی کا سماع عبداللہ الجدلی سے ثابت نہیں جیسا امام شعبہ نے فرمایا ہے کہ لم یسمع ابراھیم النخعی عن ابی عبد اللہ الجدلی اور زائدہ نے عدم سماع کی وجہ بھی بیان کردی ہے منصور کہا کرتے تھے کہ ہم جب ابراہیم التیمی کے ہاں تھے اور ہمارے ساتھ ابراہیم النخعی بھی موجود تھے تو ہمیں ابراہیم التیمی نے عمرو بن میمون کے واسطہ سے عبداللہ الجدلی سے روایت بیان کی تھی۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ابراہیم النخعی اور عبداللہ الجدلی کے درمیان دو واسطے آگئے ایک ابراہیم التیمی کا دوسرا عمرو بن میمون کا جن کو ابراہیم النخعی نے حذف کردیا ہے۔ لیکن اگر اس مسئلہ میں گہری فکر اور عمیق نظر سے غور کیا جائے تو حقیقت واضح ہوجاتی ہے۔ کہ جب دعویٰ یہ کیا گیا ہے کہ لم یسمع ابراھیم النخعی عن ابی عبد اللہ الجدلی حدیث المسح۔ صرف یہ حدیث ابراہیم النخعی نے عبداللہ الجدلی سے نہیں سنی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ابراہیم النخعی کا عبداللہ الجدلی سے مطلقاً سماع ہی ثابت نہیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ الجدلی ابراہیم نخعی کے بلاواسطہ بھی استاد ہیں تو یہ عین ممکن ہے کہ اولاً یہ حدیث ابراہیم نخعی نے بالواسطہ سنی ہو پھر بعد میں عبداللہ الجدلی سے بلاواسطہ سنی ہو اور دونوں طرح اسے روایت کرتے ہوں کبھی بالواسطہ اور کبھی بلاواسطہ۔

علم کی خاطر ابراہیم التیمی کی بے مثال قربانی ابراہیم النخعی کے زمانہ میں ایک دوسرے بزرگ ابراہیم التیمی کے نام سے معروف ہیں ابراہیم النخعی اور ابراہیم التیمی دونوں کا گاؤں ایک ہے حجاج بن یوسف کی حکومت

کا زمانہ تھا اور اس کے مظالم عروج پر تھے ابراہیم النخعی نے ایک روز درس میں حجاج کے ظالمانہ کردار پر تنقید فرمائی اور کہا" اندھے ہونے کے لئے یہی کافی ہے کہ حجاج کے معاملہ میں کوئی اندھا بینی سے کام لے"[1] مخبروں نے حجاج کو یہ خبر پہنچادی بھلا ان باتوں کو وہ کب برداشت کرسکتا تھا۔ برہم ہوا اور فوراً گرفتاری کا آڈر دیدیا حجاج کے کارندے ابراہیم النخعی کی تلاش میں تھے کہ ابراہیم التیمی کے پاس پہنچے اور پوچھا کہ ابراہیم کو تم جانتے ہو۔ امیر حجاج کا حکم ہے کہ ان کو گرفتار کرکے حاضر کیا جائے ابراہیم التیمی کا بیان ہے کہ میں جانتا تھا کہ ابراہیم النخعی کے متعلق مجھ سے پوچھ رہے ہیں لیکن نخعی کے لفظ کا اضافہ انہوں نے نہیں کیا تھا اس لئے جواب میں کہا" انا ابراہیم" حجاج کے سامنے پیشی کے بعد واسط کے جیل خانہ جو دیماس[2] ہیں ان کو بھیج دیا گیا اور ابراہیم التیمی نے یہ گرفتاری اس لئے دی تھی کہ وہ سمجھتے تھے کہ ابراہیم النخعی کی گرفتاری سے درس فقہ واجتہاد اور علوم کی اشاعت میں نقصان آجائے گا اور اسی راز کو وہ دل میں لئے خوشی خوشی واسط کے جیل خانہ چلے گئے ماں کو ان کی خبر ہوئی بچے کی محبت میں بے چاری کوفہ سے کسی نہ کسی طرح جیل تک پہنچیں جیل والوں کی اجازت سے بیٹے کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کی اجازت مل گئی لیکن اس عرصہ میں ابراہیم التیمی کی شکل اتنی بدل چکی تھی کہ ماں بھی اپنے بیٹے کو نہ پہچان سکی۔ ماں کو پہچان کر خود ہی ابراہیم نے ان کو مخاطب کیا تب آواز سے اس نے اپنے بچے کو پہچانا۔ ناقابل برداشت حد سے گزری ہوئی ان تکلیفوں کے بعد بھی ماں تک پر یہ راز انہوں نے ظاہر نہ کیا کہ نام سے دھوکہ کھا کر ابراہیم النخعی کی جگہ لوگوں نے اس جیل میں مجھے ٹھونس دیا ہے آخر سخت کڑی سزائیں جھیل جھیل کر اسی جیل میں انتقال فرما گئے۔ اور پھر ان کی نعش کو انتہائی بے دردی سے گھسیٹ کر جیل خانہ کی چار دیواری سے باہر پھینک دیا گیا۔

باب فی المسح علی الخفین اعلاہ واسفلہ۔ اصل بحث یہ ہے کہ مسح علی الخفین، اعلیٰ واسفل دونوں جانب ضروری ہے یا صرف جانب اعلیٰ کا مسح کرلینے سے فرض ادا ہوجاتا ہے۔

مذاہب و دلائل (۱) امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف خف کی جانب اعلیٰ کا بقدر "ثلث اصابع مسح فرض ہے۔ اور اسفلِ خف نہ تو محل مسح ہے اور نہ ہی اس کا مسح مشروع ہے بلکہ مسح کا صحیح محل فوق القدم ہے۔ (۲) امام مالکؒ خف کے جانبین (اعلیٰ واسفل) کے مسح کو واجب قرار دیتے ہیں (۳) امام شافعیؒ بھی جانبین کے مسح کے قائل ہیں مگر جانب اسفل کے مسح کو مستحب قرار دیتے ہیں[3]۔ لہٰذا تارک مسح اسفل گویا ایک امر مستحب کا تارک ہے۔ اگر کسی نے صرف اسفلِ خف کا مسح کرلیا تو ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس کا مسح صحیح نہیں[4]۔

---

[1] طبقات ابن سعد ج ۵ ص ۱۹۵۔ [2] طبقات ابن سعد میں ہے کہ واسط کا جیل خانہ اسی طریقہ سے بنایا گیا تھا کہ نہ اس پر چھت ڈالی گئی تھی اور نہ ایسے حجرے اور مکانات بنائے گئے تھے جن میں قیدیوں کو کم از کم دھوپ بارش سردی سے پناہ مل سکے بلکہ صرف چار دیواری تھی اسی کے میدان میں لوگوں کو ڈال دیا جاتا تھا ایک خصوصیت اس قیدخانہ کی یہ بھی تھی کہ ایک قیدی کے ساتھ دوسرے قیدی کو زنجیروں کے ساتھ جکڑ دیا جاتا تھا۔ (م) [3] قال الشاہ ولی اللہ الدہلوی فی المسوّیٰ (الجزء الاول ص ۳۰) قال الشافعی مسح اعلی الخف فرض ومسح اسفلہ سنۃ وقال ابو حنیفۃ لا یمسح الا الاعلیٰ ۱۲ (م) [4] وحکی ابراہیم بن جابر فی "کتاب الاختلاف" الاجماع علی ان الاقتصار علی اسفل الخف لا یجوز (البدائع ج ۱ ص ۱۲) وفی البدایہ ج ۱ ص ۱۹ واما من اجاز الاقتصار علی مسح الباطن فقط فلا اعلم لہ حجۃ (م)

مسح اعلی الخف واسفلہ قال ابوعیسی وھذا قول غیرواحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وبہ یقول مالک والشافعی واسحق وھذا حدیث معلول لم یسندہ

مستدلات مالکؒ و شافعیؒ کا جواب امام مالکؒ اور امام شافعیؒ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت جسے مصنفؒ نے اس باب میں نقل کر دیا ہے سے استدلال کرتے ہیں جس میں جانبین (اعلیٰ و اسفل) پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح ثابت ہے مسح اعلی الخف واسفلہ احناف کہتے ہیں کہ حدیث باب سے استدلال اس لئے صحیح نہیں کہ خود مصنفؒ نے اسے معلول قرار دیا ہے۔

حدیث معلول وھذا حدیث معلول الخ۔ معلول سے مراد ایسی حدیث ہے جو معلل بعلۃٍ ہو نخبۃ الفکر میں معلول حدیث اسے قرار دیا گیا ہے جس میں علتِ قادحہ خفیہ موجود ہو جسے ماہر فی الفن ہی سمجھ سکتا ہے اور پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اس علت قادحہ خفیہ کی نشان دہی بھی کر سکے اور اس کی کوئی لفظی تعبیر کر سکےؒ۔ بلکہ یہ ایک ذوقی اور وجدانی چیز ہے جو کثرتِ اشتغال اور ممارست سے بطور ملکہ حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً آپ حضرات میں جس نے نحو پڑھی ہے اور اس میں خوب ممارست بھی حاصل کی ہے تو اب جب کوئی قاری حدیث کی عبارت غلط پڑھے تو آپ ٹوک دیتے ہیں مگر بسا اوقات یوں ہوتا ہے کہ جب ٹوکنے والے سے پوچھا جائے کہ قاعدہ کیا ہے تو اسے قاعدہ یاد نہیں رہتا مگر ذوق وجدان مزاولت اور بوجہ ملکۂ تامہ ہو جانے کے وجہ سے غلطی پر تنبیہ کر دیتا ہے جیسا کہ کسی محدث نے اپنا تجربہ بھی بیان کیا ہے کہ ایک حدیث کو جب میں نے متعدد علماء کے سامنے پیش کیا سب نے یہی بتایا کہ حدیث ضعیف اور کمزور ہے مگر وجہ ضعف کی نشان دہی کسی نے بھی نہیں کی اور حقیقت بھی یہ ہے کہ بوجہ کثرت اشتغال بالحدیث و ممارستِ ان حضرات کے اذہان اس قدر صیقل ہو چکے تھے کہ وہ محض سننے سے حدیث کے سقم کو وجدانی طور پر آسانی سے بھانپ لیتے تھے اگرچہ الفاظ میں اس کے سقم کی تعبیر نہیں کر سکتے تھے۔ جیسے صوفیا حضرات کو اللہ پاک نے جو باطنی صفائی اور نور قلب عطا فرمایا ہوتا ہے تو وہ بسا اوقات اپنی اس خداداد بصیرت سے قرآن اور غیر قرآن میں امتیاز کر لیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ صوفیاء حضرات فرماتے ہیں کہ قاریٔ قرآن کے منہ سے مثل انوار شمس کے تجلیات کا ظہور ہوتا ہے۔ اور حدیث پڑھنے والے کے منہ سے مثل انوار قمر کے تجلیات ظاہر ہوتی ہیں۔ قرآن و حدیث کے علاوہ مطلق عربی پڑھنے والے کو یہ چیز بن حاصل نہیں ہوتیں۔

شیخ عبدالعزیزؒ گذشتہ صدی کے ایک بہت بڑے بزرگ ہو گزرے ہیں قطب وقت مگر امی محض تھے اور کتابی علم انہیں حاصل نہیں تھا۔ ان کے حالات میں یہ بھی لکھا ہے کہ ان کے سامنے جب کوئی شخص کچھ پڑھتا تو سن کر بتا دیا کرتے تھے کہ قرآن کی آیت ہے یا حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے لوگوں نے دریافت کیا کہ آپ کیسے سمجھ لیتے ہیں کہ یہ آیت ہے یا حدیث ہے؟ فرمایا یہ بات میرے لئے بالکل بدیہی ہے خدا کی قسم میں دیکھتا ہوں کہ جب کوئی قرآن پڑھتا ہے تو اس کے منہ سے مثل سورج کے روشنی نکلتی ہے اور جب حدیث پڑھتا ہے تو چاند کی طرح روشنی محسوس ہوتی ہے اور جب کسی اور کا کلام ہوتا ہے تو کوئی روشنی نہیں ہوتی بلکہ تاریکی رہتی ہے چنانچہ ایک مرتبہ لوگوں نے امتحاناً یہ آیت یوں پیش کی کہ حافظوا علی الصلوٰت والصلوٰۃ الوسطیٰ (وصلوٰۃ العصر) وقوموا للہ قانتین فوراً بولے صلوٰۃ العصر حدیث ہے اس میں حدیث کا نور ہے بقیہ قرآن ہے۔ تو صوفیاء کے قلوب مثل آئینہ کے صاف

لہ وقد یقصر عبارۃ المعلل عن اقامۃ الحجۃ علی دعواہ کالصیرفی نقد الدینار والدرھم۔ (شرح نخبۃ الفکر ص۶۰)۔

عن ثور بن یزید غیر الولید بن مسلم و سألت ابا زرعة و محمدا عن هذا الحدیث فقالا لیس بصحیح لان ابن المبارك روی هذا عن ثور عن رجاء قال حدثت عن کاتب المغیرة مرسل عن النبی صلی الله علیه وسلم ولم یذکر فیه المغیرة

ہوتے ہیں وہ اپنے قلبی اور باطنی نورِ بصیرت سے قرآن اور غیر قرآن میں امتیاز کر لیتے ہیں اسی طرح محدثین حضرات کے اذہان کثرتِ اشتغال بالحدیث کی وجہ سے صیقل ہو چکے ہوتے ہیں محض سماع حدیث سے ان پر اصل حقیقت معلوم ہو جاتی ہے۔

وجوہات معلولیہ تاہم یہاں زیر بحث حدیث میں علت قادحہ کی نشان دہی مصنفؒ نے بھی کر دی ہے۔ علماء نے اس حدیث کے معلول ہونے کے متعدد وجوہات بیان کی ہیں[1] جن میں بعض پر خود مصنفؒ نے بھی تصریح کر دی ہے (۱) لم یسندہ عن ثور بن یزید غیر الولید بن مسلم یعنی ثور بن یزید کے تلامذہ میں صرف ولید بن مسلم نے اس روایت کو مسند نقل کیا ہے اور مسند روایت وہ ہوتی ہے جس میں راوی حذف نہ ہوا ہو۔ تو حدیثِ باب کو ولید بن مسلم نے ثور بن یزید سے اور انہوں نے رجاء بن حیوۃ سے اور انہوں نے کاتب المغیرہ سے اور انہوں نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا ہے جب کہ ثور بن یزید کے دیگر تلامذہ سند میں مغیرہ بن شعبہ کا ذکر نہیں کرتے بلکہ اس کو مرسل نقل کرتے ہیں عن رجاء بن حیوۃ عن کاتب المغیرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ الحدیث آگے مصنفؒ فرماتے ہیں سألت ابا زرعة ومحمدا عن هذا الحدیث فقالا لیس بصحیح لان ابن المبارك روی هذا عن ثور عن رجاء قال حُدِّثتُ عن کاتب المغیرة مرسل عن النبی صلی الله علیه وسلم ویذکر فیه المغیرة۔

لہذا مصنفؒ کا اس تصریح سے مقصد یہ ہے کہ یہی روایت عبداللہ بن مبارک نے بھی ثور بن یزید سے نقل کی ہے جس میں حضرت مغیرہؓ کا کوئی ذکر نہیں ہے گویا عبداللہ ابن المبارک کی سند میں یہ حدیث حضرت مغیرہ کے مسندات سے نہیں بلکہ کاتب المغیرہ کی مرسل ہے ولید بن مسلم نے بوجہ وہم کے اسے مسندات المغیرہ سے شمار کیا اور موصولاً روایت کر دیا۔

(۲) ولید بن مسلم کی روایت میں تو سند" عن رجاء بن حیوۃ عن کاتب المغیرۃ عن المغیرۃ بن شعبۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ رجاء بن حیوہ براہ راست کاتب المغیرہ سے روایت نقل کرتے ہیں مگر ابن المبارک کی سند" عن ثور عن رجاء قال حُدِّثتُ عن کاتب المغیرۃ موسل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خود رجاء بن حیوۃ نے بھی یہ حدیث براہ راست کاتب المغیرہ سے نہیں سنی تھی بلکہ دونوں کے درمیان ایک اور واسطہ بھی ہے جو نامعلوم اور مجہول ہے جس کی وجہ سے حدیث میں ایک اور انقطاع بھی آ گیا۔

(۳) کاتب المغیرہ مجہول ہے اور نہ ہی اس کی حیثیت کا کسے علم ہے کہ آیا وہ کون اور کیسا تھا۔ عادل تھا یا غیر عادل ثقہ تھا یا غیر ثقہ مسلم تھا یا نہیں۔ خود مغیرہ بن شعبہ کوفہ کے گورنر تھے تو لامحالہ اس کے کاتب (سیکرٹری) بھی کثیر ہوں گے پورے صوبہ کے انتظام اور حسابات کی درستگی اور معاملات وغیرہ کا نظم اس کے لئے تو سینکڑوں کاتبوں کی ضرورت پڑتی ہے جن میں عادل بھی ہوتے ہیں اور غیر عادل بھی ثقہ بھی اور غیر ثقہ بھی اور بعض حالات میں غیر مسلم بھی تو اب یہاں کاتب المغیرہ مجہول ہے۔ اگرچہ بعض حضرات نے اس کا نام "وراد"[2] بتلایا ہے مگر صرف نام کے معلوم ہو جانے سے اس کی جہالت مرتفع نہیں ہو جاتی۔

(۴) اس کے علاوہ ثور بن یزید کے رجاء بن حیوۃ سے سماع میں کلام کیا گیا ہے[3]۔

---

[1] جس کو صاحب البذل (ج ۲ ص ۴۹) نے بھی تفصیلاً نقل کیا ہے۔ [2] احادیث کاتب المغیرۃ فاسمہ وراد عارضہ ص ۱۴۶ ج ۱۔ [3] وقال موسیٰ بن ہارون وابو داؤد لم یسمع ثور من رجاء حکاہ قاسم بن اصبغ عنہ۔ تحفہ ج ۱ ص ۹۹۔

باب فی المسح علی الخفین ظاهرهما **حدثنا** علی بن حُجر نا عبد الرحمٰن بن ابی الزناد عن ابیه عن عروة بن الزبیر عن المغیرة بن شعبة قال رأیت النبی صلی اللہ علیه وسلم یمسح علی الخفین علی ظاهرهما **قال** ابو عیسٰی حدیث المغیرة حدیث حسن وهو حدیث عبد الرحمٰن بن ابی

---

(۵) ولید مدلس ہیں۔ اس کے علاوہ اگلے باب "المسح علی الخفین ظاہرہما" کی روایت بھی حضرت مغیرہ بن شعبہ سے منقول ہے۔ تو باوجود اتحاد راوی کے دونوں کے متن میں اختلاف ہے اگر حدیث باب صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی حنفیہ حضرات اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ در اصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلی الخف پر مسح کیا تھا لیکن خف کو تھامنے کے لیے نیچے ہاتھ رکھ لیا تھا۔ جسے راوی نے باطن خف کا مسح سمجھ لیا۔

باب فی المسح علی الخفین ظاہرہما۔

ترجیح مسح علی ظاہرہما حدیث باب سے احناف استدلال کرتے ہیں حضرت مغیرہ بن شعبہ (پچھلے باب کی روایت بھی ان ہی سے منقول ہے) فرماتے ہیں" رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین علی ظاہرہما" جس کو خود مصنف نے "حسن" قرار دیا" قال ابو عیسٰی حدیث المغیرة حدیث حسن جس میں محض ظاہر الخفین پر مسح منقول ہے باطن الخفین کا کوئی ذکر نہیں۔ حدیث باب کا گذشتہ باب کی روایت سے تعارض ہے جب کہ سابقہ حدیث معلول بھی ہے اگر کوئی ماہر حدیث علت بتائے بغیر بھی کسی حدیث کو معلول قرار دے دے تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے جب کہ اس حدیث کے معلول ہونے کے چھ وجوہات پچھلے باب میں عرض کر دیئے گئے ہیں۔ لہٰذا لامحالہ حدیث باب کو ترجیح دی جائے گی[۲]۔ جسے مصنفؒ نے حسن قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ نے بھی اس کی صحت کی تصریح کی ہے[۳]۔ وهو حدیث

---

[۱] واجاب عنه العامة (بعد صحة الروایة) ان مسحه علیه الصلوٰة والسلام انما کان لعذر لا لتشریع فلا یوخذ به سنة نعم لو فعله احد لمثل ذلك العذر کان غیر مثرب والعذر ان خفه علیه السلام کان بالغاً الی رکبته فلم یتمسك رکبته الشریفة بنفسها لمنع الخف بثخانته ان تجتمع الید ساقه فاخذ رجله الیمنٰی بیده الیسرٰی ومسح علیه بالیمنی ومدها فامتد الیسرٰی ففهم من راٰه ولم یتبین السبب فیه انه صلی اللہ علیه مسحهما تشریعا مع ان الامر لم یکن کذلك کوکب الدری ج ۱ ص۷۔ [۲] علامہ ابن رشید مالکی نے بدایہ ج ۱ ص۱۹ میں مسح علی الخفین کے تحدید محل میں اختلاف ائمہ کے سبب سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "سبب اختلافهم تعارض من الآثار الواردة فی ذلك وتشبیه المسح بالغسل وذلك ان فی ذلك اثرین متعارضین احدهما حدیث المغیرة من شعبة وفیه انه صلی اللہ علیه وسلم مسح الخف وباطنه والآخر حدیث علیؓ لو کان الدین بالرای لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاه وقد رایت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یمسح علی ظاهر خفیه۔ فمن ذهب مذهب الجمع بین الحدیثین حمل الحدیث المغیرة علی الاستحباب وحدیث علی الوجوب ومن ذهب مذهب الترجیح اخذ اما بحدیث علی واما بحدیث المغیرة فمن رجح حدیث المغیرة علی حدیث علی رجحه من قبل القیاس اعنی قیاس المسح علی الغسل ومن رجح حدیث علی رجحه من قبل مخالفته للقیاس او من جهة السند۔ (م) [۳] وقال البخاری فی التاریخ الاوسط ثنا محمد بن الصباح ثنا ابن ابی الزناد عن ابیه عن عروة بن الزبیر عن المغیرة رایت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یمسح علی خفیه ظاهرهما قال وهذا اصح من حدیث رجاء عن کاتب المغیرة کذا فی التلخیص (تحفہ ج ۱ ص۹۹)۔

الزناد عن ابیہ عن عروۃ عن المغیرۃ ولا نعلم احدا یذکر عن عروۃ عن المغیرۃ علی ظاہرہما غیرہ وھو قول غیر واحد من اھل العلم وبہ یقول سفیان الثوری واحمد قال محمد وکان مالک یشیر بعبد الرحمن بن ابی الزناد

عبدالرحمٰن بن ابی الزناد عن ابیہ عن عروہ مصنفؒ کا اس عبارت سے مقصد کیا ہے تو اس سے کئی وجوہات بیان کی گئی ہیں۔ (۱) دراصل مصنفؒ کی اس عبارت حدیث المغیرۃ حدیث حسن سے بظاہر یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ گذشتہ باب کی روایت بھی تو حضرت مغیرہ سے منقول ہے اور مصنفؒ مطلقاً حدیث مغیرہ کو حسن قرار دے رہے ہیں جس سے وہم ہوتا ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک بھی دونوں ابواب کی روایات حسن ہیں۔ تو وھو حدیث الخ سے مصنفؒ نے اس وہم اور شبہ کا دفعیہ کر دیا کہ حدیث المغیرہ سے مراد اسی باب کی روایت ہے جس میں ظاہر الخفین پر مسح کرنے کی تصریح مذکور ہے ولا نعلم احدا مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ ہمیں یہ معلوم نہ ہوسکا کہ عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کے علاوہ کسی اور نے بھی "عن عروہ عن المغیرہ علی ظاہرہما" کی روایت نقل کی ہو۔ قال محمد وکان مالک یشیر بعبد الرحمٰن بن ابی الزناد (۱) مصنفؒ اس عبارت سے دراصل اپنے اوپر وارد ہونے والے اس اشکال کو دفع کرنا چاہتے ہیں کہ حدیث کو صحیح قرار دینے کے بجائے مصنفؒ نے "حسن" کیوں قرار دیا ہے وجہ یہ ہے کہ امام مالکؒ عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا کرتے تھے مگر ضعف ادنیٰ درجہ کا ہے دراصل محدثین حضرات رواۃ پر حکم لگانے میں حد درجہ محتاط واقع ہوئے ہیں چونکہ راوی اپنے مرتبہ کے لحاظ سے ایک خاص معیار کو پہنچا ہوا ہے اور اس میں بہت معمولی اور حد درجہ خفیف ضعف ہے۔ اگر ناقد اس کے اس ضعف پر تصریح کرتا ہے تو ضعف پر تصریح راوی کی بڑی کمزوری پر محمول کی جائے گی اس لئے امام مالکؒ بجائے تصریح کے اشارہ پر اکتفاء فرمایا کرتے تھے تاکہ جتنی حقیقت ہے وہی سب پر عیاں رہے اور حسن کہتے بھی اسے ہیں جسے عادل خفیف الضبط روایت کرتا ہو۔ (۲) یہ بھی ممکن ہے کہ مصنف بوجہ شافعی المذہب ہونے کے حدیث باب کے ایک راوی عبدالرحمٰن کو ضعف کا مشار الیہ ٹھہرا کر احناف کے مستدل کو کمزور کرنا چاہتے ہوں۔ مگر پھر بھی وہ اس سے احناف کے استدلال کار د نہیں کر سکتے۔ کیونکہ مصنفؒ خود حدیث باب کے "حسن" ہونے کے قائل ہیں تو لامحالہ معلول اور حسن کے تعارض کے وقت حسن کو ترجیح دی جائے گی۔ (۳) اور ایک توجیہ یہ بھی کی جاسکتی ہے جب مصنفؒ نے حدیث باب کو "حسن" قرار دیا اور بظاہر اپنے استاذ الاستاذ امام مالکؒ کی مخالفت کر دی۔ کیونکہ امام مالکؒ نے اس حدیث کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے تو مصنفؒ اس عبارت سے جواب دینا چاہتے ہیں کہ میں نے امام مالکؒ کی مخالفت نہیں کی ہے کیونکہ امام مالکؒ نے حدیث کو ضعیف قرار نہیں دیا ہے بلکہ حدیث کے ایک راوی عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کے ضعیف کو قدرے اشارہ کیا ہے۔ جس سے حدیث کو اس معنیٰ میں ضعیف نہیں قرار دیا جاسکتا جو عام اور متعارف ہے۔ (۴) یا مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن ابی الزناد مسلم اور بخاری کا راوی ہے قوی ہے امام مالکؒ نے جو اس کے ضعف کا اشارہ کیا ہے میری رائے ان کی موافق نہیں بلکہ میری تحقیق یہ ہے کہ حدیث باب حسن ہے اگرچہ امام مالکؒ اس حدیث کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کا اشارہ فرمادیا کرتے تھے گویا مصنف کی عبارت امام مالک کی تضعیف کے ضعف کا اشارہ ہے[۱]۔ اور اگر بالغرض امام مالکؒ

[۱] ان مالکا اشار الی ضعفہ الا انہ لم یکن کذلک فیما اراہ فکان حدیثہ حسنا عندی فلا یغرنک اشارۃ مالک بضعفہ ان تنسبنی الی الغلط فیما فعلتہ من تحسین روایتہ فنبہ علی تضعیف تضعیف مالک بعد حکایتہ (کوکب ج ۱ ص ۹۱)

باب فی المسح علی الجوربین والنعلین حدثنا هناد و محمود بن غیلان قالا نا وکیع عن سفیان عن ابی قیس عن هُزیل بن شرحبیل عن المغیرة بن شعبة قال توضأ النبی

کے اشارہ سے حدیث باب کو ضعیف بھی تسلیم کر لیا جائے تب بھی دیگر متعدد روایات سے حنفیہ کا مسلک ثابت ہے۔ مثلاً ابوداؤد[1] میں اسناد حسن کے ساتھ حضرت علیؓ سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ لوکان الدین بالرای لکان اسفل الخف اولیٰ بالمسح من اعلاہ وقد رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ[2]۔ حضرت اعمشؒ سے روایت ہے قال ماکنت اری باطن القدمین الا احق بالمسح من ظاھرھما وقد مسح النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ظھر خفیہ[3]۔

باب فی المسح علی الجوربین والنعلین۔ وظیفہ رجلین غسل ہے یا مسح اس سے قبل اس پر تفصیلی بحث کی جا چکی ہے۔ جمہور اہل سنت وظیفہ رجلین غسل قرار دیتے ہیں اور جواز مسح کی صرف اس صورت میں اجازت دیتے ہیں جب متوضی لابس الخفین ہو جو تقریباً ساٹھ ستر صحابہ کرام سے منقول اور امت کا متواتر عمل ہے۔

خفین، جوربین وغیرہ کے معانی باقی رہا مسح علی الجوربین کا حکم اور اس سلسلہ میں تفصیل سے قبل خفین جوربین نعلین، جرموقین کا لفظی معنیٰ اور صحیح مفہوم ذہن نشین کر لیں۔ خفین، چمڑے سے بنائے ہوئے موزے ہیں جو پاؤں کو ڈھانپتے ہیں معروف اور عام مستعمل ہیں۔ جرموقین، جیسے عام طور پر فوجی لوگ خفین کی حفاظت کے لئے پہنتے ہیں اور کبھی جوربین کے اوپر پہن لئے جاتے ہیں خفین اور جرموقین کا مسح تو اتر سے ثابت ہے جس سے انکار تواتر کا انکار ہے۔ نعلین، چپل کی شکل کا چمڑا ہے جس سے صرف پاؤں کے تلوے محفوظ رہتے ہیں مگر پاؤں کے اطراف اور اوپر کا حصہ نعلین سے نہیں ڈھک سکتا۔ ظہر القدم پر اس کے تسمے ہوتے ہیں۔ جوربین، کپڑے سے بنائے جاتے ہیں اور یہ کپڑا کبھی کپاس اور روئی سے بنتا ہے اور کبھی اون سے بنایا جاتا ہے مقصد یہی ہوتا ہے کہ پاؤں کو سردی سے بچا لیا جائے۔ اگر جوربین کے دونوں طرف چمڑا بھی چڑھا ہو تو مجلدین کہلاتے ہیں اور اگر صرف حصہ اسفل پر چمڑا لگا ہو تو انہیں منعلین کہتے ہیں۔

مذاہب و دلائل (۱) غیر مقلد حضرات مطلقاً مسح علی الجوربین کے جواز کے قائل ہیں خواہ مجلد ہوں یا منعل ثخین ہوں یا رقیق حتیٰ کہ باریک ململ سے بنائے گئے ہوں تب بھی مسح جائز ہے۔ اور استدلال حدیث باب سے کرتے ہیں کہ مسح علی الجوربین حدیث میں مطلقاً مذکور ہے۔ اس لئے عملاً بھی اس کے اطلاق کو باقی رکھا جائے۔ مگر یہ ایک لفظی

---

[1] ابوداؤد ج ۱ ص ۲۲ اس کے علاوہ عبداللہ بن مغفل کی ایک روایت جس کی ابوداؤد طیالسی نے تخریج کی ہے احناف کی دلیل ہے قال اول من رایت علیہ خفین فی الاسلام المغیرة بن شعبہ اتانا ونحن عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ خفان اسودان فجعلنا ننظر الیھا ونعجب منھما فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ سیکون لکم اعنی الخفاف قالوا یا رسول اللہ فکیف نصنع تمسحون علیھما وتصلون (المطالب العالیہ) [2] مقصد واضح ہے کہ اگر دین کا دارومدار رائے پر ہوتا تو اسفل الخف اعلی الخف کی نسبت مسح کے زیادہ لائق تھا حالانکہ آنحضرتؐ اعلی الخف پر مسح فرمایا کرتے تھے چونکہ مسح غسل کا نائب ہے اور نائب کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہو اور واقعہ بھی یہ ہے کہ اسفل کی نجاست سے تلوث بھی زیادہ رہتی ہے تو قیاساً یہی چاہیے تھا کہ اعلیٰ و اسفل دونوں کا مسح کیا جاتا مگر جب قیاس کے مقابلہ میں نص صریح آجائے تو قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے مسح علی اعلی الخف میں ایسا کیا گیا ہے۔ (م) [3] ابوداؤد ج ۱ ص ۲۲ باب کیف المسح۔

صلی اللہ علیہ وسلم ومسح علی الجوربین والنعلین قال ابوعیسیٰ هذا حدیث حسن صحیح وهو قول غیر واحد من اهل العلم وبه یقول سفیان الثوری وابن المبارک والشافعی و

مغالطہ ہے جس کی وضاحت احناف کے دلائل میں عرض کر دی جائے گی۔

(۲) امام اعظم ابوحنیفہؒ اس سلسلہ میں ایک اصولی بات پیش نظر رکھتے ہیں کہ خفین کا مسح اگرچہ صحیح اور تواتر و شہرت سے ثابت ہے مگر جوربین کا ثبوت اس معیار کا نہیں بلکہ اس کا ثبوت خبر واحد سے ہے اور نہ ہی اسلاف میں تواتراً معمول بہا رہا ہے۔ لہٰذا ایسے جوربین ثخین ہیں اور بمنزلہ خفین کے ہیں انہیں خفین کا حکم دیا جا سکتا ہے جیسا کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ نے ثخانت کے لئے تین شرائط کی نشان دہی کر دی ہے (۱) ثخین ہوں کہ پہننے کے بعد استمساک میں کسی پلاسٹک یا دھاگے کی بندھن کے محتاج نہ ہوں (۲) انہیں پہنے ہوئے بھی مشی (پیدل چلنا) ممکن ہو (۳) اس قدر شفاف ہوں کہ اگر ان پر پانی ڈالا جائے تو بہہ جائے اور پاؤں تک نہ پہنچ سکے۔ اور ایسے جوربین جو منعل یا مجلد ہوں بمنزلہ خف کے ہیں تو خف کی طرح ان پر باتفاق ائمہ مسح کرنا جائز ہے۔ البتہ ایسے جوربین جو نہ تو منعل ہوں اور نہ مجلد بلکہ رقیق ہوں اور ان میں ثخانت کی مذکورہ تینوں شرائط موجود ہوں ان پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ (۳) جمہور ائمہ اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ ان پر مسح کرنا جائز ہے جب کہ امام ابوحنیفہؒ ان پر مسح جائز قرار نہیں دیتے۔ البتہ صاحب ہدایہ نے نقل کیا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ سے صاحبینؒ کے مسلک کو رجوع ثابت ہے[۱]۔

مسح علی الجوربین والنعلین کی تشریح غیر مقلدین نے جو یہ کہا ہے کہ ہم حدیث کے اطلاق پر عمل کرتے ہیں۔ اس لئے مطلقاً مسح علی الجوربین کو جائز قرار دیتے ہیں یہ بظاہر ایک لفظی اور تعبیری مغالطہ ہے کیونکہ یہ توجیہ تب درست ہو سکتی ہے جب یہ شارع علیہ السلام کا قول ہو اور آپ نے (امسحوا علی الجوربین) فرمایا ہوتا تو دوسری بات ہوتی حالانکہ یہاں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فعل کی حکایت نقل کی گئی ہے مثلاً میں نے کہا کہ زید سبق پڑھنے بیٹھا ہے تو اس کی یہ مراد نہیں کہ فی وقت واحد اس نے بیٹھنے کی تمام صورتیں اختیار کی ہوئی ہیں دو زانو بھی اکڑوں بھی آلتی پالتی بھی۔ بلکہ یہ تو ایک حال کی نقلِ حکایت ہے جو ایک آن واحد کے ساتھ مخصوص ہے جس میں ہیئتِ جلوس بھی ایک ہی ہو سکتی ہے تو مسئلہ زیر بحث میں بھی راوی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فعل (جو معین ہوتا ہے اور اس میں تعمیم نہیں ہوتی) اور ایک حال کی حکایت بیان کی ہے کہ آپ نے جوربین پر مسح فرمایا جو قول شارع نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک خاص فعل کی حکایت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ آپ نے ایسے جوربین پر مسح کیا جو منعل بھی تھے اور غیر منعل بھی مجلد بھی تھے اور غیر مجلد بھی ثخینین بھی تھے اور غیر ثخینین بھی بلکہ یہ تو محال عقلی ہے۔ اور اس طرح اجتماع نقیضین آتا ہے۔ جو ناجائز ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر مسح علی الخفین والنعلین میں واؤ عاطفہ تسلیم کر لی جائے (جیسا کہ بعض کو وہم ہوا ہے) تو پھر مراد یہ ہوگی کہ مسح جوربین پر کیا اور نعلین پر بھی۔ جب کہ محض نعل پر مسح کرنا کسی مسلک میں بھی جائز نہیں حتیٰ کہ غیر مقلد بھی اس کے قائل نہیں فقہ کی تمام کتابوں

[۱] انہ رجع الی قولہما وعلیہ الفتویٰ هدایہ ج ۱ ص ۶۱ باب المسح علی الخفین ۵۲ اس کی تائید شیخ محمد عابد سندی کے مخطوطہ نسخہ سے بھی ہوتی ہے جس میں یہ زیادۃ موجود ہے کہ "قال ابوعیسیٰ سمعت صالح بن محمد الترمذی قال سمعت ابا مقاتل السمرقندی یقول دخلت علی ابی حنیفۃ فی مرضہ الذی مات فیہ فدعا بماء فتوضأ وعلیہ جوربان فمسح علیہما ثم قال فعلت الیوم شیئاً لم اکن افعلہ مسحت علی الجوربین وہما غیر منعلین کذا فی طبعۃ الحلبی للترمذی بتصحیح الشیخ احمد شاکر المحدث۔ (معارف)

احمد واسحاق قالوا یمسح علی الجوربین وان لم یکونا نعلین اذا کانا ثخینین و فی الباب عن ابی موسٰی **باب ما جاء فی المسح علی الجوربین والعمامۃ** حدثنا محمد بن

اور ہدایہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ جب موزہ بمقدار ثلث اصابع کے پھٹ جائے تو اس پر مسح کرنا جائز نہیں ہے جب کہ نعل میں تو قدم کے علاوہ سارا پاؤں ننگا ہوتا ہے تو اس پر مسح بطریق اولیٰ ناجائز ہونا چاہیئے۔ حدیث باب سے بظاہر مسح علی النعلین کا جواز بھی ثابت ہے حالانکہ غیر مقلد اس کے قائل نہیں۔ تو اسی صورت میں غیر مقلد جو توجیہ کریں گے وہی توجیہ ہم جوربین میں کرتے ہیں۔

امام طحاویؒ کی توجیہہ امام طحاویؒ نے اس حدیث کی جو توجیہہ کی ہے اس سے حدیث کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے اور اگر یہ توجیہہ نہ کی جائے تو پھر حدیث کی صحیح مراد کی تعیین مشکل ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی الجوربین کرنا چاہتے تھے دریں صورت کہ قدمین جوربین میں تھے اور جوربین نعلین میں تھے جیسا کہ ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے مسح علی الجوربین فی النعلین تو فی الحقیقت یہ مسح علی النعلین نہیں بلکہ مسح علی الجوربین تھے[1]۔ اور امام طحاویؒ نے ایک توجیہہ یہ بھی کی ہے کہ اولاً قدمین کا مسح جائز تھا نعلین اور جوربین کے بغیر تو یہ حدیث بھی ابتدائی دور پر محمول ہے کہ آپ قدمین پر مسح کرنا چاہتے تھے اور قدمین جوربین میں تھے جوربین نعلین میں تھے۔

دو توجیہات مسح علی الجوربین والنعلین میں واؤ عطف تفسیر کے لئے ہے مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جوربین پر مسح کیا ایسے جوربین جو منعلین تھے (۲) واؤ بمعنی مع کے ہے مسح علی الجوربین مع النعلین یعنی جوربین کے ساتھ نعلین سلے ہوئے تھے مخیط مع النعلین تھے۔ اور اگر مطلق جمع کے لئے لیں جیسا کہ غیر مقلد کہتے ہیں تب معنی وہی بنتا ہے کہ مسح کیا جوربین پر نعلین کے ساتھ[2]۔

باب ما جاء فی المسح علی الجوربین والعمامۃ۔ مصنفؒ نے ترجمۃ الباب میں دوبارہ جوربین کا ذکر کر دیا حالانکہ اس کے تحت درج ہونے والی حدیث میں جوربین کا کوئی ذکر نہیں۔ بلکہ مسح علی الخفین والعمامہ کی تصریح ہے بظاہر ترجمۃ الباب میں لفظ جوربین کی حدیث باب سے کوئی مناسبت معلوم نہیں ہوتی۔ اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ یہ نسخہ غلط ہے اور صحیح نسخہ باب ما جاء فی المسح علی العمامہ ہے۔ جیسا کہ بعض نسخوں سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے[3]۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں ذکر جوربین کا ہے اور مراد خفین ہیں ماقبل کے روایات بھی حضرت مغیرہ سے منقول ہیں اور اس روایت کے راوی بھی وہی ہیں جو کبھی خفین اور کبھی اس کی تعبیر جوربین سے کرتے ہیں تو جوربین سے مراد خفین ہیں جن پر بالاجماع مسح کرنا جائز ہے۔ اور مصنفؒ نے بھی جب ترجمۃ الباب میں خفین کا ترجمہ جوربین سے کر دیا ہے۔ تو اس سے احناف کی اس توجیہ کی جو انہوں نے "ماقبل کے باب" مسح علی الجوربین والنعلین" میں کی تھی۔ کہ ذکر جوربین کا ہے مراد خفین ہیں کی تائید بھی ہو جاتی ہے۔

---

[1] قال الطحاویؒ "مسح علی النعلین" تحتھما جوربان وکان قاصدا بمسحہ ذلک الی جوربیہ لا الی نعلیہ شرح معانی الآثار باب المسح علی النعلین ج۱ ص۹۷۔ [2] علاوہ ازیں امام بیہقی نے حدیث باب کو "حدیث منکر" قرار دیا ہے۔ اور امام ابوداؤد اپنی سنن (باب المسح علی الجوربین) (۱۔۲۴) میں لکھتے ہیں کان عبدالرحمٰن بن مہدی لایحدث بھذا الحدیث لان المعروف عن المغیرہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین الخ جس سے حدیث کے مستدل ہونے کا ضعف معلوم اور واضح ہو جاتا ہے (م) [3] فی نسخۃ قلمیۃ عتیقۃ باب ما جاء فی المسح علی العمامہ ولیس فیہا لفظ الجوربین وہو الظاہر تحفہ ج۱ ص۱۰۴۔

بَشّار نا یحیی بن سعید القطّان عن سلیمان التیمی عن بکر بن عبد اللہ المزنی عن الحسن عن ابن المغیرۃ بن شعبۃ عن ابیہ قال توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم و مسح علی الخفین والعمامۃ قال بکر وقد سمعتہ من ابن المغیرۃ وذکر محمد بن بشار فی ھذا الحدیث فی موضع اٰخر انہ مسح علی ناصیتہ وعمامتہ وقد روی ھذا الحدیث من غیر وجہ عن المغیرۃ بن شعبۃ وذکر بعضھم المسح علی الناصیۃ والعمامۃ ولم یذکر بعضھم الناصیۃ سمعت احمد بن الحسن یقول سمعت احمد بن حنبل یقول ما رایت بعینی مثل یحیی بن سعید

مسح علی العمامہ میں ائمہ کے اقوال

اصل بحث اس میں ہے کہ مسح علی العمامہ کی شرعاً حیثیت کیا ہے تو مسح علی العمامہ کی تین صورتیں ہیں اور مسالک بھی تین ہیں۔ (۱) صرف مسح علی العمامہ پر اکتفاء کر لینا جائز ہے یہ مسلک امام احمدؒ کا ہے[۱]۔ تاہم اس صورت میں درج ذیل شرائط بھی ملحوظ ہیں۔

(ا) عمامہ سر پر حالتِ حدث میں نہ رکھا گیا ہو (ب) سر کا کوئی حصہ مکشوف نہ ہو بلکہ جمیع راس مستور ہو اور بقدر ثلث اصابع اس کا ظہور نہ ہونے پائے جیسا کہ مسح علی الخف میں یہی شرائط ملحوظ ہیں اور عمامہ بھی وہی معتبر ہے جو اہل اسلام کے ہاں محرابی شکل کا باندھا جاتا ہے جس سے سارا سر ڈھک جاتا ہے بخلاف مشرکین کے کہ وہ وسطِ راس کو خالی رکھتے ہیں اور نہ ہی تحت العمامہ ٹوپی رکھتے ہیں[۲]۔ جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ ہمارے اور مشرکین کے درمیان فرق یہ ہے کہ ہم عمامہ سے سارے سر کو ڈھانپ لیتے ہیں اور مشرکین وسطِ راس کو خالی رکھتے ہیں۔ گویا امام احمد نے مسح علی العمامہ کو مسح علی الخف پر قیاس کر لیا ہے اور ثلاثاً فی السفر ویوماً ولیلۃ فی الحضر مسح علی العمامہ کی اجازت دے دی ہے گویا اس کے نزدیک مسح علی العمامہ مستقلاً جائز ہے۔

۲۔ حضراتِ شوافع کا مسلک یہ ہے کہ مسح راس کے مقدارِ مفروض (جو احناف کے نزدیک ربع راس اور شوافع کے نزدیک شعرۃ او شعرتین ہے) پر مسح کر لیا جائے اس کے بعد عمامہ کا مسح تکمیلاً کر لیا جائے جس سے سنتِ مسح ادا ہو جاتی ہے۔

۳۔ تیسرا مسلک امام اعظم ابوحنیفہؒ کا ہے کہ مسح علی العمامہ نہ مستقلاً جائز ہے۔ اور نہ تکمیلاً اور نہ ہی امام صاحب کے نزدیک اسے کوئی شرعی حیثیت حاصل ہے۔ امام اعظم کا مستدل نصِ قرآنی ہے وامسحوا برؤسکم (الآیۃ) جو قطعی ہے جب کہ اخبار آحاد (مسح علی العمامہ کی روایات[۳]) سے کتاب اللہ پر زیادہ جائز نہیں۔

حدیث باب میں احناف کی توجیہات

حدیث باب بظاہر امام احمد اور کسی حد تک شوافع کا مستدل ہے مصنفؒ نے " وذکر محمد بن بشار فی ھذا الحدیث فی موضع اٰخر انہ مسح علی ناصیتہ وعمامتہ سے شوافع کے مسلک کی تائید کر دی ہے اور اس جانب اشارہ کر دیا کہ پہلی حدیث میں اختصار ہے جس میں مسح علی العمامہ کی صراحت ہے تو حنفیہ حضرات حدیثِ باب کو محتمل التاویل قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ (۱) مسح علی الخفین والعمامہ میں ذکر حال (عمامہ) کا ہے اور مراد اس سے محل (راس) ہے تو مسح علی العمامہ سے مراد مسح علی الراس ہے جس کی نظیر قرآن کریم میں

---

[۱] امام اسحاق، امام اوزاعی اور وکیع ابن الجراح بھی صرف مسح علی العمامہ پر اکتفا کو جائز قرار دیتے ہیں (م)، [۲] قال رکانۃ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ان فرق ما بیننا وبین المشرکین العمائم علی القلانس (جامع ترمذی ج ۱ ص ۲۴۹ ابواب اللباس) [۳] مگر یاد رہے کہ مسح علی الخفین اس سے مختلف ہے کیونکہ اولاً تو خود قراءت جر کا وہ مدلول ہے دوسرا یہ کہ مسح علی الخفین کی احادیث متواتر ہیں جن سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن ہے (م)

القطان و فی الباب عن عمرو بن امیة و سلمان و ثوبان و ابی امامة قال ابو عیسٰی حدیث المغیرة بن شعبة حدیث حسن صحیح وھو قول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منھم ابو بکر و عمر و انس و بہ یقول الاوزاعی و احمد و اسحٰق قالوا یمسح علی العمامة قال سمعت الجارود بن معاذ یقول سمعت وکیع بن الجراح یقول ان مسح علی العمامة یجزئہ للاثر حدثنا قتیبة بن سعید نا بشر بن المفضل عن عبد الرحمٰن بن اسحٰق عن ابی عبیدة بن محمد بن عمار بن یاسر قال سالت جابر بن عبد اللہ عن المسح علی الخفین فقال السنة یا ابن اخی وسالتہ عن المسح علی العمامة فقال مس الشعر وقال غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین لا یمسح علی العمامة

بھی آئی ہے کہ ذکر غائط کا ہے اور مراد بول و براز ہے۔ خذوا زینتکم عند کل مسجد ای الصلوٰة۔ ذکر مسجد ہے مراد صلوٰة ہے تو یہاں بھی عمامہ مذکور ہے اور راس مراد ہے جیسا کہ وسالتہ عن المسح علی العمامة فقال مس الشعر سے ثابت ہے۔

(۲) اور اس بات کا احتمال بھی موجود ہے کہ عمامہ صورتاً عمامہ اور واقعةً جبیرہ کے طور باندھا ہوا ہو اور بوجہ کسی مرض کے اس کا کھولنا سر کے لئے مضر ہو تو یہ عذر ہے اور بوجہ عذر کے عمامہ پر مسح کیا گیا ہے تو عذر کی بنا پر مسح علی العمامہ کے حنفیہ حضرات بھی قائل ہیں جیسا کہ ابوداؤد کی ایک روایت سے بھی یہی ثابت ہے کہ ایک غزوہ میں کسی صحابی کا سر زخمی ہوا تو اس نے سر پر عمامہ باندھ لیا جب غسل جنابت کی ضرورت ہوئی تو اسے کسی رفیق نے مشورہ دیا کہ پگڑی کھول دو صب ماء ضروری ہے جب اس نے زخم پر پانی ڈالا تو زخم بگڑ گیا نتیجةً وہ آدمی اسی غسل کی وجہ سے فوت ہو گیا جب آنحضرت کو اس واقعہ کی اطلاع پہنچی تو ناراض ہوئے اور فرمایا قتلوہ قتلھم اللہ[1]۔ تو اس واقعہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ عمامہ کو بطور جبیرہ کے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور بوجہ مرض کے بعض صورتوں میں اس کا اتارنا مضر بھی ہوتا ہے تو یہاں بھی عین ممکن ہے کہ بوجہ کسی مرض کے عمامہ کا اتارنا مناسب نہ سمجھا گیا ہو اور مسح اختیار کر لیا گیا ہو تو مسح علی العمامہ بحیثیت اس کے عمامہ ہونے کے نہیں تھا بلکہ بحیثیت جبیرہ کے تھا۔

(۳) نص قرآنی میں "وامسحوا برؤسکم" آیا ہو۔ لفظ با الصاق کے لئے آتا ہے تو مراد یہی ہے کہ مسح کے وقت ید مبتلہ کا راس کے ساتھ الصاق ضروری ہے تو محض مسح علی العمامہ پر اکتفا کی صورت میں الصاقِ راس کا تحقق نہیں ہوتا تو یہی کہا جائے گا کہ الصاق کے لئے مانع موجود ہو گا زخم ہوگا یا اسی نوعیت کا دوسرا عذر، کہ محض مسح علی العمامہ پر اکتفا کیا گیا۔ (۴) دوسری بات یہ بھی ہے کہ مسح علی الخفین والعمامہ ایک حکایت کی نقل ہے شارع کا قول نہیں اور وامسحوا برؤسکم سے بھی متضاد ہے اور اگر اس سے بالفرض مسح علی العمامہ ثابت بھی کر لیا جائے تب بھی یہ ثابت نہیں کہ یہ واقعہ نزول آیت مائدہ سے قبل کا ہے یا بعد کا۔ تو آیت میں صراحتاً الصاق بالراس کا ذکر ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ حدیث کا یہ واقعہ نزول آیت مائدہ سے قبل کا ہو اور پھر نزول آیت سے منسوخ ہو گیا ہو[2]۔

---

[1] ابوداؤد ج۱ باب المجدور یتیمم ص۴۹۔ [2] مسح علی العمامہ منسوخ ہو چکا ہے جیسا کہ امام محمد نے مؤطا (باب المسح علی العمامہ والخمار ص۷۱) میں مسح علی العمامہ کی روایات کا جواب دیا ہے اور لکھا کہ بلغنا ان المسح علی العمامة کان فترک۔

الا ان يمسح براسه مع العمامة وهو قول سفيان الثوري ومالك بن انس وابن المبارك والشافعي حدثنا هناد نا علی ابن مُسهر عن الاعمش عن الحكم عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلی عن كعب بن عجرة عن بلال ان النبی صلی الله علیه وسلم مسح علی الخفین والخمار باب ماجاء فی الغسل من الجنابة حدثنا هناد ثنا وكيع عن الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن كريب

---

(۵) اور بعض حضرات نے یہ توجیہ بھی کی ہے کہ مسح علی الراس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمامہ کو درست فرمایا[1] ہوگا۔ تاکہ عمامہ کھسک کر کھل نہ جائے راوی نے عمامہ کو درست کرنے کی خاطر آنحضرتؐ کے ہاتھ عمامہ پر دیکھے تو اسے بھی مسح سمجھ کر مسح علی العمامہ سے تعبیر کردیا۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح علی العمامہ تسویہ کے لئے تھا۔ وضو یا تطہیر کے لئے نہیں تھا۔

(۶) اور بعض روایات میں مسح علی العمامہ کے بجائے مسح علی الخمار بھی منقول ہے۔ جیسا کہ حضرت بلال سے روایت ہے عن بلال ان النبی صلی الله علیه وسلم مسح علی الخفین والخمار جسے مصنفؒ نے بھی اس باب کے آخر میں نقل بھی کردیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی نے مسح علی الخمار کو مسح علی العمامہ سے تعبیر کردیا ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ عادت مبارک تھی کہ تیل لگانے کے بعد سر پر ایک رومال سا باندھ لیتے تھے جس سے عمامہ تیل کے لگنے سے محفوظ رہتا تھا۔ تو ایسے رومال پر (جس سے نفوذ ماء ممکن ہو) اگر ید مبتلہ پھیر دیا جائے تو اس سے مسح ہوجاتا ہے۔ تو یہ عین ممکن ہے کہ مسح علی الخمار سے مراد یہی رومال یا اسی نوعیت کا کوئی کپڑا ہو جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح کیا ہو اور راوی نے اسے مسح علی العمامہ سے تعبیر کردیا ہو۔

باب ماجاء فی الغسل من الجنابة[2]۔ غسل جنابت کے فرائض میں اختلاف ہے

فرائض غسل (۱) امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک غسل جنابت کے تین فرض ہیں غسل فم، غسل انف۔ غسل سائر البدن۔ (۲) امام احمدؒ کے نزدیک چار فرض ہیں مضمضہ، استنشاق۔ نیت۔ اور غسل سائر البدن۔ (۳) امام شافعیؒ کے نزدیک غسل جنابت میں دو فرض ہیں نیت اور غسل سائر البدن۔ (۴) امام مالکؒ نیت، غسل سائر البدن اور دَلک کو واجب قرار دیتے ہیں قالت وضعت للنبی صلی الله علیه وسلم غسلاً۔ غُسلاً بالضم پڑھا جائے تو یہاں مراد پانی ہوگا۔ اور اگر بالکسر پڑھا جائے تو وہ چیزیں مراد ہیں جن سے پانی کی صفت طہارت میں مزید اضافہ ہوتا ہے مثلاً صابن۔ ورقۃ السدر یا خطمی وغیرہ فاكفاء الاناء، بظاہر لفظ فا سے اشکال ہوجاتا ہے کہ جب فاغتسل من الجنابة اس سے قبل آچکا ہے تو اس کے بعد پھر "فاكفاء الاناء" کا کیا فائدہ۔ یہ تو تحصیل حاصل ہے۔ مگر یہ کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے یہاں لفظ "فا" تفصیل کے لئے ہے جس سے فاغتسل من الجنابة کی تفصیل بیان کردی گئی ہے۔

دلك اليد بالتراب ثم دلك بيده الحائط والارض[3] الخ مٹی اور خاک سے ہاتھوں کو ملنا اور پھر ان

---

[1] جیسا کہ خود حضرت مغیرہ کی روایات میں مسح علی جانب عمامتہ اور وضع یدہ علی عمامتہ کے الفاظ آئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ نے مسح کرلینے کے بعد عمامہ کو درست فرمایا ہے (م) [2] قال الجزری فی النہایۃ (ج۱ ص۱۷۲) الجنب الذی یجب علیہ الغسل بالجماع او خروج المنی ویقع علی الواحد والاثنین والجمع والمونث بلفظ واحد۔ (م) [3] قال ابن العربی فی ہذا (عارضہ ج۱ ص۱۵۱) ہذا رد علی الشافعی فی قولہ ان المنی طاہر وان رطوبۃ فرج المرأۃ طاہرۃ لانہما لو کانا طاہرین لما بدأ بغسلہما ولا احتاج الی ذلک (م)

عن ابن عباس عن خالته ميمونة قالت وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم غسلاً فاغتسل من الجنابة فاكفأ الاناء بشماله على يمينه فغسل كفيه ثم ادخل يده في الاناء فافاض على فرجه ثم دلك بيده الحائط او الارض ثم مضمض واستنشق وغسل وجهه و ذراعيه فافاض على رأسه ثلثا ثم افاض على سائر جسده ثم تنحى فغسل رجليه قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح وفي الباب عن ام سلمة وجابر وابي سعيد وجبير بن مطعم وابي هريرة حدثنا ابن ابي عمر نا سفيان عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يغتسل من الجنابة بدأ بغسل يديه

کو دھونا طبی اصولوں کے مطابق اور حفظان صحت کے تقاضوں کے موافق ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک میں اس کو اہمیت دی گئی ہے بسم اللہ تربۃ ارضنا بریقۃ بعضنا یشفی سقیمنا باذن ربنا[1]۔ تو استنجاء کے بعد، حائط یا ارض کی مٹی سے ہاتھوں کا دلک اس لئے کیا گیا ہے کہ نجاست اور بو کے اثرات زائل ہو جائیں اور واقعہ بھی یہی ہے کہ آب و خاک اور ہوا و فضا تبدیلیٔ ارض انسانی صحت پر اثر انداز رہتی ہے پھر ہر شخص کو طہارت کے لئے صابن وغیرہ کہاں میسر ہو سکتا ہے بہرحال حدیث کے اس حصہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد الاستنجاء حائط یا ارض سے دلک ایک مستحب عمل ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ فافاض علی فرجه[2] حدیث کے اس جملہ سے بعض حضرات نے غسل فرج (خواہ قبل ہو یا دبر نجاست آلود ہو یا طاہر) کے وجوب کے اور بعض اس کے استحباب کے قائل ہیں البتہ دوسرا قول اصح ہے[3]۔ البتہ اس قدر تفصیل ملحوظ رہے کہ اگر پانی بہا دینے سے بین الالیتین ایصال ماء نہ ہوا ہو اور پانی وہاں پہنچ سکے تو افاضة الماء علی الفرج واجب ہے ورنہ سنت[4]۔

عدم فرضیت ترتیب و موالات حضرات احناف حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر وضوء میں ترتیب و موالات فرض ہوتے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مضمضہ و استنشاق[5] کے بعد بدن پر پانی ڈالنے سے پہلے پہلے پاؤں کو بھی دھو لیتے چونکہ آپ سے ایسا ثابت نہیں اس لئے معلوم ہوا کہ ترتیب و موالات بھی فرض نہیں البتہ ترتیب و موالات کے سنت و مستحب ہونے کے حنفیہ حضرات قائل ہیں البتہ مصنف نے ثبوت اور استدلالِ فرضیت کیلئے دوسری حدیث نقل کر دی ہے جو کہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے۔

ویتوضأ وضوءه للصلوٰة چونکہ اس روایت میں وضوء للصلوٰۃ میں ترتیب ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ترتیب سے وضوء کیا ہے۔ لہٰذا مصنفؒ نے اس روایت سے شوافع کی تائید کر دی ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ پہلی روایت جس کو حضرت میمونہؓ نے اور دوسری روایت جس کو حضرت عائشہؓ نے نقل کیا ہے ایک دوسرے سے مختلف ہیں حضرت عائشہؓ اپنا مشاہدہ بیان فرماتی ہیں۔ اور حضرت میمونہؓ اپنا تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔ اس سے وجوب ثابت نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مرۃً واحدۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک بھی ثابت ہے

---

[1] بخاری ج ۲ ص ۸۵۵۔ [2] وفی روایۃ للبخاری وغسل فرجہ وما اصابہ من الاذی وفی روایۃ اخرٰی لم نغسل مذاکیرہ (م)، [3] فاستفید منہ استحباب تقدیم غسل الفرج قبلاً او دبراً سواء کان علیہ نجاسۃ اولا (بحر الرائق ج ۱ ص ۵۲)، [4] ویجب الاستنجاء فی الاغتسال ان احتمل عدم وصول الماء الی ما بین الالیتین کما قال بعضہم (معارف)، [5] مضمضہ و استنشاق عند الاحناف غسل میں واجب ہیں علامہ بدرالدین عینیؒ دونوں کی فرضیت پر یوں لکھتے ہیں۔ ولا شک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یترکہما فدل علی المواظبۃ وہی تدل علی الوجوب۔ (م)

قبل ان یدخل ھما الاناء ثم یغسل فرجه ویتوضأ وضوءه للصلوٰة ثم یُشرّبُ شعره الماء ثم یحثی علی راسه ثلث حثیات قال ابوعیسی ھذا حدیث حسن صحیح وھذا الذی اختاره اھل العلم فی الغسل من الجنابة انه یتوضأ وضوءه للصلوٰة ثم یفرغ علی راسه ثلث مرات ثم یفیض الماء علی سائر جسده ثم یغسل قدمیه والعمل علی ھذا عند اھل العلم وقالوا ان انغمس الجنُبُ فی الماء ولم یتوضأ اجزأه وھو قول الشافعی واحمد واسحٰق

باب ھل تنقض المرأة شعرھا عند الغسل **حدثنا** ابن ابی عمرنا سفیان عن ایوب

جس سے زیادہ سے زیادہ ترتیب کا استحباب ثابت کیا جاسکتا ہے جس کے احناف بھی قائل ہیں البتہ حنفیہ حضرات دونوں روایات میں تطبیق بھی کرتے ہیں جیسا کہ ہدایہ[1] میں تفصیلاً مذکور ہے کہ اگر غسل خانہ ایسا ہے کہ اس سے ماء مستعمل کی نکاسی نہیں ہوتی اور پاؤں اس میں ڈوبے رہتے ہیں تو پھر بہتر یہی ہے کہ غسل کے بعد دھولئے جائیں۔ حضرت میمونہؓ کی روایت " ثم تنحی فغسل رجلیہ " کی مراد بھی یہی ہے اور اسی پر محمول ہے۔ اور اگر غسل خانہ ایسا ہے کہ وہاں پانی نہیں ٹھہرتا اور اس کی نکاسی آسانی سے ہوجاتی ہے تو یہی بہتر ہے کہ پورا وضو کر لیا جائے اور غسل سے قبل رجلین بھی وضو لئے جائیں جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے مستفاد ہے کہ " ویتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ تو اس توجیہ سے دونوں روایات کا تعارض ختم ہوجاتا ہے۔

دفع اشکال حضرت میمونہؓ کی روایت پر بظاہر ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے۔ کہ ارکان وضو میں مسح کا ذکر نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ روایت میں اختصار ہے جب تمام بدن پر صب ماء کا ذکر ہوگیا ہے تو مسح راس بھی ضمناً اس میں آگیا ہے۔ وقالوا ان انغمس الجنب فی الماء ولم یتوضأ اجزأہ۔ دراصل یہاں سے بھی مصنفؒ ایک شبہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں کہ جن ائمہ کے ہاں وضو میں ترتیب وموالات فرض ہے جب اس کا ترک آجائے تو چاہیئے کہ وضوء شرعی کا تحقق بھی نہ ہو۔ وضوء شرعی کا عدم تحقق، عدم غسل کو مستلزم ہونا چاہیئے اور تارک ترتیب کا غسل جنابت صحیح نہیں قرار دینا چاہیئے۔ تو مصنفؒ نے فرمایا کہ مسئلہ ایسا نہیں بلکہ اگر ایک شخص نے سرے سے وضو ہی نہ کیا بلکہ پانی میں ڈوبا یا غوطہ لگالیا تب بھی اس کا غسل صحیح ہے[2]۔ امام شافعیؒ امام احمد اور امام اسحٰق کا یہی قول ہے۔ احناف کا مسلک بھی یہی ہے[3]

باب ھل تنقض المرأة شعرھا عند الغسل۔ مصنفؒ اجمال کے بعد تفصیلاً وہ روایات نقل کرتے ہیں جن سے غسل جنابت سے متعلق مختلف احکام ثابت ہوتے ہیں۔ حدیث باب کا واقعہ تو اس قدر ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ام سلمہؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کی کہ میں سر کی چوٹی کو مضبوط گوندلیتی ہوں اشد ضفر راسی۔ کیا غسل جنابت کے وقت اسے کھول دیا کروں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں تمہارے لئے یہی کافی ہے۔

---

[1] ہدایہ ج ا فصل الغسل صلا۔ [2] قال ابن العربی فی العارضة قال ابو الفرج المالکی انہ اذا انغمس الجنب فی الماء حتی تحقق بلوغ الماء الی جمیع اجزاء بدنہ ان ذلک یجزیہ وبہ قال الشافعیؒ وابو حنیفة در مختار ج ا صفحہ میں لکھا ہے لو مکث فی ماء جار او حوض کبیر او مطر قدر الوضوء والغسل فقد اکمل السنة (م)۔ [3] امام مالکؒ کے نزدیک انغماس کی صورت میں غسل مکمل نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک دلک بھی ضروری ہے جب کہ جمہور کے نزدیک صرف انغماس کی صورت میں غسل ہوجاتا ہے۔ (م)

بن موسٰی عن المُقبُرِی عن عبد اللہ بن رافع عن امِّ سَلَمَۃ قالت قلت یارسول
اللہ انی امرأۃ اَشُدُّ ضَفْرَ راسی انا نقضہ لغسل الجنابۃ قال لا انما یکفیك ان تحثی علی
راسك ثلث حثیات من ماء ثم تفیضی علی سائر جسدك الماء فتطهرین او قال فاذا
انت قد تطہرتِ قال ابو عیسٰی هذا حدیث حسن صحیح والعمل علی هذا عند اهل
العلم ان المرأۃ اذا اغتسلت من الجنابۃ فلم تنقض شَعرها ان ذلك یجزئها بعد ان
تفیض الماء علی راسها باب ما جاء ان تحت کل شعرۃ جنابۃ حدثنا نصر بن عَلِیّ

کہ سر پر تین مرتبہ چلو بھر کر (ثلاث حثیات) پانی ڈال دیا کرو بعد میں اپنے باقی بدن پر پانی بہالو۔ طہارت حاصل ہو جائیگی۔
حدیث باب کا یہ حکم صرف حضرت ام سلمہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مطلقًا صنف نساء کو شامل ہے اور یہ قیاس کے
عین مطابق ہے کیونکہ نقضِ ضفر سے بہت بڑا حرج لازم آتا ہے والحرج مدفوع تو دفع حرج کے پیش نظر نساء کے
لئے یہ سہولت اختیار کی گئی ہے[1]۔ بخلاف رجال کے کہ انہیں گیسو کھولنا ضروری ہے تاکہ بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچ جائے۔
اور رجال کے لئے بالوں کا رکھنا اور بڑھانا کوئی ضروری نہیں علاوہ ازیں حدیث باب کے اس حکم کے صنف نساء کو عام
ہونے کے دیگر قرائن بھی موجود ہیں بلکہ ابو داؤد کی حدیث سے تو صراحتًا ثابت ہے ان ثوبان حدثهم انهم
استفتوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلك فقال اما الرجل فلینشر راسہ فلیغسل حتی یبلغ
اصول الشعر واما المرأۃ فلا علیها ان لا تنقضہ لتغرف علی راسها ثلث غرفات یکفیها[2]۔ تین دفعہ
سر پر پانی ڈالنے کا حکم بھی اس لئے ہے کہ اس طرح بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچ جانے کا ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے۔
عورتوں کے بال اگر مسترسل ہیں تب تو یہی بہتر ہے کہ ان کو تر کیا جائے اور اگر گوندے ہوئے تھے تو یہ مسلک احناف
کا ہے حدیثِ باب سے یہی مستفاد ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ تمام بالوں کا دھونا فرض ہے مسترسل یا ضفر کی کوئی
قید نہیں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گوندے ہوئے بالوں کا کھولنا ضروری نہیں البتہ تر کرنا ضروری ہے صورت یہی ہوگی
کہ گوندے ہوئے بالوں پر خوب پانی ڈال کر ان کو مٹھی سے خوب نچوڑا جائے تاکہ پانی بالوں کے وسط میں پہنچ جائے۔ امام
مالکؒ اور امام شافعی دونوں کے مسالک رجال و نساء دونوں کے لئے یکساں ہے اور ان کا مستدل آنے والے باب
کی روایت تحت کل شعرۃ جنابۃ ہے[3]۔

باب[4] ما جاء ان تحت کل شعرۃ جنابۃ۔ تحت کل شعرۃ جنابۃ[5] غسل جنابت میں سارے جسم کو ایصال

---

[1] واما امر عبد اللہ بن عمرؓ " بنقض النساء رؤسهن اذا اغتسلن فیحتمل علی انہ اراد ایجاب ذلك علیهن فی شعور
لا یصل الیها الماء او یکون مذهبا لہ انہ یجب النقض بکل حال کما حکیناہ عن النخعی ولا یکون بلغہ حدیث ام سلمۃ وعائشۃؓ
ویحتمل انہ کان یامرهن بذلك علی الاستحباب والاحتیاط لا للایجاب . ذکرہ النووی فی شرح مسلم ج۱ ص۱۵۰ باب حکم ضفائر
المغتسلۃ۔ [2] ابو داؤد ج۱ ص۳۴ باب فی المرأۃ هل تنقض شعرها۔ [3] قائلین وجوب نقض حضرت عائشہ کی روایت " انقضی راسک وامتشطی
(بخاری ج۱ ص۴۳) سے استدلال کرتے ہیں جمہور کہتے ہیں کہ یہ حکم استحبابی ہے یا اس عورت کیلئے ہے جس کے بالوں کی جڑوں کو پانی نہ پہنچ سکے۔
یا حضرت عائشہ کا یہ غسل محض تنظیف کیلئے تھا تطہیر کیلئے نہیں، لہٰذا اس روایت میں نقض شعر کا حکم محض تنظیف پر محمول ہے (م)، [4] اس
حدیث کے راوی حارث بن وجیہ کے ضعیف ہونے کی وجہ سے حدیث پر ضعیف ہونے کا اعتراض کیا جاتا ہے جیسا کہ خود مصنفؒ نے بھی اس کی
تصریح کی ہے قال ابو عیسٰی حدیث الحارث ابن وجیہ حدیث غریب لا نعرفہ الا من حدیثہ وهو شیخ لیس بذلک۔ لیکن اس (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

نا الحارث بن وَجِيه نا مالك بن دينار عن محمد بن سيرين عن ابی هريرة عن النبی صلی الله عليه وسلم قال تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة وفی الباب عن علی وانس قال ابوعيسى حديث الحارث بن وجيه حديث غريب لا نعرفه الا من حديثه وهو شيخ ليس بذلك وقد روی عنه غير واحد من الائمة وقد تفرد بهذا الحديث عن مالك بن دينار ويقال الحارث ابن وَجِيه ويقال ابن وجبه **باب فی الوضوء بعد الغسل** حدثنا اسمٰعيل بن موسیٰ ثنا شريك عن ابی اسحاق عن الاسود عن عائشة ان النبی صلی الله عليه وسلم كان لا يتوضاء بعد الغسل قال ابوعيسى هذا قول غير واحد من اصحاب النبی صلی الله عليه وسلم والتابعين ان لا يتوضأ بعد الغسل

مارفرض ہے جس پر ائمہ کا اجماع ہے اور مستدل حدیث باب ہے۔

وشیخ لیس بذالک[۱] مصنفؒ کی اس عبارت پر بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے کہ اصولاً لفظ "شیخ" توثیق اور تعدیل کے لئے اور لیس بذالک جرح اور تضعیف کے لئے استعمال ہوتے ہیں شخص واحد میں دونوں کا اجماع "ضدین" کا اجتماع ہے جو ناجائز ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ شیخ سے مراد عدالتِ راوی کی توثیق ہے کہ راوی عادل ہیں چونکہ ثقہ ہونے کے لئے عدالت کے ساتھ ساتھ "ضبط" کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور وہ راوی میں موجود نہیں اس لئے لیس بذاک سے عدم ضبط کو اشارہ کر دیا لہٰذا دونوں کے جمع کرنے پر کوئی اشکال باقی نہ رہا۔

باب فی الوضوء بعد الغسل۔ حدیث باب حضراتِ احناف کا مستدل ہے کہ مس ذکر ناقض الوضو نہیں کیونکہ غسل بدن مس ذکر کو مستلزم ہے اور بعض صورتوں میں تو مس ذکر ناگریز ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک تو غسل میں دلک بدن واجب ہے جب کہ بدن کا ایک حصہ ذکر بھی ہے جس کے مس کئے بغیر (عند مالکؒ) غسل تمام نہیں اگر مس ذکر ناقض الوضو ہوتا تو یہی چاہیئے تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غسل کے بعد وضو بھی کر لیتے مگر حدیث باب میں اس کے خلاف ثابت ہے بلکہ کان لا یتوضاء بعد الغسل یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غسل کرنے کے بعد وضو نہیں کیا کرتے تھے اور قبل الغسل جو وضو مسنون ہے اسی پر اکتفار فرمایا کرتے۔ حدیث کا یہ جملہ استمراریہ ہے جس کا مدلول یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بھی غسل کے بعد وضو نہیں کیا[۲]۔ غسل کے بعد وضو کی عدم ضرورت پر اجماع منقول ہے اور وجہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) اعتراض سے حدیث ناقابل استدلال نہیں قرار دی جاسکتی بلکہ یہ روایت ضعیف ہونے کے باوجود معمول بہا رہی ہے اور درجہ مقبول میں ہے۔ جس کی تصدیق "وان کنتم جنبا فاطہروا (الآیۃ) سے ہوتی ہے علامہ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب حاشیہ کوکب (ج ۱ ص ۲۶) میں لکھتے ہیں۔ لکنہ مؤید بما حکاہ الشوکانی عن الدارقطنی فی العلل انما یروی ہذا عن مالک بن دینار عن الحسن مرسلاً ورواہ سعید بن منصور عن ہشیم عن یونس عن الحسن قال نبئت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکرہ ورواہ ابان العطار عن قتادۃ عن الحسن عن ابی ہریرۃ قولہ الخ قلت فہذہ کلہا تقویۃ لحدیث الباب ویؤیدہ ایضاً حدیث علی اخرجہ احمد وابو داؤد مرفوعاً من ترک موضع شعرۃ من جنابۃ لم یصبہا الماء فعل اللہ بہ کذا وکذا من النار وصحح اسنادہ الحافظ وقال ابن العربی صح من حدیث عائشۃ فی صفۃ غسلہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ وضوءہ للصلوۃ ثم یدخل یدہ فی الاناء فیخلل شعرہ حتی اذا رأی انہ قد اصاب البشرۃ وانقی البشرۃ افرغ علی راسہ ثلثا فاذا بقیت فضلۃ صبہا علیہ۔ [۱] بذاک ای بذالک المقام الذی یوثق بہ ای روایتہ لیست بقویۃ (کذا فی الطیبی) [۲] اور بعض حضرات نے لفظ شیخ کو اس معنی "کبیر السن" مراد لیا ہے تو اس توجیہ سے لفظ شیخ اور لیس بذلک میں کوئی منافات باقی نہیں رہی۔ (م) [۳] حضرت ابن عباس سے ایک روایت منقول ہے قال قال رسول اللہؐ من توضأ بعد الغسل فلیس منا (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۷۲) میں علامہ ہیثمی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں وفی اسنادہ الاوسط سلیمان بن احمد کذبہ ابن معین وضعفہ غیرہ وثقہ عبدان (م)

باب ماجاء اذا التقى الختانان وجب الغسل حدثنا ابو موسى محمد بن المثنى ثنا الوليد بن مسلم عن الاوزاعي عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشة قالت

ظاہر ہے کہ حدثِ اکبر کا ارتفاع حدثِ اصغر کے ارتفاع کو مستلزم ہے[1]۔

بابُ ماجاء اذا التقى الختانان وجب الغسل۔

وجوب غسل میں تدریج کا لحاظ زمانہ جاہلیت میں علی العموم جنابت سے غسل نہیں کیا جاتا تھا۔ اور نہ ہی غسلِ جنابت مروج تھا۔ جیسا کہ آجکل بہت سے دہریئے غیر مسلم اور مذہب بیزار لوگ غسل جنابت نہیں کرتے۔ مشرکین مکہ بھی مذہب کے پابند نہیں تھے اور نہ ہی ان کے نزدیک 'جنابت' اور طہارت کوئی قابل توجہ مسئلہ تھا یہی وجہ تھی کہ جب اسلام نے جنابت سے تطہیر وتنظیف کے احکام بیان فرمائے تو تسہیل اور تدریج کو پیش نظر رکھا۔ کیونکہ عرب سرے سے غسل کے عادی نہ تھے۔ قوت رجلیت زیادہ تھی اس لئے کثیر الحاجت الی الغسل تھے پانی کی شدید قلت تھی کپڑے بھی آسانی سے میسر نہ تھے۔ اس لئے شارع علیہ السلام نے اوائل میں غسل جنابت کو صرف "خروج منی" کی وجہ سے ضروری قرار دیا۔ جیسا کہ اس سے اگلے باب میں حضرت ابی بن کعب کی روایت میں یہ مذکور ہے عن ابی بن کعب قال انما الماء[2] من الماء یعنی استعمال ماء خروج منی کی وجہ سے لازم ہے۔ پہلے ماء سے مراد پانی اور دوسرے الماء سے مراد منی ہے اس کے بعد جب طبیعتیں غسل کی عادی ہوگئیں۔ جنابت سے نفرت اور طہارت کی عظمت دلوں میں راسخ ہوگئی تب "الماء من الماء" کے حکم کو حدیث باب اذا جاوز الختان الختان سے منسوخ کر دیا گیا۔

حدیث باب کا شان ورود ابتداء میں صحابہ کرام کا وجوب غسل میں قدرے اختلاف تھا۔ ایک جماعت کا مسلک یہ تھا کہ غسل تب واجب ہوگا جب خروج منی کا تحقق ہوجائے اور اگر غیبوبت حشفہ بھی ہوجائے اور انزال نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا۔ ان حضرات کا استدلال حضرت ابو سعیدؓ خدری کی وہ روایت ہے جسے امام مسلم نے اپنی صحیح[3] میں نقل کیا ہے۔ قال خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاثنین الی قباء حتی اذا کنا فی بنی سالم وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی باب عتبان فصرخ به فخرج یجرّ ازاره فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعجلنا الرجل فقال عتبان یارسول اللہ ارأیت الرجل یعجل عن امرأته و لم یمن ماذا علیه قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما الماء من الماء[4]۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی صحابہ کرام میں مشہور ہوگیا جس کی وجہ سے صحابہ کرام کی ایک جماعت صرف انزال منی کی صورت میں وجوب غسل کا فتویٰ دیا کرتی تھی۔ صحابہ کی ایک دوسری جماعت کی رائے یہ تھی کہ انزال منی کی طرح غیبوبت حشفہ بھی موجب غسل ہے انزال شرط نہیں حضرت عمر فاروقؓ کو جب اس مسئلہ میں اختلاف صحابہ کا علم ہوا تو آپ نے صحابہ کرام کو جمع

---

[1] قال ابوبکر ابن العربی (فی العارضۃ ج ۱ ص ۱۶۲) انه یختلف العلماء ان الوضوء داخل تحت الغسل وان نیة الطهارة الجنابة تاتی علی طهارة الحدث وتقضی علیها لان موانع الجنابة اکثر من موانع الحدث فدخل الاقل فی نیة الاکثر واجزأت نیة الاکبر عنه (م)

[2] الماء میں الف لام عہد خارجی ہے جس سے کسی معین ومعلوم چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے ای وجوب استعمال الماء للغسل من المنی (م)

[3] صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۵۵۔

[4] اس کے علاوہ صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۵۵ میں حضرت ابی بن کعبؓ سے بھی ایک روایت مروی ہے عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه قال فی الرجل یاتی اهله ثم لا ینزل قال یغسل ذکره ویتوضأ جو صراحۃً قائلین عدم غسل (جب التقاء الختانین کا تحقق ہو اور انزال نہ ہوا ہو) کے مسلک مؤید ہے (م)

اذا جاوز الختانُ الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلی الله علیه وسلم فاغتسلنا وفی الباب عن ابی هریرة وعبد الله بن عمرو ورافع بن خدیج حدثنا هناد نا وکیع عن سفیان عن علی بن زید عن سعید بن المسیّب عن عائشة قالت قال رسول الله

فرمایا اور زیر بحث مسئلہ ان کے سامنے پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ آپ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اور دنیا کے لئے نمونہ ہیں۔ جب اس مسئلہ میں تمہارا اختلاف ہوگیا تو بعد میں آنے والے یقیناً اس سے بڑے فتنہ میں واقع ہوجائیں گے اس لئے چاہیئے کہ مسئلہ کی تحقیق کردی جائے تاکہ صحیح صورتِ حال واضح ہو اور افتراق وانتشار واقع نہ ہو تب حضراتِ صحابہ نے تجویز دی کہ اس مسئلہ کو ازواج مطہرات سے دریافت کرلیا جائے۔ اور بعض روایات میں آیا ہے کہ یہ مشورہ حضرت علیؓ نے دیا تھا کہ ازواج مطہرات کے پاس آدمی بھیج کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دریافت کرلیا جائے[1]۔ تب امیر المؤمنین حضرت عمر فاروقؓ کی اجازت سے ایک صحابیؓ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے ہاں تشریف لے گئے اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے حجاب کے پیچھے پیش آمدہ مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے فرمایا۔ اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاغتسلنا ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی یہ تصریح قولاً بھی حجت ہے اور فعلاً بھی۔ محض قول" اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل میں تاویل کے امکانات موجود تھے مثلاً کہا جاتا کہ یہ خبر واحد ہے اور اس کا معارضہ بھی خبر واحد سے ہے لہٰذا ترجیح مشکل ہے لیکن جب فعلاً بھی ام المؤمنین حضرت عائشہ نے" فعلته انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاغتسلنا" سے اس کی تصدیق کردی۔ تو اب یہ نہ تو خبر واحد رہی اور نہ ہی کسی خبر واحد کے معارضہ سے اس کو ناقابل عمل قرار دیئے جانے کی تاویل صحیح ہوسکتی ہے بلکہ یہ قطعی علم اور مشاہدہ ہے جس میں کسی بھی تاویل کی گنجائش نہیں۔ تو جب حضرت عمر فاروق اور حضرات صحابہؓ کے سامنے حضرت عائشہؓ کی یہ روایت آئی تو کسی نے بھی اس کی مخالفت نہ کی اور جو حضرات صحابہ پہلے اس کے خلاف فتویٰ دے رہے تھے وہ بھی اس کے قائل ہوگئے۔ گویا سب نے اجماعاً یہ فیصلہ کرلیا کہ التقاء ختانین (یعنی غیبوبت حشفہ)[2] بھی موجب غسل ہے۔ بلکہ حضرت عمر فاروقؓ نے تو یہاں تک اعلان فرمایا کہ اگر اس کے بعد کسی نے" الماء من الماء" (صرف خروج منی ہی وجوب غسل کو مستلزم ہے) کا فتویٰ دیا تو اس کو سخت عبرتناک سزا دی جائے گی۔

امام طحاویؒ نے فرمایا یہ فیصلہ حضرت عمر فاروقؓ نے تمام صحابہ کی موجودگی میں سنایا اور صحابہ سے کسی نے بھی اس سے اختلاف نہ کیا[3]۔ جیسا کہ اگلے باب میں خود حضرت ابی بن کعبؓ نے اس بات کی تصریح بھی کردی ہے کہ" الماء من الماء"

---

[1] طحاوی ج ۱ ص ۳۱۔ باب الذی یجامع ولا ینزل۔ [2] کوکب الدری (ج ۱ ص ۶۷) میں ہے دخول الحشفة لازم ان قطع موضع الختان یبرز الحشفة فالتقاء الختانین لا یتصور من دون دخولها۔ ای فلو وضع احد ختانه علی خفافها بحیث تلاقی ولم یولجه فیها فلا غسل اجماعاً صرح بذلک جمع من الشراح (م) [3] تذاکر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابة فقال بعضهم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل وقال بعضهم انما الماء من الماء فقال عمرؓ قد اختلفتم علی وانتم اهل بدر الاخیار فکیف بالناس بعدکم فقال علی بن ابی طالب یا امیر المؤمنین ان اردت ان تعلم ذلک فارسل الی ازواج النبی ﷺ فسلهن عن ذلک فارسل الی عائشةؓ فقالت اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فقال عمرؓ عند ذلک لا اسمع احداً یقول" الماء من الماء" الا جعلته نکالاً۔ قال الطحاوی۔ فهذا عمر قد حمل الناس علی هذا بحضرة اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فلم ینکر ذلک علیه منکر۔ طحاوی ص ۳۱۔ باب الذی یجامع ولا ینزل ۱۲۔

صلی اللہ علیہ وسلم اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل قال ابو عیسیٰ حدیث عائشۃ حدیث حسن صحیح قال وقد روی ھذا الحدیث عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من غیر وجہ اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل وھو قول اکثر اھل العلم من اصحاب

صرف اوائل اسلام میں رخصۃً جائز رہا۔ ثم نھی عنھا۔ پھر اس کے بعد منسوخ کر دیا گیا[له]

رفع تعارض کی چار مزید توجیہات (۱) بعض حضرات نے دونوں روایات میں تطبیق کی کوشش بھی کی ہے کہ "الماء من الماء" کا تعلق ملاعبت سے ہے کہ محض ملاعبت سے غسل واجب نہیں جب تک کہ خروج منی کا تحقق نہ ہو جب منی خارج ہوگی تب غسل بھی واجب ہوگا۔ الماء من الماء۔ اور اذا جاوز الختان الختان کا تعلق مجامعت سے ہے جب بھی غیبوبت حشفہ کا تحقق ہوگا تب غسل واجب ہو جائے گا خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔

(۲) اذا جاوز ۔۔۔۔ کی روایت الماء ۔۔۔۔ کی روایت سے قوی ہے۔ کیونکہ الماء کی روایت میں ایک راوی شریک[۵۲] ضعیف ہے اس کا حافظہ کمزور تھا لہذا ترجیح قوی روایت کو ہوگی۔ (۳) قاعدہ یہ ہے کہ جب منطوق اور مفہوم میں تعارض ہو تو ترجیح منطوق کو ہوتی ہے الماء من الماء کا منطوق یہ ہے کہ "خروج منی سے غسل واجب ہے" اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ "جب تک خروج منی کا تحقق نہ ہو غسل بھی واجب نہیں۔ حنفیہ حضرات مفہوم مخالف کے قائل ہی نہیں اور اگر بالفرض مفہوم مخالف کا اعتبار بھی کر لیا جائے تو حضرات شوافع کے اصول کے مطابق مفہوم مخالف تب معتبر ہوگا جب منطوق سے اس کا تعارض نہ ہو۔ اگر مفہوم کا مقابلہ منطوق سے آگیا تو ترجیح منطوق کو حاصل ہے جیسا کہ شوافع حضرات بھی اس کے قائل ہیں۔ اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل کا منطوق یہ ہے کہ جب التقاء ختانین ہو (خواہ انزال ہو یا نہ ہو) غسل واجب ہے اور الماء من الماء کا منطوق یہ ہے کہ جب بھی انزال ہوگا غسل واجب ہوگا ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ البتہ "الماء من الماء" کے مفہوم "اذا لم یوجد الماء (منی) لم یجب الغسل کا اذا جاوز الختان کے منطوق سے تعارض ہے۔ لہذا ترجیح منطوق کو ہوگی۔ (۴) اور ایک توجیہ حضرت ابن عباسؓ نے کی ہے۔ جسے امام ترمذیؒ نے بھی دوسرے باب میں نقل کر دی ہے عن ابن عباس قال انما الماء من الماء فی الاحتلام۔ یعنی الماء من الماء کا تعلق احتلام سے ہے مثلاً ایک شخص خواب میں جماع بھی کر لیتا ہے اور خواب میں خروج منی تک دیکھ لیتا ہے۔ مگر جب بیدار ہوتا ہے تو اس کے جسم اور کپڑوں پر منی کے آثار نہیں پائے جاتے، تو اس پر اس خواب میں ہونے والے جماع یا وطی یا خروج منی سے غسل واجب نہ ہوگا بلکہ الماء من الماء کہ غسل تب واجب ہوگا جب واقعۃً بھی اس سے منی خارج ہوئی ہو اور بیدار ہو کر اس کے آثار دیکھ لئے ہوں اور اذا جاوز الختان الخ کا تعلق

له اس کے علاوہ بھی بہت سی روایتیں نسخ پر دلالت کرنے والی موجود ہیں مثلاً صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک ولا یغتسل وذلک قبل فتح مکۃ ثم اغتسل بعد ذلک (ابن حبان بحوالہ معارف ص۳۷۱) اور مجمع الزوائد (ج ۱ باب فی قولہ الماء من الماء) میں حضرت رافع بن خدیج سے ایک روایت منقول ہے قال نادانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا علی بطن امرأتی فقمت ولم انزل فاغتسلت وخرجت الی رسول اللہ فاخبرتہ انک دعوتنی وانا علی بطن امرأتی فقمت ولم انزل فاغتسلت فقال رسول اللہ لا علیک الماء من الماء قال رافع ثم امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ذلک بالغسل۔ (م)

۵۲ ھو ابن عبد اللہ الکوفی۔ عن ابن المبارک قال لیس حدیث شریک بشیٔ وعن ابن معین صدوق ثقہ میزان الاعتدال ج ۲ ص۲۷۰۔

رسول اللہ علیہ وسلم منہم ابوبکر وعمر وعثمان وعلی وعائشۃ والفقہاء من التابعین ومن بعدہم مثل سفیان الثوری والشافعی واحمد واسحاق قالوا اذا التقی الختانان وجب الغسل **باب** ماجاء ان الماء من الماء **حدثنا** احمد بن منیع نا عبداللہ بن المبارک

حالت یقظہ سے ہے۔ کہ بیداری میں کسی کا غیبوبت حشفہ متحقق ہو تو غسل بھی واجب ہو جائے گا۔

حضرت ابن عباس کی توجیہہ پر اشکال اور اسکا جواب صحیح مسلم کی تصریح کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عتبان کو جو " الماء من الماء " کا مسئلہ بیان فرمایا تھا وہ حالت یقظہ میں تھا۔ اس کے باوجود حضرت ابن عباس کا اس کو حالت نوم پر حمل کرنا بظاہر ایسی توجیہہ ہے جسے لا یرضی بہ القائل قرار دیا جا سکتا ہے اس کے علاوہ حضرت ابن عباس کا ابی بن کعب کی روایت قال انما کان الماء من الماء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نھی عنھا سے بھی تعارض واقع ہوتا ہے۔ علماء حضرات نے اس اعتراض سے دو جواب کئے ہیں۔ (۱) عین ممکن ہے کہ حضرت ابی بن کعب کی روایت حضرت ابن عباس کو نہ پہنچی ہو انہوں نے اپنی خداداد ذہانت وصلاحیت سے الماء من الماء کا ایک معنی متعین کر دیا ہو۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے اور راجح بھی یہی ہے کہ اوائل میں " الماء من الماء " کا قانون عام تھا[1]۔ نوم و یقظہ دونوں حالتوں کو شامل تھا۔ اس کے بعد جب یقظہ کے لئے یہ قانون منسوخ ہوا تو صرف حالت نوم واحتلام کے لئے باقی رہا۔ یعنی اگرچہ حدیث الماء من الماء کا ورود کلیہ عام ہے جو حالت یقظہ و منامی دونوں کو شامل ہے۔ مگر جب " اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل " سے حالت یقظہ مستثنی اور منسوخ ہو گئی تو صرف حالت منامی باقی رہی۔ قاعدہ بھی یہ ہے کہ کسی چیز کا منسوخ ہونا اس کے تمام جزئیات کے نسخ کو مستلزم نہیں۔

امام بخاریؒ نے یہاں " فالغسل احوط "[2] کے الفاظ استعمال کئے ہیں جو بظاہر نرم اور اختلاف کے موہم ہیں مگر شراح حدیث نے یہاں تصریح کی ہے کہ احوط سے مراد " احوط فی الدین " ہے یعنی دین میں اس مسئلہ کی بناء اور وجوب احتیاط پر ہے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسے واجب قرار دیا جائے[3]۔

لفظی تحقیق التقائے ختانین سے لغوی معنی مراد نہیں بلکہ غیبوبت حشفہ ہے[4] ختان رجل کے موضع الختنۃ کو کہتے ہیں جو " عرف دیک " کی طرح ثقب البول کے اوپر ہوتا ہے ختنہ رجال کے لئے واجب اور نساء کے لئے مستحب[5] ہے عورت کے لئے ختان کے بجائے خفاض کا لفظ مستعمل ہوتا ہے۔ مردوں کا ختنہ کرنے والے کو خاتن اور عورتوں کا ختنہ کرنے والی کو " خافضہ " کہتے ہیں۔

باب ماجاء ان الماء من الماء۔ حدیث باب اور اس سے متعلقہ ضروری باتیں پچھلے باب میں عرض کر دی گئی ہیں۔ عن ابی الجحاف بفتح الجیم۔ آپ کا نام داؤد بن ابی عوف ہے کنیت

---

[1] اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔ یعنی الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے خصوصیت سبب کا نہیں (م) [2] بخاری ج۱ ص۴۳ غسل ما یصیب من فرج المرأۃ۔ [3] جیسا کہ علامہ ابن العربی نے (عارضہ ج۱ ص۱۰۰) میں اسے تفصیل سے لکھا ہے (م) [4] جیسا کہ حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ (ابن ماجہ ص۴۴) کی روایت سے یہی ثابت ہے " اذا التقی الختانان وتوارت الحشفۃ فقد وجب الغسل (م) [5] قال ابن الھمام فی فتح القدیر (ج۱ ص۱۰۵) الختانان موضع القطع من الذکر والفرج وھو سنۃ للرجل ومکرمۃ لھا اذ جماع المختونۃ الذ وفی نظم الفقہ سنۃ فیھما غیر انہ لو ترکہ یجبر علیہ الا من خشیۃ الھلاک ولو ترکتہ ھی لا۔ الخ (م)

ثنا یونس بن یزید عن الزہری عن سہل بن سعد عن ابی بن کعب قال انما کان الماء من الماء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نہی عنہا حدثنا احمد بن منیع نا ابن المبارک نا معمر عن الزہری بہذا الاسناد مثلہ قال ابو عیسی ہذا حدیث حسن صحیح وانما کان الماء من الماء فی اول الاسلام ثم نسخ بعد ذلک وھکذا روی غیر واحد من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہم ابی بن کعب ورافع بن خدیج والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم علی انہ اذا جامع الرجل امرأتہ فی الفرج وجب علیہما الغسل و ان لم ینزلا حدثنا علی بن حجر نا شریک عن ابی الجحاف عن عکرمۃ عن ابن عباس قال انما الماء من الماء فی الاحتلام قال ابو عیسی سمعت الجارود یقول سمعت وکیعا یقول لم نجد ہذا الحدیث الا عند شریک و فی الباب عن عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب والزبیر وطلحۃ وابی ایوب وابی سعید عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الماء من الماء وابو الجحاف اسمہ داؤد بن ابی عوف وروی عن سفیان الثوری قال نا ابو الجحاف وکان مرضیا باب فیمن یستیقظ ویری بللا ویذکر احتلاما حدثنا

سے مشہور ہیں۔ وکان مرضیاً۔ یعنی محدثین ان سے راضی تھے۔

باب۸۲ فیمن یستیقظ ویری بللاً ولا یذکر احتلاماً۔ جب انسان خواب سے بیدار ہو اور اپنے جسم پر بلل یعنی رطوبت محسوس کرے تو شرعاً اس کا حکم کیا ہے اس باب کا مقصد یہی بیان کرنا ہے۔

مایخرج من الذکر کے اقسام واحکام ذکر کے راستے عادۃً خارج ہونے والی رطوبات کی چار[۱] اقسام ہیں۔ (۱) بول۔ ایک فضلہ ہے جو مثانہ اور گردوں کے ذریعہ دیگر فضلہ جات سے جدا ہوتا ہے۔ (۲) ودی[۲] بول سے قبل یا بعد نکلنے والا دودھیا رنگ کا گاڑھا قطرہ ہے۔ اطباء نے اس سلسلہ میں ایک حکمت یہ بیان کی ہے کہ بول میں تیزابیت ہوتی ہے جس سے مجرائے بول کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ رہتا ہے کیونکہ بول کی تیزابیت پتھروں تک میں سرایت کر جاتی ہے ایک پتھر پر اگر مسلسل کئی روز تک بول کیا جاتا رہے تو اس میں سوراخ پڑ جاتے ہیں اس وجہ سے قدرت کے اپنے حکیمانہ نظام کے تحت بول سے قبل ودی جو اپنے مخصوص مقام اور ظرف میں محفوظ رہتی ہے کا ایک قطرہ اپنے ظرف سے نکل کر مخرج بول میں پھیل جاتا ہے جس سے ایک گونہ چکناہٹ آجاتی ہے اور آلہ تناسل بول کے تیزابی اثرات سے محفوظ رہتا ہے صرف یہ کیا! انسان کا سارا وجود نظام کائنات کی طرح قسم قسم کے کارخانوں اور فیکٹریوں میں مربوط ہے جو انسان کو معرفت خداوندی کی دعوت دے رہا ہے" وفی انفسکم افلا تبصرون (الآیۃ) گویا اس جرم صغیر میں پورا عالم اکبر سمو دیا گیا ہے اور بعض اوقات ودی کا رنگ زیادہ سفید

---

[۱] وقال فی الخلاصۃ۔ روی عن ابی حازم وعکرمۃ وعنہ شریک والسفیانان ووثقہ احمد وابن معین وقال النسائی لیس بہ باس قال ابن عدی لا یخبم بہ (تحفہ ۱۱۱) — [۲] الودی: ماء ابیض ثخین یخرج بعد البول وھو نجس من غیر خلاف (فقہ السنہ ج ا ص) بحر الرائق (ج ا ص۶۳) میں لکھا ہے ہو ماء ابیض کدر ثخین یشبہ المنی فی الثخانۃ ویخالفہ فی الکدورۃ ولا رائحۃ لہ ویخرج عقیب البول اذا کانت الطبیعۃ مستمسکۃ وعند حمل شیئ ثقیل ویخرج قطرۃ او قطرتین ونحوہما (م)

احمد بن منیع نا حماد بن خالد الخیاط عن عبد اللّٰه بن عمر عن عبید اللّٰه بن عمر عن القاسم بن محمد عن عائشة قالت سئل النبی صلی اللّٰه علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یذکر احتلاما قال یغتسل وعن الرجل یری انہ قد احتلم ولم یجد بللا

ہوتا ہے جو دراصل منی کے اجزاء ہوتے ہیں جن کا خروج نہ دفق سے ہوتا ہے اور نہ شہوت سے بلکہ مادہ منویہ میں ضعف یا نقصان کے پیدا ہونے سے منی کے اجزاء رقیق ہو کر اپنے ظرف سے جدا ہو جاتے ہیں۔

۳۔ مذی[1]۔ یہ رطوبت بول سے غلیظ اور منی سے رقیق ہے جو ملاعبت یا تصور جماع اور غلبۂ شہوت کی وجہ سے خارج ہوتی ہے۔ اس کا خروج بھی جوانی میں زیادہ ہوتا ہے۔ کل فحل یمذی، خروج مذی کے آلہ کے انکسار یا انتشار میں بھی کوئی فرق نہیں آتا۔ بلکہ بعض اوقات اس کے خروج کا انسان کو شعور بھی نہیں ہوتا۔

۴۔ منی[2]: انسان کے ہضم رابع کا فضلہ ہے غذا کھانے کے بعد پہلا ہضم معدہ میں ہوتا ہے اور پھر بتدریج مختلف ہضم ہوتے ہیں جن سے بول و براز، سودا، صفرا، اور بلغم وغیرہ جدا ہو جاتے ہیں پھر ایک ہضم میں خون پیدا ہوتا ہے جس کا فضلہ (جوہر) منی ہے جو چوتھے ہضم میں تیار ہوتی ہے[3] جس کے پیدا ہونے کا مقصد نوع انسانی کا بقا ہے یہ مادہ عام حیوانات میں بھی پیدا ہوتا ہے جو گویا نسل انسانی اور نسل حیوانی کے لئے بمنزلہ تخم کے ہے اس کا ظرف بھی دوسرے رطوبات سے جدا ہوتا ہے۔ رجال کے مادہ منویہ کا تعلق دماغ سے اور نساء کا ترائب سے ہے مرد کی منی کا رنگ سفید غلیظ، عورت کی منی اصفر رقیق ہوتی ہے۔ بہرحال منی سارے بدن کا خلاصہ اور نچوڑ ہے[4]۔

بول، ودی اور مذی، تینوں کے نجس ہونے میں ائمہ کا اتفاق ہے۔ البتہ منی کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے اور جس کی تفصیل اپنے مقام پر عرض کر دی جائے گی۔

---

[1] ھو ماء ابیض لزج یخرج عند التفکیر فی الجماع او عند الملاعبة وقد لا یشعر الانسان بخروجہ ویکون من الرجل والمرأة الا انہ من المرأة اکثر وھو نجس باتفاق العلماء۔ فقہ السنة ج۱ ص۳۰۔ [2] المنی بفتح المیم وکسر النون وتشدید الیاء لاخر الحروف وھو عام یشمل ماء الرجل وماء المرأة والخواص یعرف بھا احداھا الخروج بشھوة مع الفتور عقیبہ الثانیة الرائحة کرائحة الطلع الثالثة الخروج بدفق ودفعات ھذا کلہ فی منی الرجل واما المرأة فھو اصفر رقیق (تحفہ ج۱ ص۱۱۲) وفی الھدایہ المنی خاثر ابیض ینکسر منہ الذکر اھ م۔ [3] مادة المنی فی الانثیین تتولد من فضلة الھضم الرابع وتنفصل عن جمیع اجزاء البدن حتی یاخذ من کل عضو طبیعة وخاصیة فیصیر مستعدا لان یتولد منہ مثل تلک الاعضاء (فتح البیان)۔ [4] علامہ شبیر احمد عثمانی" خلق من ماء دافق یخرج من بین الصلب والترائب (الایة) کے تحت لکھتے ہیں کہ" مرد کی منی کا انصباب پیٹھ سے ہوتا ہے۔ اور عورت کا سینہ سے اور بعض علماء نے فرمایا کہ پیٹھ اور سینہ تمام بدن سے کنایہ ہیں۔ یعنی مرد کی ہو یا عورت کی تمام بدن میں پیدا ہو کر پھر جدا ہوتی ہے۔ اور اسی کنایہ میں تخصیص صلب والترائب شاید اس لئے حصول مادہ منویہ میں اعضائے رئیسہ (قلب و دماغ) کو خاص دخل ہے۔ جن میں قلب و کبد کا تعلق و ترائب سے اور دماغ کا تعلق بواسطہ نخاع (حرام مغز) کے صلب سے ظاہر ہے۔ (م)

قال لاغسل علیہ قالت ام سلمۃ یارسول اللہ ھل علی المرأۃ تری ذلک غسل قال نعم ان النساء شقائق الرجال قال ابوعیسٰی وانما روی ھذا الحدیث عبداللہ بن عمر عن عبید اللہ بن عمر حدیث عائشۃ فی الرجل یجد البلل ولا یذکر احتلاما وعبد اللہ ضعفہ یحیی بن سعید من قبل حفظہ فی الحدیث وھو قول غیر واحد من اھل

یہاں مسئلہ زیر بحث رطوبات مذکورہ کے خروج کی ایک خاص صورت سے ہے وہ یہ کہ ایک شخص جب نیند سے بیدار ہو اور اس نے اپنے اوپر رطوبت اور بلل کے آثار دیکھ لئے تو حکم کیا ہے۔

آثار رطوبت کی چودہ صورتیں فقہاء (جیسا کہ علامہ شامیؒ نے تصریح کی ہے) نے اس کی چودہ صورتیں بتائی ہیں۔ بول کا مسئلہ اور حکم تو واضح ہے اس لئے اس کو یہاں ذکر نہیں کیا جائے گا علاوہ بول کے خواب سے بیدار ہونے کو جن صورتوں سے واسطہ پڑتا ہے ان کو ترتیب وار ملحوظ رکھیں۔ (۱) رطوبت کے منی ہونے کا یقین ہو (۲) ودی ہونے کا یقین ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو۔ (۴) دیکھنے والے کو شک ہے کہ آیا رطوبت منی ہے یا ودی۔ (۵) منی ہے یا مذی۔ (۶) ودی ہے یا مذی۔ (۷) مذی ہے یا ودی یا منی ہے۔ تو یقین کی تین اور شک کی چار صورتیں ہوئیں جن کا مجموعہ سات ہوتا ہے۔ پھر ان سات صورتوں میں ہر صورت دو ہو جاتی ہے جبکہ اضافہ کیا جائے کہ دیکھنے والے کو تذکرِ احتلام ہے یا نہیں تو اس لحاظ سے چودہ صورتیں بن جاتی ہیں تو ان چودہ صورتوں میں سات ایسی ہیں جن میں باتفاق ائمہ غسل احتیاطاً واجب ہے۔ دو صورتیں منی کے دیکھ لینے سے متعلق ہیں۔ (۱) منی ہونے کا یقین ہو اور احتلام بھی یاد ہو (۲) منی ہونے کا یقین ہو مگر احتلام یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام بھی یاد ہو۔ امام اعظمؒ ابوحنیفہ اس صورت میں بھی غسل کو واجب قرار دیتے ہیں۔ مذی سے وجوب غسل میں تذکرِ احتلام ضروری ہے۔ باقی چار صورتیں شک کی ہیں جو تفصیلاً عرض کر دی گئی ہیں۔ تو چاروں صورتوں میں اگر احتلام یاد ہے تو غسل واجب ہے[3]۔

---

[1] اعلم ان ھذہ المسئلۃ علی اربعۃ عشرۃ وجھا لانہ اما ان یعلم انہ منی او مذی او ودی او یشک فی الاولین او فی الطرفین او فی الاخیرین او فی الثلاثۃ وعلی کل اما ان یتذکر احتلاما او لا فیجب الغسل اتفاقاً فی سبع صور منہا وھی ما اذا علم انہ مذی او شک فی الاولین او فی الطرفین او فی الاخیرین او فی الثلاثۃ مع تذکر الاحتلام فیھا او علم انہ منی مطلقاً ولا یجب اتفاقاً فیما اذا علم انہ ودی مطلقاً وفیما اذا علم انہ مذی او شک فی الاخیرین من عدم تذکر الاحتلام ویجب عندھما فیما اذا شک فی الاولین او فی الطرفین او فی ثلاثۃ احتیاطاً ولا یجب عند ابی یوسفؒ للشک فی وجود الموجب (ردالمحتار ج۱ ص۱۱۱) علامہ ابن نجیم نے بحرالرائق (ج۱ ص۵۸) میں اس کو بارہ صورتوں میں منضبط کیا ہے اور امام حلبی نے صاحب بحر کے کلام سے استفادہ کرتے ہوئے دو صورتیں بڑھا کر علامہ شامی کی موافقت کر دی ہے (م) [2] الاحتلام رؤیۃ الحلم فی النوم وہو الماء الذی یخرج من الرجل فیدل علی کمال حلمہ وعقلہ عارضۃ الاحوذی ج۱ ص۱۷۲۔ [3] چار صورتوں میں اتفاقاً غسل واجب نہیں۔ (۱) ودی ہونے کا یقین ہو اور تذکر احتلام ہو۔ (۲) ودی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو (۴) مذی اور ودی میں شک ہو اور احتلام بھی یاد نہ ہو۔ اور تین صورتیں کہ (۱) مذی اور منی میں شک ہو اور احتلام یاد نہ ہو (۲) منی اور ودی میں شک ہو اور احتلام یاد نہ ہو (۳) تینوں میں شک ہو اور تذکر احتلام نہ ہو۔ ان تینوں صورتوں میں ائمہ کا اختلاف ہے، طرفین یہاں بھی احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیتے ہیں اور فتویٰ بھی ان ہی کے قول پر ہے۔ مگر امام ابویوسف کے نزدیک غسل واجب نہیں۔ (م)

العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین اذا استیقظ الرجل فرای بلۃ انہ یغتسل وھو قول سفیان واحمد وقال بعض اھل العلم من التابعین انما یجب علیہ الغسل اذا کانت البلۃ بلۃ نطفۃ وھو قول الشافعی واسحاق واذا رای احتلاما ولم یر بلۃ فلا غسل علیہ عند عامۃ اھل العلم

یہاں اتنا یاد رہے کہ اصلاً موجب غسل خروج منی ہے۔ خروج مذی یا ودیؔ سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ مگر چونکہ یہاں معاملہ خواب کا ہے احتلام بھی یاد ہے اور باہر تری بھی موجود ہے منی یا مذی یا ودی کے ہونے کا تردد بھی ہے لہٰذا مذکر احتلام کے قرینہ کی وجہ سے احتیاطاً غسل واجب کردیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ دوسرا قرینہ (طبی تحقیق) بھی اس کا مؤید ہے۔ کہ کبھی کبھی بیماری یا کسی دوسری وجہ سے رجل کی منی بھی مذی کی مانند رقیق ہوکر خارج ہوجاتی ہے۔ نیز بعض اوقات بوجہ بعید الجماع ہونے کے بھی خارج ہونے والی منی میں رقت آجاتی ہے اس کے علاوہ انسانی بدن کی گرمی بھی نکل آنے والی منی کو رقیق کردیتی ہے جس پر مذی یا ودی کا شبہ ہونے لگتا ہے۔

عورتیں شقائق الرجال ان النساء شقائق الرجالؔ الخ شقائق سے مراد یہ ہے کہ عورتیں خلقت اور طبائع میں مردوں کے نظائر اور امثال ہیں اور اس سے مقصد یہ ہے کہ عورتیں مردوں کے مماثل اور مشابہ ہیں یعنی مردوں کی طرح عورتوں کو بھی احتلام ہوتا ہے اگرچہ مردوں کی نسبت عورتوں کا احتلام بوجہ ان کی طبعی برودت کے کم واقع ہوتا ہے۔

اور شقائق الرجال کا ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ نساء رجال سے مشتق ہیں اور رجال کا جزء ہیں۔ جیساکہ حضرت آدم علیہ السلام کو جب اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا اور انہیں تنہائی میں وحشت ہونے لگی تو اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں پسلی کے اجزاء کھرچ لئے (جس کی حقیقت اللہ رب العزت ہی خوب جانتے ہیں اور اس کو حضرت حوا کے قالب کا مادہ (ہیولی) بنایاؔ۔ یہاں علماء حضرات نے ایک لطیف توجیہ اور حکمت بیان فرمائی ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ منظور تھا کہ زوجین میں الفت اور باہمی انس رہے اور (درجہ اسباب میں ہے) یہ تب ہوسکتا تھا جب دونوں کے درمیان ایک جنس ہونے کے ساتھ ساتھ جزئیت کا علاقہ اور ربط بھی قائم رہے کیونکہ ایک ہی چیز کے متعدد اجزاء ایک دوسرے سے مانوس اور مربوط رہتے ہیں اور ان کا آپس میں جو تعلق ہوتا ہے وہ کسی اجنبی سے قائم نہیں رہ سکتا۔ اس لئے باری تعالیٰ نے بھی حضرت حوا کے اجزاء حضرت آدم سے لئے تاکہ رجال و نساء کا تعلق جزء و کل کا رہے تو چونکہ بفحوائے حدیث عورتیں مردوں سے مشتق ہیں ان النساء شقائق الرجال تو جو احکام مشتق منہ کے ہیں مشتق کے لئے بھی وہی ہونے چاہئیں۔

ؔ قالت عائشۃ واما الودی فانہ یکون بعد البول فیغسل ذکرہ وانثییہ ویتوضا ولا یغتسل رواہ ابن المنذر واما الودی والمذی فقال: اغسل ذکیرک او مذاکیرک وتوضأ وضوءک فی الصلوۃ (فقہ السنۃ ج ۱ ص ۲۴)
ؔ قال ابن الاثیر الجزری فی النہایۃ (ج ۲ ص ۲۵) ای نظائرھم و امثالھم فی الاخلاق والطباع کانھن شققن منھم ولان حواء خلقت من آدم علیہ الصلوۃ والسلام وشقیق الرجل اخوہ لابیہ وامہ ویجمع علی اشقاء اھ (م) ؔ عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استوصوا بالنساء خیرا فانھن خلقن من ضلع وان اعوج شئ فی الضلع اعلاہ فان ذھبت تقیمہ کسرتہ وان ترکتہ لم یزل اعوج فاستوصوا بالنساء (متفق علیہ۔ مشکوٰۃ جلد ۲ باب عشرۃ النساء)

ضلع ایسر سے تخلیق حواء کی حکمت | منکرین حدیث حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے حضرت حواء کی تخلیق پر بڑے دھڑلے سے یہ اعتراض کر دیتے ہیں کہ جب اللہ رب العزت اس پر بھی قادر تھے کہ حضرت حواء کی حضرت آدم علیہ السلام سے اجزاء لئے بغیر بھی تخلیق فرما دیں تو پھر حضرت آدمؑ سے اجزاء لینے کی ضرورت کیا تھی۔ اس عنوان سے وہ حدیث باب کو مجروح قرار دیتے ہیں اور درحقیقت انکار حدیث کا راستہ ڈھونڈتے ہیں۔ تو اس کا جواب گذشتہ بحث میں عرض کر دیا گیا۔ کہ اللہ رب العزت کو اس کی ضرورت نہیں تھی مگر اس کے فعل میں حکمت ضرور تھی۔

باقی رہا یہ سوال کہ فی زمانہنا بلکہ حضرت آدم وحواء کی تخلیق کے بعد تا ایں دم پھر کبھی بھی ایسا نہیں ہوا کہ عورت مردوں کی پسلی سے پیدا ہوئی ہو تو جو حکمت حضرت آدم وحواء میں پیش نظر تھی وہی حکمت تو انسانی دنیا کے ہر جوڑے میں ضروری ہے۔ تو وہی سلسلہ چلا دیا جاتا۔ بظاہر اس کے روک دینے سے وہی حکمت بھی رک گئی ہوگی۔

تو جواب یہ ہے کہ جس طرح رجال میں حضرت آدم علیہ السلام کا اور نساء میں حضرت حواء کی خصوصیات منتقل ہوئی ہیں اسی طرح ان میں وہی خصوصیت جو خدا کے ہاں حکمتاً منظور تھی بھی منتقل ہو گئی ہے تو ہر جوڑے کے لئے اب اس طرح کی تخلیق ضروری نہ رہی۔

النساء میں الف لام جنسی ہے جیسا کہ "الرجل خیر من المرأۃ" میں رجل پر الف لام جنسی ہے تو ان النساء شقائق الرجال کا یہ معنی نہیں کہ نساء کا ہر فرد مردوں کے ہر فرد سے مشتق ہوا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ جنس نساء جنس رجال کی شقیق ہے۔ یہ قضیہ کلیہ نہیں بلکہ قضیہ جنسیہ ہے اس توجیہ سے مذکورہ اشکال باقی نہیں رہتا۔

قال ابوعیسٰی وانما روی ھذا الحدیث عبد اللہ بن عمر عن عبید اللہ بن عمر حدیث عائشۃ فی الرجل یجد البلل ولا یذکر احتلامًا۔ یہ عبداللہ بن عمر صحابی نہیں ہیں بلکہ ان کو تو یحیٰی بن سعید نے ضعیف قرار دیا ہے۔ جیسے کہ مصنفؒ نے تصریح کی ہے ضعفہ یحیٰی بن سعید من قبل حفظہ فی الحدیث۔ حالانکہ صحابہ کی تضعیف نہیں کی جاسکتی ــــــــــــ حضرت عمرؓ کے پڑپوتوں سے ہیں۔

حفظ میں ضعف کی وجہ بھی دراصل حضرت عبداللہ کا تصوف وزہد میں حد درجہ انہماک ہے جب ایک انسان کسی ایک طرف ہمہ تن متوجہ ہو جاتا ہے تو دوسرے امور میں اس کی توجہ تام نہیں رہتی بلکہ بعض اوقات نقصان بھی ہو جاتا ہے تو حضرت عبداللہ کا تصوف اور زہد کی طرف غالب میلان اور کمال انہماک احادیث کے حفظ وضبط تکرار واعادہ سے مانع رہا جس کی وجہ سے حفظ میں کمزوری آگئی[1]۔

اذا کانت البلۃ نطفۃ۔ امام شافعی اور امام اسحاق کی طرح احناف کا مسلک بھی یہی ہے کہ البلۃ سے مراد "النطفہ" ہے۔ اس کے علاوہ حنفیہ حضرات نے بعض صورتوں میں جو احتیاطاً غسل واجب قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ ممکن ہے "البلۃ" النطفہ ہو۔ اور خروج نطفہ موجب غسل ہے۔

---

[1] قال الذہبی فی المیزان (ج ۲ ص۴۶۵)۔ صدوق فی حفظہ شیء۔ قال ابن معین لیس بہ بأس قال النسائی وغیرہ لیس بالقوی قال احمد کان عبد اللہ رجلا۔ (ص)

باب ماجاء فی المنیّ والمذیّ حدثنا محمد بن عمرو السوّاق البلخی نا ھُشیم عن یزید بن ابی زیاد ح دنا محمود بن غیلان نا حسین الجُعفی عن زائدۃ عن یزید بن ابی زیاد عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلی عن علی قال سالت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المذی

عدم وجوب غسل من المذی

باب[۱] ماجاء فی المنی والمذی منی اور مذی دونوں کا تعلق چونکہ شہوت سے ہے اور دونوں بوجہ شہوت خارج ہوتے ہیں اگر اس سلسلہ میں شارع علیہ السلام نے وضاحت نہ فرمائی ہوتی تو یہ قیاس کیا جاتا کہ جس طرح ملاعبت یا مباشرت کے وقت (بصورتیکہ وطی نہ کی جائے) خروج منی موجب غسل ہے اسی طرح مذی کو بھی موجب الغسل ہونا چاہیئے چونکہ دونوں کا منشا شہوت ہے اور بوجہ علت مشترکہ کے دونوں کا حکم بھی ایک ہونا چاہیئے۔ چونکہ منی کی نسبت مذی کا خروج کثیر الوقوع ہے کل فحل یمذی[۲] اس لئے اس کی وجہ سے وجوب غسل میں امت کے لئے حرج تھا۔ تو شریعت نے آسانی کر دی اور مذی سے غسل کا حکم نہیں دیا۔

عن علی قال سالت النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ مذی کا حکم معلوم نہ ہونے کی وجہ سے خود حضرت علی رض اس توہم میں مبتلا رہے اور بوجہ اشتراک علت (خروج بشہوۃ) کے مذی سے بھی کافی عرصہ غسل کرتے رہے، اپنا واقعہ خود بیان کرتے ہیں کنت رجلاً مذاء کانت ابنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم تحتی فاستحییت ان اسألہ فقلت لرجل جالس الی جنبی سلہ فسالہ فقال فیہ الوضوء[۳]۔

ابو داؤد[۴] میں ہے کہ "کنت رجلاً مذاء فجعلت اغتسل حتی تشقق ظهری فذکرت ذالک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم او ذکر لہ فقال رسول اللہ علیہ وسلم لا تفعل الحدیث۔ جب مسئلہ معلوم ہوا تو مذی سے غسل بھی ترک کر دیا۔ جیسا کہ حدیث باب فقال من المذی الوضوء ومن المنی الغسل سے بھی یہی ثابت ہے مذی باتفاق ائمہ نجس اور ناقض الوضوء ہے اور اس پر امت کا اجماع[۵] ہے

سوال من المذی کے مسائل میں اختلاف روایات

مذی کے بارہ میں حضرت علیؓ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سوال کے بارہ میں روایات میں بظاہر قدرے اختلاف اور تعارض ہے حدیث باب میں حضرت علیؓ کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مذی کے بارے میں انہوں نے سوال خود کیا تھا۔ قال سالت النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ جب کہ بخاری، ابو داؤد اور طحاوی[۶] اور نسائی وغیرہ کی روایات میں صراحتاً مذکور ہے کہ حضرت علی رض فرماتے ہیں چونکہ حضرت فاطمہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے عقد میں تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے سسر تھے لہذا میں بوجہ داماد ہونے کے حیاء "آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت نہ کر سکا کہ مذی کا حکم کیا ہے۔ فاستحییت ان اسئلہ فقلت لرجل الخ لہذا اسی حجاب کے پیش نظر میں نے حضرت مقداد اور حضرت عمار بن یاسر کے

---

[۱] منی جب شہوت سے خارج ہو تو بالاجماع موجب غسل ہے اور اگر بغیر شہوت کے خارج ہو تو حنفیہ کے نزدیک موجب غسل نہیں جبکہ بعض فقہاء خروج منی بغیر شہوت سے بھی غسل واجب قرار دیتے ہیں (م)، [۲] مکمل حدیث یوں ہے جس کو امام ابو داؤد (باب فی المذی ج۱ ص۲۸) نے روایت کیا ہے کل فحل یمذی من ذلک فتغسل من ذلک فرجک وانثییک توضا وضوءك للصلوٰۃ۔ (م) [۳] نسائی ج۱ ص۱۹) [۴] ابو داؤد باب فی المذی ج۱ ص۲۷۔ [۵] علامہ قاضی ابو بکر ابن عربیؒ نے عارضہ ج۱ ص۱۶۶ میں لکھتے ہیں اجمع العلماء علی ان المذی نجس اھ البتہ اس کے طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے جسکی تفصیل اگلے باب میں کر دی گئی ہے (م)، [۶] طحاوی کتاب الطہارۃ باب الرجل یخرج من ذکرہ المذی کیف یفعل ص۲۴۔ [۷] بخاری میں (ج۱ ص۴۱ باب غسل المذی والوضوء منہ) امرت رجلاً ان یسئلہ کے الفاظ آئے ہیں اسکے علاوہ ابو داؤد (ج۱ ص۲۷ باب فی المذی) میں عن المقداد بن الاسود قال ان علی بن ابی طالب امرہ ان یسال رسول اللہ صلی اللہ الحدیث کے الفاظ آتے ہیں (م)

فقال من المذی الوضوء ومن المنی الغسل وفی الباب عن المقداد بن الاسود وأبی بن کعب قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن صحیح وقد روی عن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من غیر وجہ من المذی الوضوء ومن المنی الغسل وھو قول عامۃ اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وبہ یقول الشافعی واحمد واسحاق

واسطے سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل من المذی کا حکم دریافت کیا اور اس سلسلہ میں منقول تمام روایات اور صحیح صورت مسئلہ پر غور کیا جائے۔

توجیہات رفع اختلاف تو یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ احادیث میں کوئی تعارض نہیں علماء حضرات فرماتے ہیں۔

(۱) حدیث باب عن علی قال سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ میں حضرت علی نے سوال کی نسبت اپنی طرف مجازاً کی ہے۔ دراصل سوال کرنے والے حضرت مقداد یا حضرت عمار تھے چونکہ سوال کا باعث حضرت علی تھے اس لئے اس کی نسبت بھی اپنی طرف کردی۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ بنی الامیر المدینۃ اس مقولہ میں بناء مدینہ کی نسبت امیر کو کی گئی ہے حالانکہ امیر نہ تو اینٹ گارا لاتا ہے اور نہ ہی تعمیر کا کام کرتا ہے بلکہ حقیقۃً کارکن اور مزدور اس کام کو انجام دیتے ہیں۔ تو یہاں امیر کو بوجہ اس کے سبب آمر ہونے کی نسبت کی گئی ہے جو صحیح بھی ہے اور عام محاورہ کے مطابق بھی یا جیسا کہ قرآن حکیم میں آتا ہے کہ یا ھامان ابن لی صرحًا (الایۃ) ہامان کو کہا جارہا ہے کہ میرے لئے ایک محل تیار کرلو۔ اب ہامان نہ تو اینٹ پتھر اور سیمنٹ کا کام جانتا تھا اور نہ ہی بڑھئی کی طرح کام کرسکتا تھا لیکن اس کے باوجود بھی بناء صرح کی نسبت اسے کی جارہی ہے وجہ یہ ہے کہ ہامان اس محل کی تعمیر کا نگران ہے۔ اور اسی حیثیت سے فعل کی نسبت بھی اسے کی گئی ہے۔ تو مسئلہ زیر بحث میں بھی چونکہ حضرت علی سبب استفسار ہیں لہٰذا اگر سوال کی نسبت اپنی طرف کردی تو عین محاورہ کے مطابق ہے اور اس کا حضرت عمار اور حضرت مقداد کے سوال سے کوئی تعارض نہیں۔

۲۔ بعض حضرات نے یہ توجیہہ بھی کی ہے کہ حضرت علیؓ نے دریافت مسئلہ کے وقت یہ ظاہر نہ ہونے دیا کہ صاحب واقعہ میں ہوں بلکہ ایک مطلق اور عام سوال دریافت فرمایا اس لئے حدیث باب میں جو سوال کی نسبت حضرت علیؓ نے اپنی طرف کی ہے وہ حقیقت پر محمول ہے مگر یہ توجیہہ ضعیف ہے صحیح اور راجح بات وہی ہے جو ہم نے عرض کردی کہ آپ نے حضرت مقداد اور حضرت عمارؓ کے ذریعہ مسئلہ دریافت فرمایا۔ تو جس طرح حضرت مقداد اور حضرت عمار کی طرف بوجہ ان کے مامور ہونے کے سوال کی نسبت صحیح ہے اسی طرح حضرت علی کے بھی بوجہ آمر ہونے کے یہ کہنا کہ "میں نے سوال کیا" بھی صحیح ہے۔

۳۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تینوں صحابہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں حاضر تھے کسی ایک نے جب جب سوال کردیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جواب ارشاد فرمایا تو اتحاد مجلس اور سماعت جواب کے لحاظ سے ہر ایک کی طرف نسبت درست اور صحیح ہے[1]۔

---

[1] وجمع ابن حبان بین ھذا الاختلاف بان علیا امر عمارا ان یسئل ثم امر المقداد بذلک ثم سأل بنفسہ (قال الحافظ) وھو جمع جید الا بالنسبۃ الی آخرہ لکونہ مغایرًا لقولہ انا استحی عن السوال بنفسہ لاجل فاطمۃ (فتح الباری ج ۱ ص ۳۶۶)

باب فی المذی یصیب الثوب حدثنا هناد نا عبدۃ عن محمد بن اسحاق

غسل مذاکیر یہاں ضمناً یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ طحاوی[1] کی بعض روایات میں جو یہ آیا ہے کہ ان علیا امر عماراً ان یسئال رسول اللہ علیہ وسلم عن المذی فقال یغسل مذاکیرہ مذاکیر ذکر کی جمع ہے اور ابوداؤد[2] کی روایت میں غسل ذکر اور غسل انثیین کی تصریح آتی ہے تو بعض حضرات نے اس سے مراد ذکر و انثیین اور اس کے تمام اجزاء مراد لئے ہیں اور کہتے ہیں کہ خروج مذی کی صورت میں ان تمام کا غسل ضروری ہے۔ جیسا کہ امام احمدؒ سے ایک روایت میں غسل ذکر و انثیین کا وجوب منقول ہے۔ حنفیہ حضرات فرماتے ہیں کہ موضع النجاست من الذکر کا استنجا کر لینا کافی ہے اور حدیث باب کے پیش نظر رجل مذاء پر صرف وضو ہے غسل نہیں جیسا کہ اکثر روایات ذکر انثیین سے خالی ہیں بلکہ اس روایت سے تو یغسل مذاکیرہ کی مراد بھی واضح ہوگئی جیسا کہ خود امام طحاوی نے یہی فرمایا کہ مذاکیر کا غسل علاجاً ہے[3] بوجہ استعمال مار کے مثانہ کو برودت حاصل ہوجاتی ہے اور مذی میں انجماد آجانے کی وجہ سے اس کے خروج میں تخفیف ہوجاتی ہے اور غسل مذاکیر سے یہ مراد بھی لی جاسکتی ہے کہ ممکن ہے کہ مذی کے خارج ہونے سے کپڑے ملوث ہوگئے ہوں اور اس کے پھیل جانے اور کپڑوں کے مذاکیر کے ساتھ لگنے سے مذاکیر پر بھی مذی کی رطوبت اور تلویث آگئی ہو تو بہتر یہی ہے کہ احتیاطاً مذاکیر کو بھی دھو لیا جائے تاکہ تلویث کا ازالہ ہوجائے۔

ایک اصول کا استنباط حضرت علیؓ کے اس عمل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال اور پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب اس سے یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عین حیات کسی صحابی کا نعل جب تک اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر و تصدیق اور سکوت حاصل نہ ہو حجت نہیں ہے[4]۔

باب۹۲ فی المذی یصیب الثوب۔

بیان مذاہب جب کپڑے مذی سے ملوث ہوجائیں تو امام مالکؒ، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مل طریق المعتاد ان کو دھو لیا جائے[5]۔ جیسا کہ مصنفؒ نے بھی فقال بعضہم لایجزی الا الغسل وھو قول الشافعیؒ واسحٰقؒ سے اس پر تصریح کردی ہے امام شافعیؒ اس سلسلہ میں ایک اور بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ اگر ثوب پر بقدر درہم سے بھی کم مذی لگ گئی تو جب تک اسے دھو نہ لیا جائے اس وقت تک نماز صحیح نہیں گویا امام شافعیؒ قدر معفو کے قائل نہیں جبکہ حنفیہ حضرات قدر درہم نجاست غلیظہ میں یا ربع ثوب سے کم نجاست خفیفہ میں، کے "معفو" ہونے کے قائل ہیں۔

۲۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ مذی کی تطہیر محض رش اور نضح پر اکتفاء سے حاصل ہوجاتی ہے جیسا کہ بول صبی کا ازالہ محض رش اور چھینٹے مارنے سے ہوتا ہے امام احمدؒ حدیث باب قلت یارسول اللہ کیف بما یصیب ثوبی منہ قال یکفیك ان تاخذ کفا من ماء فتنضح بہ ثوبك حیث تری[6] انہ اصاب منہ سے استدلال کرتے ہیں۔

امام احمدؒ کے استدلال سے جواب ائمہ ثلاثہ اور جمہور امام احمدؒ کے استدلال سے جواب کرتے ہیں کہ (۱)

---

[1] طحاوی باب الرجل یخرج من ذکرہ المذی کیف یفعل۔ [2] ان علی بن ابی طالب قال لمقداد وذکر نحو ھذا قال فسئالہ المقداد فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیغسل ذکرہ وانثیہ (ابوداؤد ج ا ص۲۷)۔ [3] فقالوا لم یکن ذلك من رسول اللہ علیہ وسلم علی ایجاب غسل المذاکیر ولکنہ لیتقلص المذی فلا یخرج (طحاوی باب الرجل یخرج من ذکرہ المذی کیف یفعل)، [4] مزید تفصیل حقائق السنن ج ص ملاحظہ فرمادیں۔ [5] اجمع العلماء علی ان المنی نجس واختلفوا فی غسلہ ونضحہ فقال مالك والشافعی واسحٰق لا یجزیہ الا الغسل وقال احمد ادی ان یجزیہ النضح عارضہ ج ا ص۱۸۲۔ [6] قالوا تری مجهولاً بمعنی الظن ومعلوماً بمعنی تبصر کما یقول ابن الھمام فی الفتح (ج۲ ص۹۳) فی بحث الصوم المجهول من الرای بمعنی الظن والمعلوم من الرویۃ بمعنی الیقین (م)

عن سعيد بن عُبَيْد هو ابن السبّاق عن ابيه عن سهل بن حُنيف قال كنت القى من المذى شدة وعناء فكنت اكثر منه الغسل فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسالته عنه فقال انما يجزئك من ذلك الوضوء قلت يارسول الله كيف بما يصيب ثوبي منه قال يكفيك ان تاخذ كفا من ماء فتنضح به ثوبك حيث ترى انه اصاب منه قال ابوعيسى هذا حديث حسن صحيح ولا نعرف مثل هذا الا من حديث محمد بن اسحاق في المذى مثل هذا وقد اختلف اهل العلم في المذى يصيب الثوب فقال بعضهم لا يجزئ الا الغسل وهو قول الشافعیؒ واسحٰق وقال بعضهم يجزئه النضح وقال احمد ارجو ان يجزئه النضح بالماء

حدیث باب میں فتنضح سے مراد مطلق غسل یا غسل خفیف ہے اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ تھا کہ قلیل مقدار مذی کی اصابت سے تمام کپڑوں کا اتارنا دھونا حصول طہارت میں تشدید کرنا اور خود کو تکلیف، مالایطاق میں مبتلا کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس قدر کافی ہے کہ چلو میں پانی لے کر ملوث جگہ کا غسل کر لیا جائے اور اس سے زیادہ اہتمام و تشدید کی ضرورت نہیں ہے[1]۔

اور یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب کپڑے پر مذی لگ گئی اور پھر چلت پھرت اور نقل و حرکت سے کپڑے کے مزید تلویث کا شک پیدا ہونے لگا ہو کہ اب سارے کپڑے کو دھویا جائے۔ جو مفضی الی الحرج ہے تو شارع علیہ السلام کی غرض یہ ہے۔ کہ محض شک کی وجہ سے سارے کپڑے کا دھونا ضروری نہیں ہے الیقین لا یزول بالشك، جہاں جہاں لگ جانے کا اندیشہ ہے اس جگہ کو دھولیا جائے اور خود کو حرج عظیم میں مبتلا کر کے تکلیف مالایطاق میں نہ ڈالا جائے۔

(۲) حدیث باب کمزور ہے اس لئے کہ اس کے ایک راوی محمد بن اسحاق ہیں جن کے بارے قول فیصل یہ ہے کہ مدلس ہیں اور ان کا عنعنہ قابل قبول نہیں باب کی روایت معنعن ہے جو درجہ حسن کو بھی نہیں پہنچتی چہ جائیکہ اسے "حسن صحیح قرار دیا جائے۔ خدا جانے مصنفؒ نے کس بنا پر حدیث باب کو حسن صحیح قرار دے دیا ہے۔ لہٰذا ایک کمزور اور ضعیف روایت کو ازالۂ نجاسات کے عام "قاعدہ کلیہ" اذا استیقظ احدکم من منامہ (الی آخر الحدیث) کے مقابلہ میں مرجوح قرار دیا جائے گا۔ (۳) مذی کو ائمہ ثلاثہ اور جمہور کی طرح امام احمدؒ بھی نجس قرار دیتے ہیں۔ اور جہاں نجاست کا محض توہم ہو وہاں بھی شارع علیہ السلام نے تثلیثِ غسل کا حکم دیا ہے۔ ارشاد نبوی ہے اذا استیقظ احدکم من منامہ الخ امام احمد تو اس میں اس قدر متشدد ہیں کہ اگر کوئی شخص خواب سے اٹھنے کے بعد ہاتھ دھوئے بغیر برتن میں ہاتھ ڈال دے تو امام احمدؒ کے نزدیک وہ پانی نجس ہو جاتا ہے توجب محض توہم پر شارع علیہ السلام غسل تثلیث کا حکم دیا ہو اور امام احمدؒ نے بھی اس کو اتنا ضروری قرار دیا ہو کہ عدم غسل کی صورت میں پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پانی بھی نجس ہو جائے تو پھر مذی جو بالاتفاق نجس ہے اور جس کا خروج بھی یقینی ہے تو یہاں اس قدر تخفیف اور بجائے غسل کے محض نضح پر اکتفار کرنا بظاہر غرض شارع علیہ السلام کے منافی ہے۔

---

[1] جیسا کہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۱ باب غسل المذی والوضوء منہ) کی روایت عن علیؓ قال کنت رجلاً مذاء فامرت رجلاً یسأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمکان ابنتہ فسئل فقال توضأ واغسل ذکرک سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور یہ جمہور کا مستدل ہے۔ (م)

باب فی المنی یصیب الثوب حدثنا ھناد نا ابو معاویۃ عن الاعمش عن ابراھیم عن ھمام بن الحارث قال ضاف عائشۃ ضیف فامرت لہ بملحفۃ صفراء فنام فیھا فاحتلم فاستحیی ان یرسل الیھا وبھا اثر الاحتلام فغمسھا فی الماء ثم ارسل بھا فقالت

حکم منی اور بیان مذاہب باب فی المنی یصیب الثوب منی طاہر ہے یا نجس اس بارے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے (۱) امام شافعیؒ منی کی طہارت کے قائل ہیں[۱] اور ایک روایت امام احمد سے بھی یہی منقول ہے[۲] (۲) امام مالک اور امام اعظم ابو حنیفہ منی کو نجس قرار دیتے ہیں لیکن منی کے طریقہ تطہیر میں دونوں کا اختلاف ہے۔

(۱) امام مالک فرماتے ہیں چونکہ منی نجس ہے اس لئے اس کا طریقہ تطہیر بھی وہی ہونا چاہیئے جو عام نجاسات کا ہے یعنی فقط غسل منی سے طہارت حاصل کرنے کے لئے فرک وغیرہ کافی نہ ہوگا منی یابس ہو یا مرطوب غسل ضروری ہے۔

(ب) امام اعظم ابو حنیفہ اس کے بارہ میں قدرے تفصیل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر منی یابس ہے تو اس سے حصول طہارت کے لئے اکتفاء بالفرک بھی جائز ہے۔ جسے احادیث میں حت، حک، سلت اور مسح سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور اگر منی مرطوب ہے تو غسل ضروری ہے[۳]۔

منی کی نجاست و طہارت کا اصل اختلاف تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے درمیان ہے کہ ایک منی کو نجس اور طریقہ تطہیر بھی صرف غسل قرار دیتے ہیں اور دوسرے اس کی قطعی طہارت کے قائل ہیں۔ اور محض نظافۃً اس کا ازالہ ضروری سمجھتے ہیں۔ حضرات احناف کا مسلک بین بین ہے جسے اختیار کر کے تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں۔

اقوال الشافعیؒ منی کے بارے میں امام شافعیؒ کا قول مشہور وہی ہے جو ابھی عرض کر دیا گیا کہ منی طاہر ہے۔ لیکن کتب شوافع میں امام شافعیؒ سے اس سلسلہ میں مزید تفصیل منقول ہے۔ جن میں رجال کی طرح، نساء اور حیوانات کی منی کے بارے میں بھی روایات نقل کی گئی ہیں مثلاً حیوانات کی منی کے بارے میں آپ سے تین روایات منقول ہیں۔

(۱) تمام حیوانات کی منی پاک ہے لیکن کتا اور خنزیر اس سے مستثنیٰ ہیں۔ (۲) حیوانات کی منی مطلقاً نجس ہے۔ (۳) ایسے حیوانات جو ماکول اللحم ہیں مثلاً گائے بکری اونٹ وغیرہ کی منی طاہر ہے اور غیر ماکول اللحم حیوانات مثلاً بلی، گدھا وغیرہ کی منی نجس ہے[۴]۔ عورت کی منی کے متعلق بھی آپ سے دو روایات منقول ہیں۔ (۱) نجس ہے (۲) طاہر ہے۔ مفتیٰ بہ قول دوسرا ہے[۵]۔

---

[۱] دراصل یہ اختلاف صحابہ کے دور سے چلا آرہا ہے۔ صحابہ میں حضرت ابن عمرؓ حضرت ابن عباس اور حضرت علیؓ منی کی طہارت کے قائل ہیں حضرت عمر، حضرت انس، حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ منی کو نجس قرار دیتے ہیں (م) [۲] اس کے علاوہ امام احمد سے منی کے نجاست غلیظہ اور نجاست خفیفہ ہونے کی روایات بھی منقول ہیں (م) [۳] جیسا کہ صاحب درمختار (ج ۱ ص ۲۴۴ باب الانجاس) نے بھی یہی لکھا ہے ویطھر منی یابس بفرك ان طھر رأس حشفۃ والا فیغسل البتہ علامہ شامی (ج ۱ ص ۲۰۸ باب الانجاس) نے اس سلسلہ میں یہ تفصیل کی ہے کہ جب منی غلیظ ہو اور یابس بھی تب اکتفاء بالفرک جائز ہے ورنہ غسل ضروری ہے۔ (م)

[۴] امام نوویؒ نے شرح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۰) میں حیوانات کی منی کے بارے میں پہلے قول کو مختار اور راجح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں واما منی باقی الحیوانات فمنھا الکلب والخنزیر والمتولد من احدھما وحیوان طاہر ومنیھا نجس بلاخلاف وما عداھا من الحیوانات فی منیھ ثلاثۃ اوجہ الاصح ان کلھا طاہرۃ من ماکول اللحم وغیرہ والثانی انھا نجسۃ والثالث منی ماکول اللحم طاہر ومنی غیرہ نجس واللہ اعلم (م)۔ [۵] امام نوویؒ ج ۱ ص ۱۴۰ پر لکھتے ہیں ولنا قول شاذ ضعیف ان منی المرأۃ نجس دون منی الرجل واشذ منہ ان منی المرأۃ والرجل نجس والصواب انھما طاہران۔ (م)

عائشۃ لم افسد علینا ثوبنا انما کان یکفیہ ان یفرکہ باصابعہ وربما فرکتہ من ثوب رسول اللہ علیہ وسلم باصابعی قال ابوعیسیٰ ھذا حدیث حسن صحیح وھو قول غیر واحد من الفقہاء

لیث بن سعد اور حسن بصری کا مسلک امام لیث بن سعد[1] جو امام مالکؒ کے بھی استاد ہیں اگرچہ منی کی نجاست کے قائل ہیں لیکن اگر مصلی نے ایسے کپڑوں سے نماز پڑھی جن پر منی لگی ہوئی تھی تو لیث بن سعد کے نزدیک اس پر صلوٰۃ کا اعادہ واجب نہیں[2]۔ حسن بصری فرماتے ہیں کہ اگر منی جسم پر لگی ہو اور اس سے نماز پڑھ لی جائے تو اعادہ واجب ہے اور اگر منی ثوب پر لگی تھی اعادۂ صلوٰۃ واجب نہیں[3]۔

امام شافعیؒ کے استدلالات (۱) امام شافعیؒ حدیث باب "ضاف عائشۃ ضیف فامرت لہ بملحفۃ صفراء فنام فیہا فاحتلم فاستحی ان یرسل الیہا وبہا اثر الاحتلام فغمسہا فی الماء ثم ارسل بہا فقالت عائشۃ لم افسد علینا ثوبنا انما کان یکفیہ ان یفرکہ باصابعہ وربما فرکتہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باصابعی" سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے ایک مہمان کی آمد پر زرد چادر اس کے اوڑھنے کے لئے بھیجی جس میں وہ سویا اور بوجہ اس کے احتلام کے جب چادر خراب ہوئی اور مہمان نے احتلام کے اثر کو زائل کرنے کے لئے چادر کے ملوث حصہ کو پانی سے دھوکر واپس بھیجا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا لِم افسد علینا ثوبنا انما کان یکفیہ ان یفرکہ الخ جس سے معلوم ہوا کہ نہ صرف حضرت عائشہؓ ازالۂ منی کے لئے اکتفا بالفرک کو جائز سمجھتی تھیں بلکہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑوں کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جاتا تھا۔ اور آپؐ انہی کپڑوں میں نماز بھی پڑھتے تھے حالانکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ فرک سے پورے طور نجاست کا ازالہ نہیں ہوسکتا لہٰذا اگر منی نجس ہوتی محض فرک پر اکتفا نہ کیا جاتا۔ باقی رہا یہ امر کہ اس روایت میں فرک اور اس کے ساتھ والی دوسری روایت جو حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ عن عائشۃ انہا غسلت منیا من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کے علاوہ دیگر کثیر احادیث میں جو غسل مذکور ہوا ہے وہ نظافت اور کمال طہارت پر محمل ہے۔ جیسا کہ خود امام ترمذیؒ نے حدیث عائشہؓ جس میں صراحتاً منی سے غسل مذکور ہے اور جس کو خود مصنفؒ نے حسن صحیح قرار دیا ہے یہی توجیہہ کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث غسل حدیث فرک کے منافی نہیں، اور کہا ہے کہ فرک اگرچہ جائز ہے تاہم یستحب للرجل ان لایری علی ثوبہ اثرہ یعنی بہتر یہ ہے کہ آدمی کے کپڑوں پر منی کا داغ یا دھبہ باقی نہ رہے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کا غسل کر لیا تھا۔ جو حصول نظافت اور کمالِ طہارت پر محمل ہے۔ یعنی حدیث عائشہ میں جو دھونا مذکور ہوا ہے یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ منی نجس ہے بلکہ جس طرح کپڑوں پر بلغم کے اثرات معیوب سمجھے جاتے ہیں تھوک کا داغ تک برداشت نہیں ہوتا۔ اسی طرح نظیف اور لطیف طبائع اسے بھی برداشت نہیں کرسکتے کہ منی کے اثرات یا دھبے کپڑوں پر باقی رہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل بھی اسی قبیل

---

[1] لیث بن سعد بن عبدالرحمٰن الفہمی، ابوالحارث، المصری، ثقہ ثبت، فقیہہ امام مشہور، من السابعۃ مات فی شعبان سنۃ خمس و سبعین۔ (تقریب ج ۲ ص ۱۳۸) [2] وقال لیث ھو نجس ولا صلوٰۃ منہ۔ (نووی ج ۱ ص ۱۴۰) [3] قال القاضی ابوبکر ابن العربی فی "العارضہ ج ۱ ص ۱۷۰" اختلف العلماء فی المنی علی اربعۃ اقوال الاول قال مالک انہ نجس یجب غسلہ واحمد فی احدی روایتیہ الثانی قال ابوحنیفۃ انہ نجس یجزی فرکہ۔ الثالث قال الشافعی ھو طاہر لاغسل فیہ ولافرک الاعلی معنی الاستحباب لقباحۃ منظرہ واستحیاء مما یدل علیہ من حالتہ۔ الرابع قال الحسن بن صالح لایعید الصلوٰۃ من المنی فی ثوبہ ویعید ہا من المنی فی البدن وان قل۔ (م)

مثل سفیان واحمد واسحٰق قال فی المنی یصیب الثوب یجزئہ الفرك وان لم یغسلہ و هکذا روی عن منصور عن ابراهیم عن همام بن الحارث عن عائشۃ مثل روایۃ

سے تھا۔ جو اس بات کی دلیل نہیں قرار دیا جا سکتا کہ منی نجس ہے۔

۲۔ امام شافعیؒ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباس کا اثر ہے جسے مصنفؒ نے بھی اس باب میں تعلیقاً نقل کر دیا ہے اور بوجہ شافعی المذہب ہونے کے شافعیت کی تائید کی کوشش کی ہے عن ابن عباس المنی بمنزلۃ المخاط فامطہ عنك ولو باذخرۃ[1]۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں منی کو "بمنزلۃ المخاط" قرار دیا گیا ہے چونکہ "المخاط" کی طہارت پر سب کا اتفاق ہے لہٰذا جس چیز کو آنحضرتؐ نے المخاط کے مشابہ قرار دے دیا ہے اسے بھی طاہر قرار دیا جائے۔ اس روایت میں بھی "فامطہ عنك" کو امام شافعیؒ کمال طہارت اور حصول نظافت پر حمل کرتے ہیں۔ ۳۔ امام شافعیؒ کی تیسری دلیل عقلی ہے۔ فرماتے ہیں کہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور خالق باری تعالےٰ نے اسے بڑی عزت دی ہے ولقد کرمنا بنی آدم۔ اور لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم اور اللہ تعالیٰ نے نوع انسانی میں اپنے برگزیدہ بندوں کو بھی پیدا فرمایا ہے۔ اولیاء۔ اتقیاء، علماء سب انسان تھے اور انبیاء تو سب سے عظیم انسان تھے اور سب کی تولید کا اصل منی ہے اور اسی ذریعہ سے ان کی تخلیق اور ولادت ہوئی ہے۔ اگر منی کو نجس قرار دے دیا جائے جو تخلیق انسانی کی اصل ہے تو یہ انسانیت کی توہین اور شرافت انسانی کے خلاف ہے۔

دلائل احناف اور مستدلات شوافع سے جواب

امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کسی چیز پر طہارت یا نجاست کا حکم لگانے کے لئے شریعت نے ایک اصول اور معیار مقرر کیا ہے جب کسی چیز کے حکم سابق میں شارع علیہ السلام نے تغیر کا حکم (مثلاً فرک سلت حت وغیرہ) دیا ہو تو اس پر نجاست کا حکم لگایا جاتا ہے اور اگر حکم سابق بدستور ہے اور شارع علیہ السلام نے نہ بدلا ہو تو اسے طاہر قرار دیا جاتا ہے مثلاً کپڑے پر بول لگنے کی صورت میں حکم یہ ہے کہ ازالہ نجاست کے لئے کپڑے کو دھویا جائے اس مثال میں کپڑے کا تلویث بول سے قبل جو حکم تھا کہ دھونے کی ضرورت نہ تھی، تلویث بول کے بعد اس میں تغیر واقع ہوا اور غسل کے ذریعہ ملوث حصہ سے اس کا ازالہ ضروری قرار دیا گیا لہٰذا یہ بول کے نجس ہونے کی دلیل ہے اور اگر کپڑے پر شئی طاہر لگ گئی مثلاً پانی یا دودھ وغیرہ تو شریعت نے اس کپڑے کے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں کی اور نہ پانی اور دودھ کے ازالہ کے لئے کوئی حکم دیا ہے جس طرح پہلے اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتا تھا دودھ اور پانی کے لگنے کے بعد بھی اسی کپڑے سے نماز پڑھ سکتا ہے تو حکم میں عدم تغیر سے پانی اور دودھ کی عدم نجاست یعنی طہارت ثابت ہو جاتی ہے۔ منی کے سلسلہ میں وارد احادیث کا جب ہم تتبع کرتے ہیں تو کپڑوں پر لگ جانے کے بعد شارع علیہ السلام سے اس کا ازالہ ثابت ہے کبھی غسل سے جیسا کہ مسلم[2] کی روایت میں صراحتًا مذکور ہے کہ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل المنی ثم یخرج الی الصلوٰۃ فی ذلك

---

[1] دارقطنی (ج ۱ ص ۱۲۶) میں یہ حدیث مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح نقل کی گئی ہے جس میں بمنزلۃ المخاط کے ساتھ بزاق اور نخامہ کا اضافہ بھی منقول ہے۔ تاہم محدثین حضرات نے اس کے رفع کی تضعیف کی ہے۔ خود امام دارقطنیؒ اس کو مرفوعاً نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ "لم یرفعہ غیر اسحاق الازرق عن شریك جب کہ شریک ضعیف ہے اور رواۃ ثقات کی مخالفت کرتے ہیں۔ (م)

[2] مسلم ج ۱ ص ۱۴۰ باب حکم المنی۔

الاعمش وروی ابو معشر ھذا الحدیث عن ابراھیم عن الاسود عن عائشۃ وحدیث الاعمش اصح حدثنا احمد بن منیع نا ابو معاویۃ عن عمرو بن میمون بن مھران عن سلیمان بن

الثوب وانا انظر الی اثر الغسل فیہ[1] اور کبھی فرک حت۔ سلت۔ حک اور مسح سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منی کا ازالہ کیا ہے کسی ایک روایت سے بھی یہ ثابت نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زندگی میں کبھی ایک مرتبہ بھی منی کا ازالہ کئے بغیر آلودہ کپڑوں میں نماز پڑھی ہو یا کسی کو ایسا کرنے کی اجازت دی ہو تو اصولی طور پر منی کے تلوث سے قبل کپڑے کا جو حکم تھا تلوث کے بعد وہ متغیر ہوگیا اور شرعاً منی کا ازالہ (خواہ غسل ہو یا فرک وغیرہ) ضروری قرار دے دیاگیا جو منی کے نجس ہونے کا واضح ثبوت ہے۔

احادیث فرک سے استدلال کا جواب | مالکیہ حضرات یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ جن کپڑوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرک سلت اور حت ثابت ہے وہ ثیاب صلوٰۃ تھے جب کہ ثیاب صلوٰۃ کے بغیر دوسرے کپڑوں کے لئے طہارت شرط نہیں، لہٰذا جہاں جہاں بھی فرک وغیرہ ثابت ہے وہاں ایسی چادر یا ملحفہ مراد ہے جو رات کے لباس کے طور مستعمل ہو اور جسے صلوٰۃ کے لئے استعمال نہ کیا جاتا ہو مگر یہ توجیہ اس لئے ضعیف ہے کہ احادیث میں اگر ثیاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرکِ منی ثابت ہے تو یہ بھی ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لباس میں نماز بھی پڑھی ہے۔ جیسا کہ امام طحاویؒ نے ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے روایت نقل کی ہے کہ قالت کنت افرك المنی من ثوب رسول اللّٰہ علیہ وسلم یابسًا باصبعی ثم یصلی فیہ ولا یغسلہ[2]۔

۲۔ محض فرک کے ذریعہ منی کے ازالہ سے یہ ثابت کرنا کہ منی طاہر ہے صحیح نہیں کیونکہ نجاسات کی تطہیر میں یہ ضروری نہیں کہ صرف غسل معتاد ہی کیا جائے اور جہاں غسل نہ ہو وہ نجس بھی نہ ہو اگر یہ ضروری ہوتا کہ ہر نجس چیز کا ازالہ ماء سے ضروری ہے یا تمام نجاست کا ازالہ ضروری ہے اور اس میں قدرِ معفوعنہ بھی نہیں ہے اور نہ تخفیفِ نجاست کی اجازت ہے تب تو یہ کہا جاسکتا تھا کہ چونکہ فرک منی سے من کل الوجوہ ازالہ نہیں آتا۔ اور پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے نماز پڑھتے ہیں لہٰذا سوائے اس کے چارہ نہیں کہ منی کو طاہر قرار دیا جائے۔

مگر حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ نجاسات کے ازالہ کے لئے شارع علیہ السلام سے دو طریقے ثابت ہیں (۱) مطلقاً ازالہ یعنی پانی سے دھو ڈالنا۔ (۲) نجاست میں تخفیف کر دینا، جیسا کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ میں "قدر درہم معفوعنہ" ہے مثلاً محل استنجاء میں نجاست کا کلی ازالہ استنجاء بالماء کے بغیر نہیں آسکتا لیکن کسی شخص نے اگر صرف

---

[1] اس کے علاوہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے قال سأل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلی فی الثوب الذی اٰتی فیہ اصلی؟ قال نعم الا ان تری فیہ شیئاً فتغسلہ (موارد الظمآن ج ۱ ص ۹۲) حضرت معاویہ بن ابی سفیان نے اپنی ہمشیرہ ام المؤمنین ام حبیبہؓ سے دریافت فرمایا ھل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی الثوب الذی یجامعھا فیہ فقالت نعم اذا لم یر فیہ اذی (ابوداؤد ج ۱ ص ۵۳ بالصلوٰۃ فی الثوب الذی یصیب اہلہ فیہ) ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے انہا کانت تغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قالت ثم اراہ فیہ بقعۃ او بقعا (ابوداؤد ج ۱ ص ۵۳ باب المنی یصیب الثوب) یہ اور اس نوعیت کے دیگر روایات جن میں غسل مذکور ہے اور وہ تمام روایات جن میں منی کے ازالہ کے لئے فرک، سلت۔ حک اور حت وغیرہ کا حکم دیا گیا ہے۔ حنفیہ حضرات کا قوی مستدل ہیں اگر منی طاہر ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے محض بیان جواز کے لئے زندگی میں ایک مرتبہ کہیں کہیں ثابت ہوتا کہ آپ نے کپڑے یا جسم سے اس کا ازالہ کیئے بغیر نماز پڑھی ہے۔ (م) [2] طحاوی ج ۱ ص ۲۷۔

يسارٍ عن عائشة انها غسلت منيًّا من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال

استنجار بالاحجار پر اکتفا کر کے وضو کیا اور نماز پڑھ لی تو اس کی نماز ادا ہو جائے گی حالانکہ ظاہر ہے کہ محض احجار کے استعمال سے نجاسات کا کلی ازالہ واقع نہیں ہوتا بلکہ قدرے نجاست ضرور باقی رہ جاتی ہے اور تخفیف نجاست ہو جاتی ہے تو کیا اس سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ ما بقی نجاست قلیلہ سے چونکہ نماز ادا ہو جاتی ہے اس لئے بول و براز کو بھی طاہر قرار دیا جائے تو جس طرح تقلیل بول و براز، اس کی طہارت کی دلیل نہیں ہے اسی طرح تقلیل منی (فرک کر لینے کے بعد) سے بھی طہارتِ منی کا استدلال صحیح نہیں۔[1] یا خفین یا نعلین کے ساتھ ذی جرم نجاست لگ گئی اور ایک پاک مٹی سے اس نجاست کو کھرچ لیا گیا اور ایسے موزوں کے ساتھ نماز پڑھ لی گئی تو نماز ادا ہو جاتی ہے۔ یا مثلاً تلوار ہے چھری ہے خون آلود ہو گئی مٹی کے ساتھ رگڑ لینے سے طاہر ہو جاتی ہے۔ یہ سب صورتیں ایسی ہیں کہ ان سے نجاست کلی طور پر زائل نہیں ہوتی بلکہ قلیل ہو جاتی ہے تو کیا ان سب صورتوں میں تقلیل نجاست کو طہارتِ نجاست کی دلیل بنایا جاسکتا ہے؟ چونکہ خروج منی بھی کثیر الوقوع ہے اس لئے شارع علیہ السلام نے اس کے ازالہ میں آسانی اور تخفیف کر دی کہ اگر غسل نہ ہو سکے تو فرک پر اکتفا بھی جائز ہے جس سے طہارتِ منی کا استدلال صحیح نہیں بلکہ یہ تو عین نجاستِ منی کی دلیل ہے۔[2]

اثر ابن عباسؓ سے جواب حضرت ابن عباسؓ کا اثر (جسے مصنفؒ نے روایت کیا ہے) سے طہارتِ منی کا استدلال صحیح نہیں بلکہ صحیح غور و فکر اور نظر عمیق سے اگر حقیقت معلوم کی جائے تو اس سے بھی منی کی نجاست ثابت ہوتی ہے اور یہ اثر مسلک حنفیہ کا مستدل قرار پاتا ہے **فامطه عنك** سے منی کے زائل کر دینے کا امر دیا جا رہا ہے جو وجوب کا متقاضی ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دوسرا قرینہ موجود نہ ہو اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک بھی منی کا ازالہ واجب ہے اس لئے تو فرماتے ہیں کہ منی کو ضرور زائل کر دو اگر پانی وغیرہ میسر نہ ہو تو اذخر کو استعمال کر لو۔ باقی رہا "المنی بمنزلة المخاط" یعنی منی کو مخاط کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے تو یہ تشبیہ

---

[1] جب منی خشک ہو جائے تو اس کی تطہیر کا یہ طریقہ (فرک وغیرہ) دارقطنی (ج ۱ ص۱۲۶) اور شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۲۷) میں صراحتاً مذکور ہے اور اس کے ساتھ خشک ہونے کی شرط بھی نقل کی گئی ہے حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں قالت کنت افرک المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یابسًا واغسلہ اذا کان رطبًا (دارقطنی) علاوہ ازیں اس حدیث کو صحیح ابو عوانہ (جس میں شرائط مسلم کا التزام کیا گیا ہے) میں بھی نقل کیا گیا ہے لہٰذا سند حدیث کی صحت پر بھی کوئی شبہ باقی نہیں رہتا (م) [2] جیسا کہ حضرات شیخین (بخاری ج ۱ ص۴۲ اور مسلم ج ۱ ص۱۴۷) نے حضرت میمونہؓ سے غسل جنابت کے بارے میں روایت کیا ہے کہ حضور اقدس ؐ نے شرمگاہ کو دھویا پھر ہاتھ زمین پر خوب ملا پھر وضو کیا تو منی کو ہاتھ لگنے سے ہاتھ کو مبالغہ کر کے دھونا اور پھر اس کو مٹی سے رگڑنا منی کے نجس ہونے کی واضح دلیل ہے جسے محض نظافت یا حصولِ کمال طہارت (جیسا کہ حضرات شوافع کہتے ہیں) پر حمل نہیں کیا جاسکتا۔ حضرات شیخین (مسلم ج ۱ ص۱۴۴۔ بخاری ج ۱ ص۴۳) نے حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہ روایت نقل کی ہے کہ ذکر عمر بن الخطاب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تصیبہ الجنابة من اللیل فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضا واغسل ذکرک ثم نم۔ اگر منی نجس نہ ہوتی تو عضو کے دھونے کا حکم بھی نہ دیا جاتا۔ حضرت عمرؓ اور عمرو بن العاصؓ کا واقعہ سفر تو مشہور ہی ہے جیسا کہ (طحاوی ج ۱ ص۲۵) پر منقول ہے کہ صبح کی نماز کا وقت تنگ ہو گیا تھا حضرت عمرؓ کو جنابت لاحق ہو گئی تھی اب قریب کے پانی پر جا کر بڑی تعجیل سے آثار جنابت کو دھونے لگے حضرت عمرو بن العاصؓ نے عرض کی کہ ہمارے صاف کپڑے پہن کر نماز پڑھ لیں مگر حضرت عمر نے جب آثار جنابت کو بالکلیہ زائل نہ کیا نماز نہیں پڑھی جو منی کے نجس ہونے کی قوی تائید اور مضبوط مستدل ہے۔

(م)

ابو عیسی هذا حدیث حسن صحیح وحدیث عائشة انها غسلت منیا من ثوب رسول اللہ صلی

طہارت میں نہیں بلکہ لزوجت اور خلاف طبیعت ہونے میں ہے یعنی جس طرح مخاط کا ازالہ آسان ہے اور کسی ادنیٰ چیز کے استعمال سے زائل ہو جاتا ہے اسی طرح منی کا ازالہ بھی آسان ہے اذخر سے بھی اس کو دور کیا جا سکتا ہے یا مراد یہ ہے کہ جس طرح مخاط کا کپڑوں پر لگے رہنا لطیف اور نظیف طبیعتوں کو ناگوار ہے اور تکدر و تنفر کا باعث ہے اسی طرح پاکیزہ طبیعتوں کو منی سے بھی نفرت ہوتی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباس کا یہ اثر شوافع کا مستدل نہیں بلکہ یہ بھی حضرات احناف کا مؤید ہے۔ اور اگر بالفرض اس سے حنفیہ کا مسلک ثابت نہ بھی ہو تب بھی اس سے نجاست منی کا استدلال اس لئے صحیح نہیں کہ یہ موقوف ہے اور اگر کہیں مرفوع نقل ہوا ہے تو وہ بھی ضعیف اور مخدوش ہے جس کے مقابلہ میں دیگر صحابہ کرام مثلاً حضرت عمرؓ حضرت ابن عمرؓ حضرت ابو ہریرہؓ حضرت جابر بن سمرۃؓ اور حضرت انسؓ کے آثار[1] منقول ہیں جن کو اس پر ترجیح حاصل ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباس کی یہ روایت ان کی اپنی ذاتی رائے ہو تو ایک صحابی کی ذاتی رائے یا فہم امر فوع احادیث اور دیگر صحابہ کے مقابلہ میں حجت نہیں قرار دیا جا سکتا۔

اصل انسان کے پاک یا نجس ہونے کی بحث

(۱) نص قرآنی "الم نخلقکم من ماء مھین" میں منی کو "ماء مھین" قرار دیا گیا ہے جس سے منی کے نجس ہونے کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ اور انسان پر اپنے عظیم احسان و امتنان کا اظہار فرماتے ہیں کہ اے انسان! تو اپنے اصل پر غور کر تیری حقیقت ایک نطفہ ذلیل و نجس قطرہ سے بڑھ کر نہ تھی میں نے تجھے نطفہ سے علقہ پھر مضغہ اور پھر لوتھڑا اور اس سے ایک خوبصورت شکل اور احسن تقویم میں پیدا کیا ہے فتبارك الله احسن الخالقین تو جب اللہ تعالیٰ انسان پر اپنا احسان جتلاتے ہیں اور اسکا اظہار کرتے ہیں تو احسان کا کمال ظہور تب ہو گا جب اصل انسان (منی) کی حقارت و اہانت ثابت ہو اور ہم اسے نجس قرار دیں۔

(۲) ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطٰنِ الآیۃ مفسرین نے اس آیت میں رجز الشیطان کا معنی منی لیا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ یہ آیت جنگ بدر کے موقعہ پر نازل ہوئی جب بعض صحابہؓ کو غسل کرنے کی حاجت پیش آئی اللہ تعالیٰ نے بارش نازل فرمائی۔ تاکہ وہ اپنی نجاسات کو دور کر سکیں۔

(۳) بول و براز، مذی اور ودی وغیرہ بالاتفاق نجس ہیں۔ اور ان کے خروج سے صرف اعضائے اربعہ کا غسل (وضو) فرض ہے اور منی خارج ہوتی ہے۔ اور سارا بدن دھویا جاتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وان کنتم جنبا فاطھروا۔ الایۃ اس میں مبالغہ فی التطہیر کا حکم ہے۔ تو یہی چاہیے کہ منی کو بطریق اولیٰ نجس قرار دیا جائے[2]۔

---

[1] عن خالد بن ابی عزۃ قال سئل رجل عن عمر بن الخطابؓ فقال انی احتلمت علی طنفسۃ فقال ان کان رطبا فاغسلہ وان کان یابسا فاحککہ وان خفی علیک فارششہ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص۹۵) عن جبلۃ بن سحیم قال سألت ابن عمرؓ عن المنی یصیب الثوب قال انضحہ بالماء (طحاوی ج ۱ ص۲۸) وعن ابی ھریرۃ قال فی المنی یصیب الثوب ان رأیتہ فاغسلہ والا فاغسل الثوب کلہ (ایضاً) وعن عبد الملک بن عمیر قال سئل جابر بن سمرۃؓ وانا عندہ الرجل یصلی فی الثوب الذی یجامع فیہ اھلہ قال صلی فیہ الا ان تری فیہ شیئاً فتغسلہ ولا تنضحہ فان النضح لا یزیدہ الا شراً (ایضاً) عن عبد الکریم بن رشید قال سئل انس بن مالکؓ عن قطیفۃ اصابتہا جنابۃ لا یدری این موضعہا قال اغسلہا (ایضاً)

[2] جیسا کہ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۲۹) میں بھی یہی توجیہ کی ہے کہ جب دلائل شریعت میں تعارض دیکھا تو ہم نظر کے محتاج ہوئے۔ تاکہ کسی ایک جانب کو ترجیح دی جا سکے۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ سبیلین سے جب ایسی چیز نکلتی ہے جو موجب طہارت ہوتی ہے تو وہ خود بھی نجس ہوتی ہے مثلاً بول، مذی، ودی وغیرہ کہ ان کے نکلنے سے وضو واجب ہوتا ہے اور وہ خود بھی نجس ہیں۔ تو ایسی چیز (منی) جو حدث اکبر کو لاحق کر دیتی ہے بطریق اولیٰ نجس قرار دی جائے (م)

(۳) باقی رہیں حضرات شوافع کی یہ بات، کہ چونکہ منی اصل انسانی ہے اور بوجہ انسان کے اشرف المخلوقات ہونے کے اسکی اصل کو طاہر قرار دیا جائے ۔ یہ ایک ایسا قیاس ہے جسے تو محققین شوافع بھی پسند نہیں کرتے[۱]۔ اگر اصل انسانی کو طاہر ہی ثابت کرنا ضروری ہے پھر تو چاہیئے کہ دم حیض کو بھی طاہر قرار دیا جائے کیونکہ نطفہ جب رحم مادر میں قرار پکڑتا ہے ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ[۲] تو دم حیض ہی اس کا گوشت پوست اور بدنی نشونما کا اصل مادہ بنتا ہے اور ایام حمل میں بچہ کے لئے والدہ کا دم حیض غذا بنتا ہے منی اولاً دم بنتی ہے اس کے بعد گوشت کا مضغہ۔ حالانکہ دم مسفوح نص قرآنی سے قطعی حرام ہے پھر تو چاہیئے کہ دم مسفوح (جو اصل انسانی کے تدریجی منازل کا ایک درجہ ہے) کو بھی طاہر قرار دیا جائے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ۔

اصل قریب واصل بعید پس بحث کو ہم ایک دوسرے عنوان سے لیتے ہیں شوافع حضرات کہتے ہیں کہ اصلِ انسانی کو پاک ہونا چاہیئے ۔ تو سوال یہ ہے کہ اصل انسانی سے مراد کیا ہے ۔ اصلِ قریب یا اصل بعید ۔ اگر اصل قریب کو طاہر قرار دیا جارہا ہے تو اس میں بھی اختلاف ان کے ساتھ متفق ہیں ۔ کیونکہ پانی، طعام، اناج، غلہ اور ثمرات وغیرہ جو بھی انسان غذا کھاتا ہے ۔ اور شریعت نے ان کا کھانا جائز قرار دیا ہے ۔ سب پاک ہیں ۔ اور اسی سے نطفہ کی تخلیق ہوتی ہے ۔ تو اصل قریب جو نطفہ کی بھی اصل ہے ۔ وہ غذا ہے اور وہ پاک ہے ۔ اور اگر منی کو طاہر قرار دینا ہے ۔ تو پھر یہ بھی ضروری ہے ۔ کہ دم مسفوح اور دم حیض کو بھی طاہر قرار دیا جائے[۳]۔

اور اگر اصل بعید مراد ہے تو پھر انسانِ اول کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ۔ الآیہ ۔ حضرت آدم علیہ السلام زمزم کے پانی اور مٹی سے پیدا کئے گئے ۔ اور مٹی کی طہارت میں سب کا اتفاق ہے ۔ حضرات شوافع کا یہ کہنا بھی درست نہیں کہ منی کو طاہر قرار دینا اس لئے ضروری ہے ۔ کہ اس سے انبیائے کرام جیسی مقدس ہستیوں کی تخلیق ہوئی ہے کیونکہ یوں بھی قیاس کیا جاسکتا ہے ۔ کہ جب انسان متمرد اور سرکش ہو تو اس کی توہین ضروری ہے ۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اصل کو نجس قرار دیا جائے ۔ کیونکہ اس نطفہ سے فرعون، نمرود، ہامان، قارون، شداد، ابوجہل اور دیگر کفار فجار حتی کہ کلاب وخنازیر تک کی تخلیق ہوتی ہے اگر شوافع کے قیاس سے اسے پاک قرار دینا ضروری ہو تو اس دوسرے قیاس سے اس کا نجس قرار دینا ضروری ہے ۔

امام مالکؒ کی ایک توجیہہ امام مالکؒ نے نجاست منی کی ایک فقہی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ منی کا مخرج وہی ہے جو بول کا ہے اور وہاں چونکہ بول کی رطوبت موجود رہتی ہے ۔ جب منی کا اس پر گزر ہوتا ہے تو بوجہ اختلاط بول کے منی بھی نجس ہو جاتی ہے ۔ مگر یہ توجیہ ضعیف ہے اس لئے کہ جب تک نجاست اپنے محل (باطنی) میں موجود رہتی ہے اس پر نجاست کا حکم نہیں لگایا جاسکتا چونکہ بول کا مخرج (نکلنے کا راستہ) بھی بول کا محل ہے اور جب تک اس سے بول خارج نہ ہوا ہو اس وقت تک اسے نجس نہیں قرار دیا جاسکتا ۔ لہٰذا جو چیز بول سے مخلوط ہوگی وہ بھی نجس نہیں

---

[۱] علامہ نووی بہت بڑے شافعی المذہب بلکہ شافعیت کے وکیل ہیں شرح المہذب ج ۲ ص ۵۵۵ میں لکھتے ہیں کہ ذکر اصحابنا اقیسة ومناسبات كثيرة غير طائلة ولا نرتضيها ولا نستحل الاستدلال بها ولا نسمح بتضييع الوقت في كتابتها (م) [۲] سورة المؤمنون اية ۱۳ ۔ [۳] حالانکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں ۔ کہ اگر دم حیض کپڑوں پر رؤوس الابر کے برابر بھی لگا ہو ۔ تو نماز ادا نہیں ہوتی ۔ (م)

قرار دی جاسکے گی کیونکہ بول اپنے محل میں نجس نہیں لہذا اسی محل میں دوسری شئی کے نجس ہونے کا باعث قرار دینا بھی درست نہیں

انقلاب صورت وماہیت چونکہ ہیولی تمام اشیا کی ایک اور مشترک ہے البتہ صورت نوعی اور صورت شخصی سب کی مختلف ہے اور احکام کا دارو مدار بھی صورِ نوعیہ وشخصیہ ہیں ہیولی نہیں۔ اور اشیاء کے انقلابِ صورت سے ان کے احکام بھی بدل جاتے ہیں ہر کہ در کان نمک رفت نمک شد۔

یہ صحیح ہے کہ منی ایک ناپاک نطفہ ہے۔ لیکن جب وہ منقلب الی اللحم ہوجاتی ہے اور پھر جنین اور ایک انسانی صورت میں ڈھل جاتی ہے تو قلبِ صورت کی وجہ سے اس کا حکم بھی بدل جاتا ہے اور اس میں طہارت آجاتی ہے۔ مثلاً یہ جو سبزیاں۔ ترکاریاں اور اناج وغیرہ کھائے جاتے ہیں۔ حالانکہ ان کی کاشت کے وقت حیوانی اور انسانی فضلہ جات بطور کھاد کے استعمال کی جاتی ہیں وہی کھاد جو پہلے نجس اور ان کا استعمال حرام تھا لیکن جب قلب صورت ہوئی اور اناج اور سبزی وترکاری کی صورت میں سامنے آگئیں تو ان کا حکم بدل گیا اور ان کا کھانا جائز قرار دیدیا گیا۔

رقت وغلظت منی کا مسئلہ یہ تو پہلے بھی عرض کر دیا کہ منی نساء کی ہو یا رجال کی نجس ہے لیکن اکتفار بالفرک کے بارے بعض حضرات نے غلظت اور رقت کی تفصیل کی ہے اور کہا ہے کہ چونکہ نساء کی منی رقیق ہوتی ہے اس لئے صرف کھرچ لینا کافی نہیں بلکہ غسل سے اس کا ازالہ ضروری ہے اور بعض حضرات نے رجال کی، رقیق منی کا بھی یہی حکم بتایا ہے۔ مگر جب ہم احادیث پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں نہ تو رجال ونساء کے بارے میں یہ تفصیل ملتی ہے اور نہ رجال کی منی کے غلیظ اور رقیق ہونے سے احکام میں کوئی ایسا فرق معلوم ہوتا ہے جسے شارع علیہ السلام نے بیان فرمایا ہو بلکہ شارع علیہ السلام سے مطلقاً منی سے طہارت کے لئے اکتفار بالفرک ثابت ہے جو نساء ورجال اور رقیق وغلیظ سب قسم کی منی کو عام ہے[1]۔

یہاں ضمناً یہ بھی ملحوظ رہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے کپڑے سے منی کھرچ ڈالی اور اکتفا بالفرک کر لیا۔ پھر اس کے بعد وہ شخص اسی کپڑے کے ساتھ پانی میں گھس گیا یا اس فرک شدہ حصہ کو پانی میں بھگو دیا تو کیا وہ پانی نجس ہے یا طاہر؟ اس میں دو قول ہیں۔

(۱) امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پانی بوجہ اختلاط اجزاء نجاست کے نجس ہوگیا ہے۔

(۲) صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب ایک شئی پر اکتفار بالفرک کی صورت میں طہارت کا حکم لگا دیا گیا تو پھر اس پر جو چیز بھی لگے گی یا جس چیز میں بھی اس کا اختلاط ہوگا۔ وہ بدستور طاہر رہے گی۔ فتوےٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

---

[1] البتہ اگر بدن پر منی خشک ہو جائے تو احناف سے دو قول منقول ہیں۔ جیسا کہ صاحب ہدایہ نے (ج۱ صفحہ ۵۶) میں اس پر تصریح کی ہے۔ (۱) اکتفار بالفرک جائز ہے صاحب در مختار نے (باب الانجاس ج۱ صفحہ ۳۴) میں اس کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ ویطہر منی ای محلہ یابس بفرک ولا یضر بقاء اثرہ (۲) اکتفار بالفرک جائز نہیں۔ جیسا کہ علامہ شامیؒ نے (ردالمحتار ج۱ صفحہ ۱۸۰،۱۰۸) پر اسے ترجیح دی ہے وجہ ظاہر ہے۔ کہ انسانی بدن کی حرارت سے منی رقیق ہو جاتی ہے اور بدن پر پھیل جاتی ہے جس سے تلویث بڑھ جاتی ہے۔ لہذا یہی بہتر ہے کہ غسل سے اس کا ازالہ کر دیا جائے۔ (م)

باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل حدثنا ھناد نا ابوبکر بن عیاش عن الاعمش عن ابی

باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل

جنابت کی حالت میں انسان کو اپنی ضروریات وحاجات کی تکمیل کرنے کی شرعًا اجازت ہے یا نہیں اگر ہے تو کیا وہ مشروط ہے ؟ اگر مشروط ہے تو شرائط کیا ہیں اور مذاہب ائمہ میں ان کی حیثیت کیا ہے ؟ یہ چند ایسے امور ہیں جس سے اس باب میں بحث ہوگی۔

حالت جنابت کے احکام وہ امور جن کے لئے طہارت شرط ہے جنب کے لئے شرعًا ممنوع قرار دیدے گئے ہیں مثلاً صلوٰۃ ، دخول مسجد، مس قرآن، تلاوت قرآن۔ اور ایسے امور جن کے لئے طہارت شرط نہیں اور ان کا عام ضروریات زندگی سے گہرا تعلق ہے مثلاً کھانا پینا، گھر سے باہر جانا، سودا سلف لانا، مزدوری کرنا اور سونا وغیرہ تو ان کے لئے حالت جنابت میں علی الترتیب چار صورتیں ہیں ۔ (۱) جنابت لاحق ہوتے ہی فورًا غسل کرے اور جو کام بھی کرے مثلاً کھانا پینا ہو یا چلنا پھرنا اور سونا ہو، غسل جنابت کے بعد کرے یہ صورت اکمل اور ہر لحاظ سے افضل ہے ۔ (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ جنب غسل تو نہ کرے لیکن وضو کرے اس کے بعد جو کام بھی چاہے کرتا رہے ۔ کھاتا پیتا رہے، یا چلتا پھرتا رہے اور سوتا رہے، لیکن باوضو رہے یہ پہلے درجہ سے تو کم البتہ مستحب ہے ۔ (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ جنابت لاحق ہونے کے بعد نہ تو غسل کیا اور نہ وضو، البتہ ظاہری نجاست جہاں جہاں بھی لگی ہوئی تھی اس کا ازالہ کردیا یعنی وضو لغوی کردیا، اور اس کے بعد اپنے کام کاج اور ضروریات کی تکمیل میں مصروف رہا یا سوگیا تو یہ شرعًا حرام نہیں ۔ (۴) جیسا ملوث ہوا ویسے رہا اور وضو لغوی تک نہ کیا ۔

بیان مذاہب ۱۔ ائمہ اربعہ اور جمہور اہل سنت پہلی صورت کو افضل واکمل اور راجح قرار دیتے ہیں البتہ آخری صورت یعنی غسل وضو یا استنجا کیئے بغیر بھی ان تمام افعال کے کرڈالنے کی اجازت دیتے ہیں جن کے لئے طہارت شرعًا ضروری نہیں قرار دی گئی۔ البتہ اس کو خلاف اولی سمجھتے ہیں اور وضو بعد الجنابت مستحب[1] قرار دیتے ہیں ۔

۲۔ بعض ظاہریہ حضرات کا مسلک یہ ہے کہ جنابت لاحق ہونے کے بعد غسل سے قبل کوئی کام بھی جائز نہیں جنابت کے لاحق ہونے کے بعد سب سے پہلا کام غسل کرنا ہے ۔ چونکہ مسئلہ زیر بحث نوم کا ہے تو اہل ظواہر جنب کے لئے وضو قبل النوم واجب قرار دیتے ہیں ۔

وضو قبل النوم کی حکمتیں قبل ازیں کہ فریقین کے مستدلات اور مسلک راجح کے وجوہ ترجیح سے بحث کی جائے ایک اشکال کا جواب، اور اسی کے ضمن میں وضو قبل النوم کی چند حکمتیں ذہن نشین کرلینی چاہئیں ۔

اشکال تو یہ ہے کہ وضو قبل النوم استحبابًا (جب کہ ظاہریہ اسے واجب قرار دیتے ہیں) بظاہر نوم سے معارض ہے۔ کیونکہ نوم ناقض الوضوء ہے جب وضو اس لئے کیا جاتا ہے کہ عمل نوم شروع کرنا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وضو اس لئے کیا جارہا ہے تاکہ توڑ دیا جائے جس سے بظاہر وضو قبل النوم کا کوئی فائدہ محسوس نہیں ہوتا آخر اس کے وجوہ استحباب کیا ہوسکتے ہیں ؟ ۔ تو علماء نے استحباب وضو قبل النوم کی کئی حکمتیں اور فائدے بتلائے ہیں ۔

(۱) حالت جنابت میں وضو قبل النوم سے نجاست میں تخفیف آجاتی ہے جس پر ایک فائدہ یہ مرتب ہوتا ہے کہ عشاء کے وقت جنابت لاحق ہونے کے بعد ایک شخص نے وضو کیا اور سوگیا، سحری کو آنکھ کھلی پانی کی اس قدر قلت تھی

---

[1] وذھب الثوری والحسن وابن المسیب وابویوسف الی انہ لا باس للجنب ان ینام من غیر ان یتوضأ وھذا ایضًا یشیر الی استحباب الوضوء واختارہ ابن حزم۔

(ھذا ملخص ما فی العمدۃ ج ۳ ص ۶۴، ۶۵)

اسحٰق عن الاسود عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب ولا يمس

کہ وہ جمیع بدن کے غسل کے لئے کافی نہیں ہو سکتا تھا یعنی اس قدر پانی میسر نہیں تھا کہ وہ سارے بدن کو دھو سکے تو اب اس کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ اگر وہ قلیل ماء کو اعضاء وضوء کے غسل میں استعمال کئے بغیر باقی بدن کو تر کر ڈالے تو اس کا غسل جنابت پورا ہوا گویا جنابت سے طہارت کے لئے اب اعضاء وضوء کے دھونے کی ضرورت نہیں۔ یہ علیحدہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ نماز پڑھنا چاہے تو اسے تیمم کرنا پڑے گا کیونکہ حدثِ اصغر تو اب بھی موجود ہے تو یہ تیمم رفع الجنابت نہیں بلکہ لازالۃ الحدث الاصغر ہے۔ بہرحال ایسا وضوء نوم سے نہیں ٹوٹتا بلکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے اور اس سے جو تخفیف فی النجاست کا فائدہ حاصل ہوا تھا وہ بعد النوم بھی باقی رہا۔

ملائکہ رحمت کا احترام

(۲) اللہ تبارک و تعالیٰ کا کائناتی اور تکوینی نظام کچھ ایسا ہی ہے کہ درجہ اسباب میں انسانوں کی طرح نورانی مخلوق بھی اپنے اپنے فرائض اور ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں مصروف کار ہے کچھ ملائکہ ایسے بھی ہیں جن کے ذمہ زمین کی سیاحت اور اللہ کی یاد کرنے والوں کی تلاش ہے جو صبح کو آتے ہیں وہ رات کو چلے جاتے ہیں اور جن کی ڈیوٹی رات کو ہوتی ہے وہ صبح کو واپس ہوتے ہیں۔ خدا کی نیک مخلوق بالخصوص ملائکہ کا جہاں بھی ورود ہوتا ہے وہاں خیر و برکت کا نزول بھی ہوتا ہے بنی نوع انسان کے ساتھ بھی ملائکہ کی مختلف ذمہ داریاں متعلق ہیں کچھ ایسے ہیں جو اعمال الناس لکھتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو انسان کے مختلف احوال میں آفات و بلیات اور کائناتی حادثات سے حفاظت کرتے ہیں۔ مثلاً ہمارے سروں پر خدا جانے کتنے من بھاری ہوا موجود ہے۔ اگر اس کے وزن سے ہماری حفاظت نہ کی جاتی تو یقیناً اس کے بوجھ تلے ہم کچلے جاتے۔ اور بعض ملائکہ ایسے بھی ہیں جو ہر وقت انسان کے ساتھ رہتے اور ہر لمحہ اس کی نگرانی و حفاظت کرتے ہیں لہ معقبات من بین یدیہ ومن خلفہ (الآیۃ) بہرحال دن رات کو گشت کرنے والے ملائکہ جب ایسے گھروں میں جاتے ہیں جہاں عبادت ہوتی ہے، اللہ کا ذکر ہوتا ہے۔ دین کا چرچا ہوتا ہے تو وہاں چند ساعتیں ٹھہرتے ہیں جو اس مقام کے لئے بڑی خیر و برکت کا باعث ہوتا ہے۔ مگر رحمت کے یہ فرشتے ایسے گھروں میں داخل نہیں ہوتے۔ جہاں کتے ہوں یا تصاویر آویزاں ہوں یا اہل خانہ کو جنابت لاحق ہو اور وہ غسل نہ کریں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ثلثۃ لا تقربھم الملئکۃ۔ جیفۃ الکافر والمتضمخ بالخلوق والجنب الا ان یتوضأ۔[۱] تو الا ان یتوضأ کے استثناء سے اس جانب اشارہ ہے کہ اگر جنب نے وضوء کر لیا تھا تو پھر جنابت ملائکہ رحمت کے داخلے سے مانع نہیں، اس حدیث سے ایک تو جنابت سے وضوء قبل النوم کے استحباب کا اشارہ ہوا۔ دوسرا وضوء قبل النوم کے استحباب کا یہ فائدہ بھی ظاہر ہوا کہ رحمت کے فرشتے بھی اس کے گھر میں داخل ہوں گے۔ اور ان کی آمد سے خیر و برکت کے نزول سے محروم نہیں رہے گا۔

بارگاہ خداوندی میں حاضری کے آداب

(۳) اللہ رب العزت کا ارشاد گرامی ہے۔ اللہ یتوفی الانفس حین موتھا والتی لم تمت فی منامھا فیمسک التی قضی علیھا الموت ویرسل الاخری الی اجل مسمی (الآیۃ) جب نیند آتی ہے تو روحیں بارگاہ الٰہی میں حاضر ہوتی ہیں (کما یلیق بشانہ) جن کی موت مقدر نہیں ہوتی ان کی روحیں واپس

---

[۱] ابوداؤد ج ۲ صفحہ ۲۲۔ باب فی الخلوق للرجال۔ اور اسی باب کی ایک اور روایت ہے ان الملئکۃ لا تحضر جنازۃ الکافر..... ولا الجنب ورخص للجنب اذا نام او اکل او شرب ان یتوضأ کے الفاظ منقول ہیں۔ اس حدیث کے سیاق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جنب، جب وضوء کر لے تو ملائکہ کے داخلے اور حضور سے مانع بھی زائل ہو جاتا ہے۔ (م)

اپنے جسدوں میں آجاتی ہیں اور وہ بیدار ہوجاتے ہیں البتہ جن کے مقدر میں موت کا فیصلہ ہوتا ہے تو روح واپس نہیں لوٹتی ۔ بلکہ موت کے بعد والے مستقر میں پہنچ جاتی ہے ۔ تو نص قرآنی کی تصریح کے پیش نظریہ ایک حقیقت ہے کہ انسانی روحیں حالت منامی میں اپنے خالق کے حضور حاضری دیتی ہیں تو جب ہم دنیا کے کسی معمولی بادشاہ کے دربار میں جاتے ہیں تو بدن اور لباس کی صفائی کرتے ہیں تاکہ روح متاثر ہو اور طبیعت کشادہ رہے ۔ اور شاہی دربار کے آداب بھی ملحوظ رہیں ۔ لہٰذا یہی بہتر ہے کہ جب روحیں اللہ کے حضور حاضری دیں ۔ تو ان کو بھی بہتر سے بہتر نظافت وطہارت حاصل ہونی چاہیئے ۔ اور یہ پہلے بھی عرض کیا گیا ہے ۔ کہ بدن کی نجاست وطہارت روح پر مؤثر ہوتی ہے اگر بدن طاہر ہے تو روح بھی شاداب و فرحاں رہے گی ۔ اور اگر بدن نجاست آلودہ ہے تو روح بھی منقبض اور پریشان رہے گی جس کا بدن طاہر ہے اس کی روح بھی طاہر ہے اور جس کا بدن نجس ہے اس کی روح بھی نجس ہے اللہ کے حضور میں بھی اصل طہارت روح کی معتبر ہے ۔ روحانی طہارت کے حصول کا ذریعہ ، بدن کی طہارت ہے جو شرعاً اہم قرار دی گئی ہے ۔ چونکہ حالت منامی روحوں کے لئے بارگاہ ربوبیت میں ایک گونہ حاضری ہے اس لئے یہی بہتر ہے کہ نوم سے قبل وضو کر لیا جائے تاکہ روح کو طہارت اور نشاط حاصل ہو ۔ اگر بارگاہِ ربوبیت کی حاضری نصیب ہو تو باوضو ہو ۔

روحانی نشاط وانبساط

۴ ۔ چوتھا فائدہ علامہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے لکھا ہے کہ جب انسانی جسم سے فضلہ خارج ہوتا ہے تو طبیعت کو انقباض ، تکدر اور بوجھ سا محسوس ہوتا ہے ۔ جب استنجا کر لیا جائے تو طبیعت نشاط کی جانب مائل ہوجاتی ہے ۔ اور جب وضو کر لیا جائے تو ایک روحانی سرور اور باطن میں نور کا احساس ہوتا ہے ۔ یہ تو عام بول وبراز میں انسان کی طبعی عادت ہے جو سب کو لاحق ہے ۔ منی تو اس سے بھی بڑھ کر نجس ہے جس کے ازالہ نجاست کے لئے شرعاً غسل کا حکم دیا گیا ہے تو اس کے خروج سے تو بطریق اولیٰ لطیف اور پاکیزہ طبعوں کو طبعی انقباض وتکدر لاحق ہوجاتا ہے ۔ دوسری طرف مومن کی شان بھی یہی ہے کہ اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِہِمْ وَیَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (الآیۃ) اہل ایمان ہمہ وقتی ذکر کے علاوہ سونے کے وقت کے اذکار ، آنکھ کھلنے اور پہلو بدلنے اور سو کر اٹھنے کے ذکر سے ہمہ دم رطب اللسان رہتے ہیں یہ اذکار اگرچہ حالت جنابت میں بھی جائز ہیں ۔ مگر بوجہ جنابت کے جو طبعی انقباض اور روحانی کدورت انسان کو لاحق ہوجاتی ہے اس کی وجہ سے ذکر کرنے میں نشاط اور طبعی انبساط نہیں رہتا ، بلکہ ایسی حالت میں عظمت خداوندی اور اپنی ناپاکی کے غالب تصور سے ذکر میں جی نہیں لگتا ۔ گھٹن محسوس ہوتی ہے لیکن اگر وضو کر لیا جائے تو ایک گونہ طہارت حاصل ہوجاتی ہے طبعی کدورت کم ہوجاتی ہے اور طبیعت میں ذکر کا اشتیاق اور اس کی طرف میلان پیدا ہوجاتا ہے اس لئے یہی بہتر ہے کہ وضو قبل النوم کر لیا جائے تاکہ جب بھی خدا کا ذکر کرے تو نشاط ، فرحت اور انبساط حاصل رہے ۔

مؤمن کا روحانی ہتھیار

۵ ۔ ارشاد نبوی ہے کہ " الوضوء سلاح المؤمن " وضو مومن کا اسلحہ ہے اس سے شیطانی حملوں کی مدافعت ہوتی ہے ۔ نور الانوار اور تفسیرات احمدیہ کے مصنف ، ملاجیونؒ جو اورنگ زیب عالمگیر کے استاذ تھے کے متعلق یہ مشہور ہے کہ کسی معاملہ میں استاد وشاگرد کے درمیان ناراضگی پیدا ہوگئی شہزادہ نے ملاجیون سے کہا کہ اورنگ زیب نے تمہاری گرفتاری کے لئے پولیس اور فوج روانہ کر دی ہے ملاجیون صوفی آدمی تھے ۔ شہزادہ سے کہا وضو کا پانی لاؤ تاکہ وضو کروں اور مسلح ہوجاؤں ۔ عالمگیر نیک انسان تھے جب انہیں اس کی اطلاع ملی تو ملاجیون

بن المسیب وغیرہ وقد روی غیر واحد عن الاسود عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

کے نام پیغام بھیجا کہ خدا کے لئے معاف کریں آپ کے اسلحہ کا مقابلہ میرے بس کی بات نہیں۔

مستدلات مذاہب ظاہریہ کا استدلال اس سے اگلے باب کی روایت "عن عمر انہ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اینام احدنا وھو جنب قال نعم اذا توضأ" سے ہے حدیث سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ جنب کے لئے قبل النوم وضو کرلینا ضروری ہے تو ظاہریہ کہتے ہیں کہ جب نوم جو ناقض وضو اور اس سے منافی ہے کے لئے وضو کرنا ضروری ہے تو پھر اکل وشرب اور دیگر ضروریات زندگی کی تکمیل وضو کئے بغیر بطریق اولیٰ ناجائز ہونی چاہیئے[۱] ائمہ اربعہ اور جمہور، ظاہریہ کے مذکورہ استدلال سے جواب کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی روایت جو ظاہریہ کا مستدل ہے حدیث کی دوسری معتمد کتابوں مثلاً صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان اور طبرانی وغیرہ میں قدرے مزید اضافہ کے ساتھ منقول ہے۔ وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا۔ أینام احدنا وھو جنب تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا نعم ان شاء جس سے واضح طور پر معلوم ہوجاتا ہے کہ حدیث ترمذی میں " نعم اذا توضأ سے وضو کو شرط نہیں قرار دیا گیا ہے بلکہ وضو قبل النوم کی فضیلت و استحباب کو اشارہ کرنا مقصود ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ وہ یہی وضو مراد نہیں بلکہ استحبابی وضو ہے جس پر قرینہ "نعم ان شاء" کی روایت ہے۔ اس روایت سے ایک طرف تو ظاہریہ کی تردید ہوجاتی ہے اور دوسری طرف یہ بھی ثابت ہوجاتا ہے کہ جمہور کا مسلک صحیح اور قوی ہے۔ جمہور کا دوسرا استدلال اسی باب کی دوسری روایت ہے "عن عائشۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یتوضأ قبل ان ینام" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول اور عادت مبارک یہ تھی کہ سونے سے قبل وضو کرلیا کرتے تھے۔

باب کی پہلی روایت عن عائشۃؓ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وھو جنب ولا یمس ماء" سے بھی ظاہریہ کی تردید اور مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔ اور اس حدیث سے یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ اگر جنب شخص غسل اور وضو کئے بغیر بھی سوجائے تو اس کے لئے جائز ہے البتہ خلاف اولیٰ ہے جیسا کہ دلائل سے یہ بات واضح کردی گئی ہے۔

رفع تعارض میں نے پہلے عرض کیا تھا کہ افضل اور بہتر صورت یہ ہے کہ جنابت لاحق ہوتے ہی غسل کرلیا جائے۔ اور اگر یہ نہ ہوسکے وضو قبل النوم کی صورت بھی مستحب ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارک یہ تھی کہ اپنے لئے اکمل و افضل عمل اختیار فرمایا کرتے تھے ورنہ مستحب صورت تو بہرحال آپ کا معمول بہا تھی جب کہ حدیث باب "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وھو جنب ولا یمس ماء" سے بظاہر اس کی نفی ہوتی ہے اس لئے مصنفؒ نے بھی دوسری حدیث لاکر آپ کے عام معمول (وضو قبل النوم) کی تصریح کردی اور آپ کی عادت مستمرہ بتادی کہ" انہ کان یتوضأ قبل ان ینام باقی رہا حدیثین کا یہ تعارض کہ پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے بغیر وضو آپ سوجایا کرتے تھے اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو قبل النوم آپ کی عادت مستمرہ تھی تو مصنفؒ نے دوسری روایت کو ترجیح دی اور فرمایا وھذا اصح من حدیث ابی اسحٰق عن الاسود اب یہاں بظاہر یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ ایسی بات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنے میں امام ابواسحاق کے تلامذہ میں کسی نے غلطی کی ہوگی تو

---

[۱] ظاہریہ کی دوسری دلیل بخاری ج۱ ص۴۳ باب الجنب یتوضأ ثم ینام کی روایت ذکر عمر بن الخطاب لرسول اللہ انہ تصیبہ الجنابۃ من اللیل فقال لہ رسول اللہ توضأ واغسل ذکرک ثم نم ہے جس امام مسلم نے اپنی صحیح ج۱ ص۱۴۴ باب جواز نوم الجنب استحباب الوضوء میں نقل کیا ہے۔ ظاہریہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں صراحتاً توضأ امر کا صیغہ مذکور ہے جس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ وضو کرنا واجب ہے (م)

انه کان یتوضأ قبل ان ینام وھذا اصح من حدیث ابی اسحٰق عن الاسود وقد روی عن ابی اسحٰق ھذا الحدیث شعبۃ والثوری وغیر واحد ویرون ان ھذا غلط من ابی اسحاق

مصنفؒ نے اس کا بھی ازالہ کر دیا وقد روی عن ابی اسحاق ھذا الحدیث شعبۃ والثوری وغیر واحد ویرون ان ھذا غلط من ابی اسحاق یعنی امام ابواسحاق سے یہ روایت اگر کسی ایک شاگرد نے یوں روایت کی ہوتی تب تو کہا جا سکتا تھا کہ یہ غلطی تلمیذ کی ہے مگر یہاں تو معاملہ اس کے برعکس ہے امام ابواسحاق کے تمام تلامذہ نے اسے یوں ہی نقل کیا ہے اور وہ تلامذہ بھی کوئی عام افراد نہیں بلکہ امام شعبہ امام اعمش اور امام ثوری جیسے جبال العلم ہیں جو خود بڑے ائمہ اور ثقہ ہیں لہٰذا یہی کہا جا سکتا ہے کہ واقعۃً یہ غلطی خود امام ابواسحٰق نے کی ہے جسے ان کے تلامذہ نے کمال دیانت سے بے کم و کاست اور بغیر کسی ترمیم و اضافہ کے نقل کرتے چلے آئے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے ویرون ان ھذا غلط من ابی اسحٰق سے حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے[۱] ۔ امام ابوداؤدؒ[۲] نے بھی اسے وہم قرار دیا ہے۔ مگر تضعیف کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں تطبیق ممکن نہ ہو اور اگر تطبیق ہو سکے تو تطبیق راجح ہے۔ تو حدیث ابی اسحاق کو اس صورت میں غلط قرار دیا جا سکتا ہے جب حدیثین میں واقعۃً بھی تعارض ہو مگر بعض حضرات سرے سے تعارض کے قائل ہی نہیں بلکہ دونوں روایات میں تطبیق کرتے ہیں اور تطبیق کی مختلف توجیہات بیان کرتے ہیں[۳]۔

"کان" کی بحث

دراصل روایتین میں بظاہر جو تعارض سا نظر آتا ہے اس کی اصل وجہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وھو جنب ولا یمس ماءً" ہیں لفظ کان ہے جو مضارع (ینام) پر داخل ہے اور استمرار تجددی کے ساتھ مقید ہے اور بظاہر یہی مفہوم دیتا ہے کہ واقعۃً بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مستمرہ یہی تھی کہ وضو کئے بغیر سو جایا کرتے تھے حالانکہ اس کا تسلیم کرنا ان تمام روایات و احادیث کی تکذیب ہے جن میں یہ آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول اور عادت مبارکہ یہ تھی کہ سونے سے قبل غسل یا وضو کر لیا کرتے تھے۔ تو جمہور علماء حدیث بالا سے یہ توجیہ کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو کئے بغیر سو جانا عام عادت اور معمول نہیں تھا بلکہ یہ آپ نے صرف بیان جواز کے لئے مرۃً ثابت ہے باقی رہا لفظ کان سے استمرار و دوام کا ثبوت اور دونوں کا قضیہ دائمہ ہو کر متعارض ہونا، تو امام نوویؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ لفظ "کان" احادیث میں جب مضارع پر داخل ہو تو استمرار تجددی اور عادت مستقلہ اور دائمہ ہونے کا لازمی طور فائدہ نہیں دیتا بلکہ کبھی کبھی بیان جواز کے لئے آتا ہے اور مطلقہ عامہ ہوتا ہے

---

[۱] وھذا الذی ذکرہ من نسبۃ الغلط الی ابی اسحٰق دون من اخذ منہ مبنی علی ان الاخذین من ابی اسحاق کثیرون ممن لا یکاد العقل یجوز تطابقھم فی الغلط مثل شعبۃ والاعمش و الثوری وغیرھم فکان عز و الغلط الی ابی اسحاق وحدہ اقلیون منہ الی ھؤلا باسمھم ۔کوکب الدری ج۱ ص۔ [۲] قال ابوداؤد ثنا الحسن بن علی الواسطی قال سمعت یزید بن ھارون یقول ھذا الحدیث وھم یعنی حدیث ابی اسحاق ج ۱ ص باب فی الجنب یؤخر الغسل ابن المفوز نے تو یہاں تک فرمایا "اجمع المحدثون علی خطاء ابی اسحاق اور بعض محدثین نے اس روایت کی تخریج میں" ولا یمس ماءً کے الفاظ نقل نہیں کئے جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ "ولا یمس ماءً" کے الفاظ صرف امام ابواسحٰق نے روایت کئے ہیں جسے محدثین بعض وہم قرار دیا ہے [۳] جیسا کہ علم اصول حدیث کا قاعدہ بھی یہی ہے کہ ثقہ کی روایت میں زیادۃ مقبول ہوتی ہے زیادۃ الثقہ مقبولۃ اور غالباً یہی وجہ ہے کہ بہت سے محدثین کا رجحان بھی اس زیادۃ کی تصحیح کی طرف ہے۔ (م)

جیسا کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں حدیث نقل کی ہے کہ " اجعلوا اخر صلوتکم باللیل وترا[1] اور دوسری روایت میں ہے کہ " کان یرکع رکعتین بعد الوتر[2] بظاہر دونوں روایات میں تعارض ہے ایک میں یہ بتایا جا رہا ہے کہ صلوٰۃ اللیل کی انتہا صلوٰۃ وتر کو بناؤ۔ اور دوسری روایت میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معمول منقول ہے کہ آپ صلوٰۃ وتر کے بعد دو رکعت نفل بیٹھ کر پڑھ لیا کرتے تھے۔ رکعتین کی روایت میں لفظ "کان" سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مستقلہ و مستمرہ بھی یہی تھی۔ تو امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ حدیثین میں کوئی تعارض نہیں، وتر کے بعد نوافل، صرف بیان جواز پر محمول ہیں اور لفظ کان استمرار و دوام پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ" انما ھی فعل ماض یدل علی وقوعہ مرۃ" یعنی احادیث میں مطلقہ عامہ کے طور استعمال ہوتا ہے۔[3]

احادیث میں جس کی کئی نظیریں موجود ہیں۔ مثلاً حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ حین یحرم ولحلہ قبل ان یطوف بالبیت[4] یہ روایت بخاری نے نقل کی ہے اطیب مضارع کا صیغہ ہے لفظ کان اس پر داخل ہے اور ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کی زندگی میں ایک حج کیا ہے حجۃ الوداع اور کنت اطیب الخ سے حضرت عائشہ جو تطیب للنبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بتاتی ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ بھی مرتین، ثلٰث مرات نہ تھا۔ عادۃً و استمراراً کا تو تصور بھی محال ہے بلکہ مرۃً واحدۃ یقینی اور قطعی ہے جس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ لفظ کان احادیث میں استمرار و دوام کے لئے استعمال نہیں ہوتا۔ اور اگر اس کو استمرار و دوام کے لئے لیا جائے تو واقعاتی طور پر بخاری کی مذکورہ روایت کی تکذیب لازم آتی ہے۔

المرام اینکہ " کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وھو جنب ولا یمس ماء قضیہ دائمہ نہیں بلکہ مطلق عامہ ہے جو بیان جواز پر محمول ہے اور دوسری روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت مبارک کا بیان ہے۔

اور اگر " کان " کو دوام و استمرار ہی کے لئے لیا جائے تو اس سے ام المومنین حضرت عائشہؓ کی روایت " انہ کان یتوضأ قبل ان ینام" کی بھی تکذیب لازم آتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حدیث عائشہؓ قضیہ دائمہ ہو کر اس بات کی دلیل بن جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمیشہ کا معمول اور عادت مستقلہ ہی یہی تھی کہ آپؐ قبل النوم وضو کر لیا کرتے تھے حالانکہ واقعات ایسے نہیں بلکہ کثیر روایات میں آپ سے غسل قبل النوم بھی ثابت ہے جیسا کہ امام ابو داؤد نے ابو رافعؓ سے روایت نقل کی ہے کہ کان یغتسل عند ھذہ وعند ھذہ قال فقلت لہ یا رسول اللہ الا تجعلہ غسلاً واحداً فقال ھذا اذکیٰ واطیب واطھر[5] غسل جنابت کے لئے پھر دوبارہ آپؐ سے غسل جنابت ثابت ہے ایک صحابیؓ نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے دریافت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اول لیل میں غسل کیا کرتے یا آخر لیل میں۔ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کبھی اول لیل میں اور کبھی آخر لیل میں تو صحابیؓ نے فرمایا اللہ اکبر الحمد للہ الذی جعل فی الامر سعۃ[6]۔ تو اگر کان کو استمرار کے معنیٰ میں لے لیں تو غسل کے بارے جس قدر روایات منقول ہوئی ہیں سب بے کار ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ کان احادیث میں لزوماً دوام و استمرار کے معنی پر دلالت نہیں کرتا۔ تو جس طرح شارع علیہ السلام کا وضو قبل النوم ان روایات سے معارض نہیں جو غسل

---

[1] باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبیؐ (مسلم ج ۱ ص ۲۵۷) [2] مسند احمد ج ۶ ص ۲۹۹ [3] امام نووی لکھتے ہیں لا تغتر بقولہا کان یصلی فان المختار الذی علیہ الاکثرون والمحققون من الاصولیین ان لفظہ کان لا یلزم منہا الدوام والتکرار وانما ھی فعل ماض یدل علی وقوعہ مرۃ فان دل دلیل علی التکرار عمل بہ والا فلا تقتضیہ بوضعہا۔ (نووی شرح مسلم ج ۱ ص ۲۵۴) [4] بخاری ج ۱ ص ۲۰۸ باب الطیب عند الاحرام۔ [5] ابو داؤد ج ۱ ص ۲۹ باب الوضوء لمن اراد ان یعود۔ [6] ابو داؤد ج ۱ ص ۲۹ باب فی الجنب یؤخر الغسل۔

باب فی الوضوء للجُنُب اذا اراد ان ینام **حدثنا** محمد بن المثنی نا یحیی بن سعید عن عبید الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر **عن** عمر انه سئل النبی صلی الله علیه وسلم اینام احدنا وهو جُنُبٌ قال نعم اذا توضاء **وفی** الباب عن عمار وعائشة وجابر و ابی سعید وام سلمة **قال** ابو عیسی حدیث ابن عمر احسن شیءٍ فی هذا الباب واصح وهو قول غیر واحد من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم والتابعین وبه یقول سفیان الثوری وابن المبارك والشافعی واحمد واسحٰق قالوا اذا اراد الجنب ان ینام توضأ قبل ان ینام **باب** ماجاء فی مصافحة الجنب **حدثنا** اسحاق بن منصور نا یحیی بن سعید القطان نا حمید الطویل

قبل النوم پر دلالت کرتی ہیں اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عدم مس اناء قبل النوم کی روایت بھی ان روایات کے معارض نہیں جن میں وضوء قبل النوم یا غسل قبل النوم مذکور ومنقول ہے۔

باب فی الوضوء للجنب اذا اراد ان ینام۔ قال نعم اذا توضأ۔ توضأ سے مراد "وضو شرعی" ہے لغوی نہیں جمہور کا یہی مسلک ہے کہ قبل النوم "وضو صلوٰۃ" کیا جائے جیسا کہ صحیح مسلم[1] میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا کان جنبا ان یاکل او ینام توضأ وضوءہ للصلوٰۃ امام دارقطنی[2] نے بھی حضرت عائشہ سے ایسی ہی روایت نقل کی ہے" توضأ وضوءہ للصلوٰۃ جن میں صراحتاً وضو صلوٰۃ کی تصریح مذکور ہے۔

باب[3] ماجاء فی مصافحة الجنب۔

اختلاط مع الناس فی حالة الجنابت

یہ تو گذشتہ باب میں عرض کر دیا تھا کہ جن امور کے لئے طہارت شرط نہیں ان کے انجام دینے کے لئے جنب کو غسل کرنا بھی شرط نہیں۔ البتہ بہتر اور مستحب یہی ہے کہ وضو کرلے اور پھر کام میں مشغول ہو۔ انہی امور میں سے ایک "مصافحہ" ہے تو مصنفؒ یہاں مصافحہ کے عنوان سے یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جنابت لاحق ہو جانے کے بعد غسل سے پہلے پہلے، مصافحہ، اختلاط مع الناس، تکلم، مشی فی الطریق شرعاً ممنوع نہیں اگر حاجت ہو تو یہ اور اس نوعیت کے سارے امور حالتِ جنابت[4] میں بھی انجام دیئے جاتے ہیں۔ جیسا کہ حدیث باب سے یہی ثابت ہوتا ہے عن ابی هریرةؓ ان النبی صلی الله علیه وسلم لقیه وهو جنب قال فانخنست فاغتسلت ثم جئت فقال این کنت او این ذهبت قلت انی کنت جنبا قال ان المومن لاینجس۔

---

[1] جمہور حضرات وضو قبل النوم سے "وضو صلوٰۃ" مراد لیتے ہیں اور استدلال صحیح مسلم (ج ۱ ص۱۴۴) کی روایت سے کرتے ہیں جو حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا کان جنبا فاراد ان یاکل او ینام توضأ وضوءہ للصلوٰۃ اس کے علاوہ حضرت عائشہ سے روایت ہے" توضأ وضوءہ للصلوٰۃ (دارقطنی ج۱ ص۴۶) جو صراحتاً مصرح ہے کہ قبل النوم وضو صلوٰۃ مراد ہے۔ (م) [2] مسلم ج۱ ص۱۴۴۔ [3] دارقطنی ج۱ ص۱۲۶ اس کے علاوہ امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح ——— میں حضرت عائشہ سے روایت نقل کی ہے عن عائشة قالت کان النبی صلی الله علیه وسلم اذا اراد ان ینام وهو جنب غسل فرجه وتوضأ للصلوٰۃ۔ حافظ ابن حجر فتح الباری (——) لکھتے ہیں ای توضأ وضوءً کما للصلوٰۃ ولیس المعنی انه توضأ لاداء الصلوٰۃ وانما المراد توضأ وضوءً شرعیا لا لغویا۔ انتہیٰ (م) [4] حائضہ اور نفاس والی عورت کا حکم بھی یہی ہے جیسا کہ امام نووی نے (شرح مسلم ج۱ ص۱۶۲) اجماع نقل کیا ہے فاذا ثبت طهارة الادمی مسلما کان او کافرا فعرقه ولعابه ودمعه طاهرات سواء کان محدثا او جنبا او حائضا او نفساء وهذا کله باجماع المسلمین۔ (م)

عن بکر بن عبد اللہ المزنی عن ابی رافع عن ابی ھریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

روایت الباب اور اثبات مصافحہ

بظاہر مصنفؒ پر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب کی غرض "مصافحۃ الجنب" کا جواز اور ثبوت ہے کہ غیر جنب کا ہاتھ اگر جنب سے مس ہو جائے تو نجس نہیں ہوتا مگر حدیث باب میں مصافحہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ علماء نے اس کے دو جواب دیئے ہیں

۱۔ حدیث باب حضرت ابوہریرہؓ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ملاقات پر مصرح ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقیہ"۔ اور جیسا کہ روایات میں منقول ہے کہ جب دو مسلمان آپس میں ملاقات کریں تو مستحب یہ ہے کہ مصافحہ کر لیا کریں ان کے اس عمل سے اللہ تعالیٰ اتنے خوش ہوتے ہیں کہ وہ دونوں ابھی تک ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوئے ہوتے کہ ان کے گناہوں کی مغفرت کر دی جاتی ہے خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارک بھی یہی تھی کہ جب غیبوبت کے بعد کسی سے ملاقات ہو جاتی تو مصافحہ بھی کر لیا کرتے تھے۔ تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے ملاقات کی تھی تو یہ ملاقات مصافحہ کا ثبوت ہے ایک مسلمان کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ ملاقات کرے اور مصافحہ نہ ہو چہ جائیکہ معلم الاخلاق حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے یہ تصور کیا جائے، بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارک بھی یہی تھی۔ اور تعلیم بھی یہ کہ جب ملاقات ہو تو مصافحہ بھی کیا جائے۔

۲۔ یہ حدیث امام ترمذی نے مختصراً نقل کر دی ہے جب کہ امام بخاریؒ نے اسے تفصیل سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے اور آپ کے ساتھ چلتے رہے پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجلس میں بیٹھ گئے تو حضرت ابوہریرہؓ چپکے سے کھسک گئے اور غسل کر کے واپس آئے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا، کہاں چلے گئے تھے۔ عرض کی میں جنب تھا اور اس حالت میں آپ کے پاس بیٹھنا مکروہ سمجھتا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سبحان اللہ ان المؤمن لا ینجس"۔ اور مفصل روایت یہ ہے[۱]۔ عن ابی ھریرۃؓ قال لقینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنبٌ فاخذ بیدی فمشیتُ معہ حتیٰ قعد فانسللتُ[۲] فاتیت الرحل فاغتسلت ثم جئتُ وھو قاعدٌ فقال این کنت یا اباھریرۃ فقلت لہ۔ فقال سبحان اللہ ان المؤمن لا ینجس[۳]۔ تو روایت بخاری کی اس تصریح "فاخذ بیدی" سے یہ اشکال ہی باقی نہیں رہتا کہ حدیث میں مصافحہ کا ذکر نہیں ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مصافحہ کرنے کے بعد حضرت ابوہریرہؓ کے ہاتھ کو تھام لیا اور پھر ایک ساتھ چلتے رہے جس کو "فاخذ بیدی" سے تعبیر کیا گیا ہے روایت میں جو یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دریافت کرنے پر حضرت ابوہریرہؓ نے اصل یعنی حقیقت جنابت کا لاحق ہونا بے کم وکاست بیان کر دیا اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ بعض ایسے امور یا واقعات جن کا ذکر اپنے مشائخ یا اکابر و اساتذہ کے سامنے قباحت اور شرم وحیا کا باعث ہو ان کے دریافت کرنے پر یا مسئلہ شرعی معلوم کرنے کی غرض

---

[۱] بخاری ج ۱ ص ۴۲۔ [۲] انسللت ای خرجت مستخفیاً۔ [۳] ینجس۔ فیہ روایات روی نجس ینجس بفتحہا العین فی الماضی وضمتہا فی المستقبل ویقال بکسرھا فی الماضی وفتحہا فی المستقبل والاول افصح وقولہ فانبجست منہ اثنتا عشرۃ عینا ای تفجرت وانہ فعت ویروی فیہا انخنست ای تأخرت من قولہ تعالیٰ الجوار الکنس ویروی انبجست بالنون ثم التاء المعجمۃ باثنین المعنیٰ اعتقدت نفسی نجسا ومعنیٰ منہ من اجلہ ای رأیت نفسی نجسًا باضافۃ الی طہارتہ وجلالتہ۔ عارضہ ج ۱ ص ۱۸۵۔ [۴] ابوداؤد ج ۱ ص ۳۰ باب الجنب یصافح، اور نسائی ج ۱ ص ۳۰ باب مماسۃ الجنب ومجالستہ حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کو ملے اور مصافحہ کیلئے مائل ہوئے تو یہ بیچ سے کھسک کر نکل گئے پھر جب غسل کر کے واپس لوٹے تو حضورؐ کے دریافت کرنے پر فرمایا میں جنب تھا اس لئے مصافحہ نہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وان المؤمن لا ینجس۔ (م م)

لقیہ وھو جنب قال فانخنست فاغتسلت ثم جئت فقال این کنت او این ذھبت قلت

سے ان کے سامنے بے کم وکاست بیان کر دیئے جائیں اور اس میں حیا و شرم کو مانع نہیں ہونا چاہیئے۔

المؤمن لا ینجس کی تشریح ان المؤمن لا ینجس یعنی مومن میں کسی قسم کی نجاست متحقق نہیں ہوتی۔ یہ تو حدیث کا منطوق ہے اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ "کافر نجس ہوتا ہے" اگر منطوق لیا جائے کہ مومن میں نجاست نہیں پائی جاتی تو اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ مومن میں تو نجاست پائی جاتی ہے مثلاً وضو کیا جاتا ہے یا جنابت سے غسل کیا جاتا ہے یا حیض اور نفاس سے عورتیں غسل کرتی ہیں سب صورتوں میں غرض یہ ہوتی ہے کہ حدث اصغر یا حدث اکبر سے طہارت حاصل ہو جائے۔

لہٰذا یہ کہنا کہ مومن نجس نہیں ہوتا، ان نصوص و احکام شرعیہ سے معارض ہے جن میں طہارت فرض اور اس کے حصول کی تاکید کی گئی ہے۔ اور اگر مفہوم لیا جائے تب بھی یہ اشکال سے خالی نہیں کیونکہ جب یہ کہا جائے گا کہ "کافر نجس ہوتا ہے" تو یہ احناف کے مسلک سے متعارض ہے کیونکہ حنفیہ کافر کو نجس قرار نہیں دیتے۔ بلکہ قرآن میں تو کتابیات سے نکاح تک کی اجازت ہے جب کتابیہ (کافرہ) عورت گھر آجائے گی تو لامحالہ اس کے ہاتھ کا کھانا اور اس کا گھر کے اشیاء کو استعمال کرنا اور امور خانہ داری میں ہاتھ بٹانا اور میاں بیوی کا ایک دوسرے کو چھونا یہ سب امور ایسے ہیں جن کے واقع ہوئے بغیر چارہ نہیں بلکہ اسلام نے کفار سے لین دین اور خرید و فروخت کی اجازت دی ہے۔ لہٰذا ان المؤمن لا ینجس کا مفہوم مخالف بھی مذکورہ تفصیل کے پیش نظر صحیح نہیں قرار دیا جا سکتا۔

نجس اور رجس کا ایک اور معنی تو پہلے اشکال سے جواب یہ ہے کہ نجس سے مراد عند اللہ مبغوض اور غیر مرضی مراد ہے تو المؤمن لا ینجس کی مراد یہ ہے کہ مومن پر بوجہ ایمان کے خدا کی جانب سے لعنت و پھٹکار اور استنکاف کی حالت نہیں آتی۔ گویا نجاست بمعنی عند اللہ ناپسندیدگی کے ہے۔ قرآن مجید میں بھی اس کی نظیر ملتی ہے۔ انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطن فاجتنبوہ لعلکم تفلحون (مائدہ)، رجس نجس کا مبالغہ ہے جوئے کو رجس کہا گیا ہے حالانکہ اگر جواری شخص کی جیب میں جوا بازی کے آلات ہوں تب بھی اس کی نماز صحیح ہے۔ قرآن حکیم کی اصطلاح میں ———— اس کی جیب میں رجس (غلیظ نجاست) موجود ہے چاہیئے کہ اس کی نماز باطل ہو تو یہی کہا جا سکتا ہے کہ رجس بمعنی غیر مرضی و مبغوض عند اللہ ہے۔ جو نقض صلوٰۃ کو مستلزم نہیں۔ نجس بمعنی مبغوض عند اللہ کے پیش نظر حدیث باب کی مراد بھی واضح ہے کہ لا ینجس میں نفی عام مراد نہیں بلکہ نجاست مخصوصہ کی نفی ہے۔[1]

عند اللہ محبوبیت و مبغوضیت چونکہ حضرت ابو ہریرہؓ نے یہی سمجھا تھا کہ نجاست باطنی بھی نجاست ظاہری کے مشابہ ہے جس طرح پیشاب کی حالت میں سلام و کلام ممنوع ہے جنابت کی حالت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ یا خیال یہ تھا کہ جس طرح نجس رکھنے والا انسان خدا کو پسند نہیں بلکہ جو طہارت نہیں کرتے انہیں خدا کی نظر رحمت بھی نصیب نہیں اور وہ مبغوض عند اللہ رہتے ہیں۔ جنابت کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ لہٰذا خود کو نجس و ناپاک اور مبغوض عند اللہ تصور کرتے ہوئے اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس سے اٹھ کر چلے گئے کہ خود کو حضورؐ کی پاکیزہ مجلس میں بیٹھنے کا اہل نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ

---

[1] اور یہ معنیٰ اس قاعدہ سے مستفاد ہے کہ نفی جب فعل پر داخل ہو اور فعل نکرہ کے حکم میں ہو تو نکرہ تحت النفی کے طرح یہ بھی عموم پر دلالت کرتا ہے۔ (م)

[2] قال القاضی ابوبکر ابن العربی فی (عارضہ ج ۱ ص ۱۸۵) وذکر الصفۃ فی الحکم تعلیل فکانہ قال لایمانہ کقولہ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما ای لسرقھما۔ (م)

انی کنت جنبا قال ان المؤمن لا ینجس وفی الباب عن حذیفة قال ابو عیسی حدیث

جب غسل کرکے واپس لوٹے اور حقیقتِ حال عرض کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس خیال کا ازالہ فرمایا کہ نہیں مومن جنابت کے لاحق ہونے سے ایسا نجس نہیں ہو جاتا کہ اس کا سلام کلام اور چھونا تک ناجائز ہو۔ اور نہ وہ اس مقام پر آگرتا ہے کہ العیاذ باللہ خدا اس سے نفرت کرنے لگے بلکہ "ان المومن لا ینجس" ایسی نجاستیں مومن میں متحقق نہیں ہوتیں آپ مصافحہ کیا کریں اور اگر ضرورت پڑے تو مجالس میں شرکت بھی کیا کریں اور اپنے دیگر امور انجام دیا کریں[1]۔ خدا کے نزدیک اہل ایمان محبوب رہتے ہیں مبغوض نہیں۔ بخلاف کافر کے۔ اگرچہ اسے ظاہری صفائی حاصل ہو صاف اور عمدہ کپڑے زیب تن ہوں۔ جاہ و ثروت کا مالک ہو وقت کا بادشاہ کیوں نہ ہو مگر عند اللہ بوجہ کفر کے مبغوض ہے محبوب نہیں۔ اور اسی معنی کے اعتبار سے قرآن کریم نے بھی مشرکوں کو نجس قرار دیا ہے۔ انما المشرکون نجس (الآیۃ)

بحیثیت انسان کافر نجس نہیں باقی رہا حدیث باب کا مفہوم مخالف کہ "کافر نجس ہوتا ہے" اور حنفیہ اس کے قائل نہیں۔ تو اولاً اس سے جواب یہ ہے کہ احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں بلکہ حدیث میں "المومن" کی قید اتفاقی ہے جس کی نظائر قرآن کریم میں بھی ملتی ہیں مثلاً وربائبکم التی فی حجورکم من نساءکم التی دخلتم بھن الخ (الآیۃ) تو ایسی ربائب جو حجور میں ہیں نص قرآنی میں ان کی حرمت پر تصریح ہے تو کیا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جو ربائب تمہارے حجور میں نہ ہوں ان سے نکاح جائز ہے تو یہی کہا جاتا ہے کہ حجورکم کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں قرآن کریم میں ارشاد ہے ولا تکرھوا فتیٰتکم علی البغاء ان اردن تحصنا لیبتغوا عرض الحیوٰۃ الدنیا (النور) ان اردن تحصنا سے واضح طور پر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر لونڈیاں خود اپنی عصمت کی حفاظت کرنا چاہیں تو تم ان سے زنا نہ کرو تو کیا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جو لونڈی تحصن کا ارادہ نہ کرے اس سے زنا کرنا جائز ہو۔ خود حضرات شوافع کا بھی مسلک ہے کہ کسی عورتوں سے بھی زنا کرنا جائز نہیں۔ اور ان اردن تحصنا کی قید اتفاقی ہے۔ بعینہٖ ان المؤمن لا ینجس میں بھی "المومن" کی قید اتفاقی ہے حنفیہ حضرات کے ہاں تو مفہوم مخالف معتبر نہیں لہٰذا کافر نجس نہیں۔

مساجد میں داخلۂ مشرکین کا حکم احناف پر ایک اشکال یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ نص قطعی میں مشرکین کو نجس قرار دیا گیا ہے۔ انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا فان خفتم عیلۃ فسوف یغنیکم اللہ من فضلہ ان شاء (توبہ) اور یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ نے مشرکین کے لئے مسجد میں داخلہ قطعی طور ممنوع قرار دیا ہے۔ امام شافعیؒ نے عام مساجد میں مشرکین کے داخلہ کی اجازت دی ہے مگر بیت اللہ میں ان کا داخلہ ممنوع قرار دیا ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ مسجد میں کافر اور مشرک کے داخلہ کو مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں کہ عہد نبوی اور خلافت راشدہ کے دور میں مساجد میں عدالتیں ہوا کرتی تھیں اور مشرکین کے داخلہ پر کوئی پابندی نہیں تھی۔ البتہ احناف ان کے داخلہ کو ایک شرط کے ساتھ مشروط کرتے ہیں جو قرآن حکیم سے مستفاد ہے کہ "ماکان لھم ان یدخلوھا الا خائفین (بقرہ) کہ وہ مساجد میں متکبرانہ انداز سے اور بطور صولت و استعلاء کے داخل نہ ہوں بلکہ عاجزی

---

[1] قاضی ابوبکر ابن عربی (عارضہ ج ۱ ص ۱۸۶) اسی باب میں تحریر فرماتے ہیں کہ" فی الجنب مسائل الاولیٰ أن مصافحۃ الجنب جائزۃ و علیہ مبنی الحدیث الثانیۃ اذا عرق لم ینجس عرقہ الثالثۃ انہ اذا ادخل یدہ فی الماء لم ینجس لانہ عضو طاھر فی الاصل لم تعرض لہ نجاسۃ الرابعۃ ان فضلتہ طاھرۃ المسادسۃ انہ یجوز للرجل او المرأۃ اذا تطھر احدھما ان یستمتع بالآخر وان کان لم یغتسل اذا کان یدہ مبلولاً لانہ طاھر۔ (م)

ابی ھریرۃ حدیث حسن صحیح وقد رخص غیر واحد من اھل العلم فی مصافحۃ الجنب ولم یروا بعرق الجنب والحائض بأساً

اور تواضع ان کے چہرے سے ٹپکتی ہو۔ باقی رہی آیت قرآنی میں مشرکین کے نجس ہونے کا ذکر تو وہ ایسی نجاست مراد نہیں جو دخول مسجد سے مانع ہو۔ جیسا کہ اس سے قبل میں نے تفصیلاً عرض کر دیا اور اگر واقعۃً بھی اس آیت سے مشرکین کا مساجد میں داخلہ ممنوع قرار دیا جارہا تھا تو فلا یقربوا المساجد کے بجائے فلا یدخلوا المسجد الحرام ہونا چاہیئے تھا۔

فلا یقربوا المسجد الحرام کی تشریح اگر اسی آیت پر غور کیا جائے تو اس کے بعد والے........ قرائن بلکہ تصریحات ایسے ہیں جو آیت کی مراد متعین کر دیتے ہیں فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا کے بعد بتایا جارہا ہے کہ اگر ہمارے اس ارشاد پر عمل کرنے میں تمہیں عیلہ (فقر) کا خوف مانع ہو فان خفتم عیلۃ تو گھبرانا نہیں جو حکم دیا جا رہا ہے اسی پر عمل کرلیجئے۔ فسوف یغنیکم اللہ من فضلہ رب قدیر عنقریب تمہیں بھی غنی کردیگا۔ ظاہر بات ہے کہ اس وقت نہ تو کفار مسلمانوں کو چندہ دے رہے تھے۔ اور نہ ہی وہ مسلمانوں کی تعمیر مسجد میں کسی قسم کی مدد کر رہے تھے البتہ مکہ معظمہ میں تجارتی کاروبار پر وہی چھائے ہوئے تھے بڑی بڑی تجارتی منڈیاں ان کے قبضہ میں تھیں ان ہی کی وجہ سے مکہ معظمہ ایک بہت بڑا تجارتی مرکز بن چکا تھا یہ لوگ شام اور روم سے مال لاتے تھے اور دنیا بھر سے آنے والے حجاج پر بیچتے تھے فتح مکہ سے قبل ان کو پورے شہر پر تسلط حاصل تھا لہذا جب مکہ فتح ہوا تو حکم دے دیا گیا انما المشرکون نجس الخ کہ مشرکین بحسب العقائد والاعمال نجس ہیں اسلامی معاشرہ پر بھی ان کے اثرات پڑیں گے لہذا مشرکین کو حدود حرم میں داخلہ سے منع کردو اور مکہ میں ان کو مستقل قیام کی اجازت نہ دو تو فلا یقربوا المسجد الحرام الخ کی مراد یہ ہوئی کہ (۱) اولاً فتح مکہ سے پہلے مشرکین کو مکہ کی حکومت وسیادت حاصل تھی منڈیاں وتجارتی مرکز ان کے قبضہ میں تھے مسجد کا قرب بھی انہیں حاصل تھا اپنے اختیار سے ہر قسم کا تصرف کرسکتے تھے۔ مگر فتح مکہ کے بعد ان کا تسلط واقتدار ختم ہوا لہذا قربتِ مسجد اور ان کے ہر قسم کے تصرفات پر پابندی لگادی گئی لہذا آئندہ حاکمانہ انداز میں مسجدِ حرام کی قربت ممنوع قرار دے دی گئی۔ البتہ تواضعًا اور عاجزانہ داخلہ کی انہیں اجازت ہے: ما یدخلوھا الا خائفین اگر کسی ضرورت کی غرض سے آنا بھی چاہیں تو تین دن سے زیادہ قیام ان کے لئے ممنوع ہے۔ لہذا کفار ومشرکین کے اخراج سے یہ لازمی تھا کہ تجارتی کاروبار میں نقصان واقع ہو اور بازار کے بند ہونے سے ہر شخص کو بشری اور فطری تقاضوں کے تحت غربت اور فقر کا خوف لاحق ہونا تھا تو اللہ پاک نے اس کا ازالہ فرمایا کہ خائف نہ ہونا چاہیئے فسوف یغنیکم اللہ من فضلہ۔ تفاسیر میں اسی آیت کے ذیل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ تفسیر بھی نقل کر دی گئی ہے کہ اسی سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو امیر الحجاج بنا کر مکہ معظمہ روانہ فرمایا۔ حضرت ابوبکرؓ نے وہاں پہنچ کر چار اعلان کئے۔ (۱) اس سال کے بعد مشرکین مسجدِ حرام کے قریب نہ جائیں۔ (۲) بیت اللہ کا برہنہ ہو کر طواف نہ کریں۔ (۳) جن قبائل سے صلح ہو چکی ہے ان سے تا اختتام معاہدہ صلح رہے گی (۴) اور جن سے صلح نہیں ہوئی ہے انہیں بھی چار ماہ تک امن حاصل رہے گا ان سے کسی قسم کا تعرض نہیں کیا جائے گا۔ اور چار ماہ کی مدت کی تعیین اس لئے مقرر فرمائی گئی کہ اس عرصہ میں آسانی سے ملک شام آنا جانا ہو سکتا تھا مقصد یہ تھا کہ اگر یہ لوگ ملک شام جانا چاہیں تو آسانی سے جاسکیں۔

اس سے واضح طور پر ہی معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین کو حدود حرم سے باہر نکال دیا جائے اور ان کا قرب مسجد بمعنی سیادت وغلبہ کے ختم کر دیا جائے۔ یہ مقصد ہرگز نہیں کہ ضرورت پڑنے کے

باوجود بھی ان کو مسجد سے باہر رکھا جائے۔ اور داخلہ ممنوع ہو۔[ل] بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافت راشدہ کے دور میں ایسی کثیر مثالیں موجود ہیں کہ نزول آیت کے بعد بھی کفار مساجد میں آئے یا لائے گئے اور کسی نے بھی اس عمل کو آیت کی مخالفت قرار نہیں دیا مثلاً احادیث میں ثمامہ بن عسال نامی کافر کا واقعہ آتا ہے کہ اسے صحابہ نے گرفتار کیا اور تین روز تک مسجد کے اندر مینارہ سے باندھے رکھا۔ اور فتح مکہ کے بعد آپ نے سب کفار کو بیت اللہ میں طلب فرمایا اور خود بیت اللہ کے دروازہ پر کھڑے ہو کر ان سے خطاب فرمایا لا تثریب علیکم الیوم۔ جنگ بدر کے موقعہ پر جب کفار قید میں آئے تو اس وقت بھی بعض کو مسجد میں ٹھہرایا گیا تھا اور جبیر بن مطعم نے مسجد ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأتِ قرآن سن لینے کا شرف حاصل کیا۔[ل] حضور اقدسؐ اور خلافت راشدہ کے دور حکومت میں بڑے بڑے وفود اور سفراء آئے تھے اور مسجد میں خلفاء سے ملاقاتیں کرتے تھے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ مسجد دارالاضیاف ہی ہے قید خانہ بھی ہے فوجی چھاؤنی بھی۔ قیام گاہ اور تعلیم گاہ بھی اور اس نوعیت کے انہوں نے اپنی صحیح میں کئی ترجمۃ الباب قائم کئے ہیں۔

توحنفیہ حضرات جو یہ کہتے ہیں کہ کفار نجس نہیں تو مراد ظاہری نجاست ہے ورنہ حکماً عقیدہ اور اخلاق کے اعتبار سے نجس ہیں جیسا کہ قرآن حکیم نے "انما المشرکون نجس" میں یہی حکم بیان فرمایا ہے اور المؤمن لاینجس سے مراد یہ ہے کہ مؤمن نجس العقیدہ بھی نجس نہیں۔

ایک اور توجیہہ اور بعض حضرات نے "ان المومن لاینجس" کی ایک توجیہہ یہ بھی کی ہے کہ مومن میں کسی وقت بھی ایسی نجاست متحقق نہیں ہوتی کہ اس سے مخالطت و موالات اور مجالست بھی ترک کر دی جائے اور وہ نجاست مومن سے موالاتِ قلبی محبت اور دوستی سے مانع ہو جائے۔ اور حدیث کا مفہوم مخالف "کافر نجس ہوتا ہے۔" کی مراد بھی یہی ہے کہ اس سے دوستی قلبی محبت کا اظہار اور موالات ممنوع ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالےٰ ہے۔ لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین (الایۃ) اس توجیہہ کے پیش نظر حدیث باب کا منطوق بھی صحیح ہے اور مفہوم بھی۔ البتہ اعانت اور معاملات کفار و مشرکین سے جائز ہیں مثلاً راستہ میں کسی کافر یا مشرک کا ایکسیڈنٹ ہو گیا تو مسلمان کے لئے بھی اس کی اعانت نہ صرف جائز ہے بلکہ بعض صورتوں میں ضروری ہو جاتی ہے اسی طرح معاملات، مثلاً خرید و فروخت ایک ہی بس میں سواری اور بعض صورتوں میں لین دین اس کی بھی شرعاً کوئی ممنوعیت نہیں انسان مدنی الطبع ہے اور اسے انسانی حیثیت سے دوسروں کو احتیاج ہوتا ہے۔

چوتھی توجیہہ اور ایک ترجمہ ان المومن لاینجس کا یہ بھی کیا گیا ہے کہ یہاں حقیقی نجاست مراد نہیں بلکہ نجاست

[ل] علامہ عثمانی فوائد عثمانیہ میں لکھتے ہیں۔ صحیح احادیث سے ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جزیرۃ العرب سے مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب کے نکال دینے کا حکم دیا چنانچہ حضورؐ کی آخری وصیت کے موافق حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ میں یہ حکم عملاً نافذ ہوا اب بطور استیلاء یا توطن کے کفار کے وہاں پر رہنے پر مسلمانوں کو رضامند ہونا جائز نہیں بلکہ تطہیر جزیرۃ العرب بقدر استطاعت ان کا فریضہ ہے ہاں حنفیہ کے نزدیک کوئی کافر مسافرانہ عارضی طور امام کی اجازت سے وہاں جا سکتا ہے بشرطیکہ امام اتنی اجازت دینا خلاف مصلحت نہ سمجھے باقی حج وعمرہ کی غرض سے کسی کافر کو داخل ہونے کی اجازت نہیں کما ورد فی الحدیث الا لایحجن بعد العام ہذا (م)

[ل] عن محمد بن جبیر بن مطعم عن ابیہ قال: اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا کلمہ فی اساری بدر، فوافقتہ وھو یصلی باصحابہ المغرب او العشاء فسمعتہ وھو یقرء ؟ وقد خرج صوتہ من المسجد: "ان عذاب ربک لواقع مالہ من دافع" قال. فکانما صدع قلبی (استیعاب ج ۳ ص ۲۳۲) اور مسند احمد ج ۴ ص ۸۳ کی ایک روایت میں آپ کے الفاظ یہ ہیں "فدخلت المسجد و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی المغرب. الحدیث (م)

باب ماجاء فی المرأۃ تری فی المنام مثل مایری الرجل حدثنا ابن ابی عمرنا سفیان بن

حکمی مراد ہے کہ مومن حکماً نجس نہیں ہوتا باقی رہا وضو اور غسل تو وہ امر تعبدی ہے جس کے کرنے پر مسلمان مامور ہیں، ممکن ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کو یہی خیال لاحق ہوا ہو کہ بدن موسم گرما میں پسینہ آلود رہتے ہیں اور پسینہ لحم سے متولد ہے جب میرا پسینہ دوسرے کو چھوئے گا تو وہ بھی ملوث ہو جائے گا۔ یہی تصور تھا جو حضرت ابوہریرہؓ پر غالب ہوا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ازالہ فرما دیا کہ ان المؤمن لاینجس، مومن کو حکماً نجاست لاحق ہی نہیں ہوتی اس کا پسینہ پاک ہے تو لحم بھی پاک ہے[1]۔

باب ماجاء فی المرأۃ تری فی المنام مثل مایری الرجل۔ پچھلے باب "فیمن یستیقظ ویری بللاً" میں بھی نساء کے احتلام کا مسئلہ گذر چکا ہے مگر وہاں ضمناً اور طبعاً تھا جو حضرت ام سلمہؓ کے دریافت کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا قالت ام سلمۃ یارسول اللہ ھل علی المرأۃ تری ذلک غسل قال نعم ان النساء شقائق الرجال (الحدیث)

احتلام نساء اور مستقلاً اس کا ذکر اب یہاں سے مصنفؒ نے مستقلاً احتلام نساء کا ترجمۃ الباب قائم کیا تھا تاکہ احتلام نساء کے جملہ پہلو واضح ہو جائیں اور کسی قسم کا شک وشبہ باقی نہ رہے اور اس کے مستقل ذکر کرنے کی علماء نے دو وجوہات بیان کی ہیں۔ (۱) عورتوں کو رجال کی نسبت احتلام کم ہوتا ہے کیونکہ نساء کے مزاج میں برودت اور رجال کے مزاج میں حرارت ہے اس لئے مصنفؒ نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ عورتوں کے احتلام کا مسئلہ بھی مستقلاً ذکر کر دیا جائے تاکہ قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے اس کی وہی اہمیت بھی ظاہر ہو جائے جو شریعت نے اسے دی ہے اور انکار نہ کیا جاسکے۔

۲۔ کثرتِ احتلام کی وجہ سے رجال کی منی کا ظہور بھی زیادہ ہوتا ہے بخلاف نساء کی منی کے کہ قلتِ احتلام اور وسعتِ مخرج کی وجہ سے منی کا ظہور بھی کم ہوتا ہے اور بعض اوقات تو نساء کو خروج منی کا احساس تک نہیں ہونے پاتا۔ ویسے بھی مردوں کی نسبت عورتوں کی منی قلیل ہوتی ہے قلیل الوقوع وقلت ابتلاء کی وجہ سے عام طور عورتیں اس کو چھپاتیں اور دریافت مسئلہ سے شرماتیں ہیں لہٰذا مصنفؒ نے مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس کو مستقلاً ذکر کر دیا ہے تاکہ نساء کا شرم وحیاء اصلِ مسئلہ کے علم سے مانع نہ ہو۔

ام سلیم ام سلیم ابنۃ ملحان[2] ام سلیم، ملحان کی بیٹی ہے بنو نجار سے ہے حضرت انسؓ کی والدہ ہے بڑی پاکیزہ، دیندار اور زاہدہ اور پاکدامن خاتون تھیں اولاً حضرت انس کے والد مالک کے نکاح میں تھیں ان کی وفات کے بعد ابوطلحہ نے آپ کو نکاح کا خطبہ بھیجا تو آپ نے کہلا بھیجا کہ اس شرط پر نکاح کروں گی کہ آپ مسلمان ہو جائیں اگر آپ نے اسلام قبول کر لیا تو آپ سے مہر بھی نہیں لوں گی یہ مسئلہ اپنی جگہ زیر بحث آئے گا کہ "اسلام مہر ہو سکتا ہے یا نہیں۔

تحصیل علم میں حیا مانع نہ ہو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت بیان کرتی ہیں ایک مرتبہ حضرت ام سلیم بنت ملحان حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا یارسول اللہ ان اللہ لایستحی من الحق فھل علی المرأۃ (تعنی غسلاً) اذا ھی رأت فی المنام مثل مایری الرجل قال نعم اذا ھی رأت الماء فلتغتسل قالت ام سلمۃ قلت لھا

---

[1] اور ایک توجیہ یہ بھی کی جاسکتی ہے کہ المومن یتحامی عن النجاسۃ فلاینجس والکافر لایتحامی عنہا فینجس یعنی مومن نجاست سے پرہیز کرتا ہے اور اپنے کو اس سے پاک رکھتا ہے بخلاف کافر کے کہ وہ اس سے پرہیز تو کیا بلکہ گائے کا پیشاب پاک سمجھتے ہیں (م) [2] ام سلیم آپ کی کنیت ہے اور اصل نام میں اختلاف ہے۔ (الاستیعاب لابن عبدالبر ج ۴ ص ۱۹۴۰) میں آپ کے متعدد نام نقل کئے گئے۔ فقیل سھلۃ وقیل رملۃ وقیل رمیثۃ وقیل ملیکۃ ویقال الغمیصاء او الرمیصاء فی ھاشیۃ الرمیضاء۔ (م)

عیینہ عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن زینب بنت ابی سلمۃ عن ام سلمۃ قالت

فضحت النساء یا ام سلیمؓ۔ فقالت یارسول اللہ ان اللہ لا یستحی من الحق چونکہ جماع، احتلام خروج منی اور اس کے متعلقات، یہ ایسے امور ہیں جن کے ذکر سے حیاءً لطیف طبیعتیں نفرت کرتی ہیں بالخصوص نساء کی فطرت تو اس سلسلہ میں حد درجہ حیادار واقع ہوئی ہے اور یہ مسائل بھی ایسے ہیں جن سے واسطہ ناگزیر ہے توجب تک ان کے احکام معلوم نہ ہوں تب تک ان کو شرعی طریقوں سے بجالانا ممکن نہیں تو جن کے دل میں خدا کی عظمت اور آخرت کا خوف ہوتا ہے وہ شرعی احکام اور خدا کی رضا کا راستہ معلوم کر لیتے ہیں اور دریافت مسائل میں کوئی حیا یا فطری حجاب ان کے لئے مانع نہیں ہوتا یہی وہ تمہید ہے جو ام سلیم نے "ان اللہ لا یستحی من الحق سے اصل مسئلہ کے دریافت کرنے کی غرض سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رکھی۔

نسبۃ حیاء الی الخالق کی حقیقت انسانی طبیعت کو انفعال تاثیر اور لوگوں کی ملامت کے خوف سے جو کیفیت لاحق ہوتی ہے اور طبیعت محجوب ہوجاتی ہے اس کو حیا کہتے ہیں حیا کر ایک وصف انفعالی ہے جو دوسرے کے اثر کو قبول کرتا ہے۔ جب کہ اللہ رب العزت کی ذات، انفعال اور کسی تاثیر کے قبول کرنے سے منزہ ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اللہ رب العزت کی ذات انفعالی نہیں تو پھر "حیا" کی نسبت خدا کی جانب کیونکر صحیح ہوگی علماء نے اس کے دو جواب دیئے ہیں۔

(۱) یہ ٹھیک ہے کہ حیا اپنے لغوی معنیٰ کے اعتبار سے تغیر و انکسار کو کہتے ہیں جس کی ذات باری تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا محال ہے۔ مگر حدیث کی مراد یہ ہے کہ "ان اللہ لا یامر بالحیاء من السوال عن الحق یعنی مسئلہ شرعیہ کے بارے میں سوال سے حیا کو مانع نہیں ہونا چاہیئے۔

انفعالی صفات کی حقیقت ۲۔ ذکر صفت (الحیاء) کا ہے اور مراد اس پر مرتب ہونے والے نتائج ہیں جو اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں مثلاً رحمت اور قہر و غضب ہے۔ تو رحمت دل کی نرمی سے عبارت ہے مثلاً کسی مظلوم کو دیکھا دل متاثر ہوا اور اس پر رحم کھایا اور احسان کیا، دل کا متاثر ہونا یہ انفعال ہے اللہ کی ذات اس سے منزہ ہے۔ کسی دشمن کو دیکھا اور غضب سے خون نے جوش مارا، انتقام لینے پر آمادہ ہوگیا۔ تو دشمن کو دیکھ کر غضبناک ہونا یہ انفعال ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے منزہ ہے البتہ ان پر مرتب ہونے والے جو نتائج ہیں یہاں وہی مراد ہیں مثلاً حیا کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان کام کو چھوڑ بیٹھتا ہے۔ تو حدیث باب "ان اللہ لا یستحی من الحق میں یہی بتایا جا رہا ہے کہ ان اللہ لا یترک بیان الحق"۔ ام سلیم کا مقصد بھی یہی ہے کہ اللہ رب العزت کی صفت یہی ہے کہ وہ ضرور حق بیان کرتے ہیں ان اللہ لا یستحی ان یضرب مثلا ما بعوضۃ (الایۃ) جو اللہ کے بندے اور اس کی مخلوق ہیں اور ہمیں تخلقوا باخلاق اللہ کا حکم دیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ خود کو خالق کی صفات کا مظہر بنالو۔ تو ہمیں بھی یہی چاہیئے کہ اپنے خالق کی طرح بیانِ حق نہ چھوڑیں مقصد یہ تھا کہ جو بات میں پوچھنے والی ہوں وہ ایک واقع ہونے والی حقیقت ہے اور حق بات ہے جس کا شرعی حکم معلوم کرنا ضروری ہے اس لئے مجھے اس کے دریافت کرنے سے کوئی حیا مانع نہیں ہونی چاہیئے۔

۵؎ صحیح بخاری (ج۱ ص۴۲) میں بھی یہ روایت منقول ہے عن ام سلمۃ قالت جاءت ام سلیم الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ ان اللہ لا یستحی من الحق فھل علی المرأۃ من غسل اذا احتلمت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأت الماء فغطت ام سلمۃ یعنی وجھھا۔ وقالت یا رسول اللہ او تحتلم المرأۃ فقال نعم تربت یمینک فبم یشبھھا ولدھا۔ (م)

جاءت ام سُلیم ملحان الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یارسول اللہ ان اللہ لایستحیی

فهل علی المرأة تعنی غسلا الخ امام احمد کی روایت میں جو ام سلیم کا واقعہ ذکر کیا گیا ہے تصریحاً یہ مذکور ہے انها قالت یا رسول اللہ اذا رأت المرأة ان زوجها یجامعها فی المنام اتغتسل تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا قال نعم اذا هی رأت الماء فلتغتسل جب عورت نے بیدار ہونے پر منی دیکھی تو اس پر غسل واجب ہے جیسا کہ حدیث باب مصرح ہے اور اگر منی نہ دیکھی اور نہ ہی اس کے آثار محسوس کئے تو محض خواب میں جماع کے دیکھنے سے غسل واجب نہیں[1]۔ اس مسئلہ میں رجال اور نساء کا حکم ایک ہے۔

ام سلیم کو ڈانٹنے والی کون تھی

قالت ام سلمة قلت لها فضحت النساء یا ام سلیمؓ روایت باب سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ "فضحت النساء یا ام سلیمؓ" کی قائلہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ ابو داؤد[2] میں یہی روایت ہے جس میں اس قول کی نسبت ام المؤمنین حضرت عائشہ کی طرف کی گئی ہے عن عائشة ان ام سلیم الانصاریة وهی ام انس بن مالک قالت یا رسول اللہ ان اللہ لایستحیی من الحق ارایت المرأة اذا رأت فی المنام مایری الرجل اتغتسل ام لا قالت عائشة فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم نعم فلتغتسل اذا وجدت الماء قالت عائشة فاقبلت علیها فقلت اف لک[3] وهل تری ذلک المرأة فاقبل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال تربت یمینک یا عائشة ومن این یکون الشبه۔ بظاہر روایات میں تعارض ہے کہ آیا اصل واقعہ کیا ہے اور قائل کون ہے تو علماء نے اس تعارض کو اس طرح رفع کیا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ مجلس ایک ہو جس میں حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ دونوں موجود ہوں، اور دونوں کی موجودگی میں ام سلیمؓ نے جب یہ سوال کر دیا تو دونوں نے اسے فضحت النساء الخ کہدیا بعد میں رواۃ میں کسی نے حضرت عائشہ کا ذکر کر دیا اور ام سلیمؓ کو چھوڑ دیا اور کسی نے ام سلمہؓ کا نام لیا اور حضرت عائشہ کو چھوڑ دیا فذکر کل راوٍ مالم یذکرہ الاخر[4]۔

حدیث من این یکون الشبه کی وضاحت

حضرت عائشہ نے مسئلہ دریافت کرنے پر ام سلیم سے کہا

---

[1] البتہ فقہ کی کتابوں میں نساء کے بارے قدرے مزید تفصیل منقول ہے درمختار (رد المحتار ج ۱ ص۱۱۱) میں ہے کہ اگر عورت کو نزولِ ماء کا احساس ہوا لیکن فرج خارج تک وہ نہ پہنچا تو اس وقت اس پر غسل واجب ہوگا۔ یہ مسلک بعض احناف کا ہے اور مرجوح ہے اور راجح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں کیونکہ نساء کے بارے یہ فیصلہ شدہ بات ہے کہ غسل تب واجب ہوگا جب منی فرج خارج میں آجائے۔ (م) [2] ابو داؤد ص۳۱ باب المرأة تری مایری الرجل) اس کے علاوہ مؤطا امام مالک ص۵۶ (غسل المرأة اذا رأت فی المنام مثل مایری الرجل) کی روایت میں بھی اس کی قائلہ حضرت عائشہ ہیں۔ [3] اف لک قال فی القاموس: اف کلمة تکره ولغاتها اربعون وقال فی لسان العرب الناس یقولون لمایکرهون ویستثقلون اف له والخطاب لأم سلیم بذل المجهود الجزء الثانی ص۲۲۳۔

[4] قال النووی فی شرح المسلم ج ۱ ص۱۴۵ ویحتمل ان عائشة وام سلمة جمیعاً انکرتا علیها اور یہ جمع حسن ہے اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں کا حضورؐ کی مجلس میں اکٹھا ہونا ممتنع نہیں بلکہ عین ممکن ہے۔

من الحق فهل على المرأة تعنی غسلا اذا هی رأت فی المنام مثل مایری الرجل قال نعم اذا هی رأت الماء فلتغتسل قالت ام سلمة فقلت لها فضحت النسآء یا ام سُلیم قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن صحیح و هو قول عامة الفقهاء ان المرأة اذا رأت فی المنام مثل مایری الرجل فانزلت ان علیها الغسل و به یقول سفیان الثوری والشافعی و فی الباب عن ام سلیم و خولة و عائشة و انس

کہ اف لك هل تری ذلك المرأة[1] تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تربت یمینك یا عائشة و من این یکون الشبه. بظاہر لوگوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ جب حضرت عائشہؓ نے عورتوں کے احتلام کا انکار کیا تو یہی چاہیے تھا کہ اسے یہ جواب دیا جاتا کہ ہاں واقعۃً عورتیں بھی محتلم ہوتی ہیں مگر ارشاد نبوی میں بجائے اس جواب کے تربت یمینك[2] یا عائشة[3] و من این یکون الشبه فرمایا گیا ہے جو بظاہر حضرت عائشہ کی بات کا جواب نہیں۔ مگر یہ کوئی اشکال نہیں بلکہ اگر مضمون حدیث پر غور کیا جائے تو وہی جواب بھی موجود ہے جس کے لئے اشکال کھڑا کیا گیا ہے دراصل بات یہ ہے کہ بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو اسے کبھی والد، دادا یا والد کی جانب کے دیگر اقارب کی شکل دی جاتی ہے اور کبھی والدہ یا والدہ کے اقارب کی[4] اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مرد و عورت دونوں کا نطفہ یکجا ہوتا ہے تو تخلیقی عمل شروع ہو جاتا ہے اور جس کی منی غالب رہتی ہے بچہ اسی کی شکل و صورت لے کر پیدا ہوتا ہے۔ تو جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا کہ و من این یکون الشبه[5] تو اس سے لازمی طور پر یہ بھی معلوم ہو گیا کہ عورت کی منی ہوتی ہے ولد کی مشابہت ماں سے تب آئے گی جب ماں کی منی مرد کی منی پر غلبہ پائے گی۔ اس کے ساتھ دوسری بات یہ بھی ملحوظ رہے کہ بدن میں بول و براز سوداء صفراء بلغم وغیرہ کے اپنے اپنے ظروف ہیں جب بھر جاتے ہیں تو چھلکنے لگتے ہیں اور قضائے حاجت وغیرہ کا تقاضا ہونے لگتا ہے اسی طرح منی کا بھی اپنا ظرف ہے جب عورت یا مرد نے نکاح نہ کیا ہو اور وقاع کے ذریعہ خارج ہونے کا موقعہ میسر نہ ہو تو ظرف بھر جانے پر چھلک پڑتا ہے مرد یا عورت کو احتلام ہونے لگتا ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس مختصر مگر جامع ارشاد میں حضرت عائشہ کو آگاہ کر دیا کہ عورتوں کی بھی منی ہوتی ہے اور انہیں احتلام بھی ہوتا ہے ام سلیم نے جو مسئلہ دریافت کیا وہ اپنی جگہ صحیح ہے اور اس سے عورتوں کی کسی قسم کی رسوائی نہیں ہوتی

---

[1] قالتها تعجبًا و لعل عائشة لم تکن تدری بذلك لحداثة سنها او لان الاحلام فی النساء نادر کما ان عدم الاحلام فی الرجال نادر۔ بذل المجهود و الجزء الثانی ص۲۲۳۔ [2] قال ابن العربی (العارضہ ج۱ ص۱۸۱) للعلماء فیه عشرة اقوال الاول معناه استغنیت الثانی معناه ضعف عقلك الثالث تربت من العلم الرابع تربت یمینك ان لم تفعل هذا الخامس انه حث علی العلم السادس المعنی انه ان کان اتعظت فعظی السابع اصابها التراب الثامن خابت و هو محتمل التاسع تربت العاشر انه دعا خفیف (فی البذل ج۲ ص۲۲۳) قال فی مرقاة الصعود هی کلمة جاریة علی السنة العرب لا یقصدون بها الدعاء علی المخاطب قال النووی (ج۱ ص۱۴۵) قولها تربت یمینك خبر لا یراد حقیقته۔ (م)

[3] جیسا کہ یہ مضمون ایک حدیث (عارضہ ج۱ ص۱۸۱) میں حضور اقدسؐ سے ثابت ہے فقال رسول اللہ ﷺ دعیها و هل یکون الشبه الا من قبل ذلك اذا علا ماءها ماء الرجل اشبه الرجل اخواله و اذا علا ماء الرجل ماءها اشبه الولد اعمامه (م) [4] و زاد مسلم (ج۱ ص۱۴۵) بعده ان ماء الرجل غلیظ ابیض و ماء المرأة رقیق اصفر فمن ایهما علا و سبق یکون منه الشبه یعنی ان الولد متولد من ماء الرجل و ماء المرأة فایهما غلب کان الشبه له و اذا کان للمرأة منی فانزالها و خروجها منها ممکن (م)

سائلہ ام سلمہ تھیں یا ام سلیم پچھلے باب "فیمن یستیقظ و یری بللاً" میں صراحتاً یہ منقول ہے کہ حضرت ام سلمہؓ ہی نے آپ سے سوال کیا تھا قالت ام سلمة یا رسول اللہ الخ اور حدیث باب میں جب وہی سوال ام سلیمؓ نے کیا تو ام سلمہؓ ان پر معترض ہوگئیں تو بات یہ ہے کہ پہلی روایت میں دریافت سوال پر ام سلمہ کا خاموش ہو جانا گویا اعتراف واقرار ہے اور "فضحت النساء یا ام سلیم" سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انکار ہے بظاہر اشکال یہ ہے کہ خود اعتراف کے بعد ام سلمہ کو ام سلیم پر اعتراض اور انکار کا کیا جواز ہے۔ علماء نے اس کے بھی کئی جوابات دیئے ہیں۔

(۱) دراصل مجالس متعدد ہیں جب ام سلمہ نے سوال کیا تو اکیلی تھیں اور کوئی دوسرا موجود نہیں تھا۔ اور کسی قسم کا حجاب مانع نہیں تھا اس لئے اعتراف کرنے میں کوئی باک محسوس نہیں کیا۔ اور جب ام سلیم نے سوال کیا تو یہ دوسری مجلس تھی جس میں نساء زیادہ تھیں اور مجمع کثیر تھا اور ام سلیم نے بھی ایک ایسی بات دریافت کرڈالی جو عورتوں کی کثرت شہوت پر دال ہے اس لئے بوجہ عورت ہونے کے فطری اور طبعی تقاضے کے تحت جھٹ سے اعتراض کر دیا اور کہا "فضحت النساء یا ام سلیم" اور یہ کوئی اچنبے کی بات نہیں بلکہ عورتوں کی عادت ہی یہی ہے کہ وہ ایسی باتوں کو چھپاتی زیادہ اور ظاہر کم کرتی ہیں۔ (۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ "فضحت النساء یا ام سلیم" بظاہر انکار ہے مگر درحقیقت ایسا انکار ہے جو اقرار کو مستلزم ہے سیاق وسباق اور مضمون سے اقرار متنزع ہے (۳) مجلس میں کسی ایک کی گفتگو ان سب کو منسوب کی جا سکتی ہے جو حاضر ہیں اور سکوت اختیار کئے ہوئے ہیں اس لحاظ سے کسی ایک کو بھی اس کی نسبت کر دینا صحیح ہے۔

لوازم بشریہ سے ایک گونہ انکار کی توجیہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ "فضحت النساء یا ام سلیم" کہنے والی حضرت ام سلمہ ہوں یا حضرت عائشہؓ بظاہر جو یہ انکار سا ہے آخر یہ سوال تو امور طبعیہ اور لوازم بشریہ سے ہے اس میں انکار کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ مسائل دریافت کرنے اور متحقق الوقوع ہونے والے امور سے متعلق احکام معلوم کرنا کونسی معیوب بات ہے جس پر حضرت عائشہ یا ام سلمہ معترض ہوگئیں۔ عام طور پر اس کے بھی دو وجوہات بیان کئے جاتے ہیں۔ (۱) جس طرح کہ انبیاء کرام کو احتلام نہیں ہوتا اور شیطان کے تسلط سے محفوظ ہیں اسی طرح ازواج مطہرات بھی شیطان کے تسلط سے مامون اور احتلام سے محفوظ ہیں[1]۔ مگر اس توجیہ پر خود امام نوویؒ نے اعتراض اٹھایا ہے کہ احتلام کے اسباب کثیر ہیں۔ کبھی تو واقعۃً شیطان کا تسلط ہوتا ہے اور خواب میں شیطانی تصور اس کا باعث ہوتا ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ شیطانی آمیزش کے بغیر اور خواب میں کوئی شیطانی تصویر دیکھے بغیر ظروف منی بھر جانے سے چھلک پڑتے ہیں اور احتلام ہو جاتا ہے۔ تو یہ بات اپنی جگہ صحیح اور مسلم ہے کہ انبیاء کرام اور ازواج مطہرات شیطانی تسلط اور شیطانی احتلام سے تو مامون ہوتے ہیں مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ بشری اور فطری تقاضوں کے تحت جس احتلام کا ہونا ضروری ہے وہ اس سے بھی محفوظ ہیں۔

(۲) دراصل یہاں زیادہ صحیح اور راجح توجیہ یہی ہے کہ ام سلمہ یا حضرت عائشہؓ نے تجاہل عارفانہ سے کام لیا اور قصداً خود کو حیرت میں ڈالے ہوئے ظاہر کر کے حیاءً کہہ دیا "فضحت النساء یا ام سلیم" عورتوں کی فطرت کا تقاضا بھی یہی ہے۔

---

[1] وقیل حفظت امہات المؤمنین عن الاحتلام۔ حاشیۂ بذل المجہود الثانی ص۲۲۳۔

باب فی الرجل یستدفیٔ بالمرأۃ بعد الغسل **حدثنا** هناد نا وکیع عن حریث عن الشعبی عن مسروق **عن** عائشۃ قالت ربما اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الجنابۃ ثم جاء فاستدفأ بی فضممتہ الی ولم اغتسل **قال** ابو عیسی هذا حدیث لیس باسنادہ بأس وهو قول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین ان الرجل اذا اغتسل فلا بأس بان یستدفیٔ بامرأتہ وینام معها قبل ان تغتسل المرأۃ وبہ یقول سفیان الثوری والشافعی واحمد واسحق **باب** التیمم للجنب اذا لم یجد الماء **حدثنا** محمد بن

باب فی الرجل یستدفیٔ بالمرأۃ بعد الغسل

نجاست کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور حکمی، جنابت، نجاست حکمی ہے جب کسی مرد یا عورت کو نجاست حکمی (مثلاً جنابت وغیرہ) لاحق ہو جائے تو اس سے مبتلا بہ کا وجود نجس نہیں ہو جاتا کہ اس سے مصافحہ کرنا، اس کا چھونا۔ اس کا چھوا ہوا استعمال کرنا بھی ممنوع ہو جائے۔ مرد اگر جنب تھا اور غسل کر کے دوبارہ بیوی کے پاس گیا اور اس کے بدن سے استدفار حاصل کی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عورت کے ساتھ ملصق ہونے سے مرد کو دوبارہ غسل کرنا چاہیئے۔ جیسا کہ حدیث باب سے ثابت ہے عن عائشۃ قالت ربما اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الجنابۃ ثم جاء فاستدفأ بی فضممتہ الی ولم اغتسل[1]۔

فقہا نے حدیث باب سے چند مسائل کا استنباط کیا ہے (۱) ثم جاء فاستدفأ بی الحدیث، استدفار[2] طلب الحرارۃ کو کہتے ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں آتا ہے لکم فیها دفء (الآیۃ) حدیث باب اس بات کی دلیل ہے کہ جنب کی جلد طاہر ہے (۲) موسم گرما میں یقیناً جلد سے پسینہ کا خروج ہوتا ہے تو جنب کا پسینہ بھی نجس نہیں جب پسینہ نجس نہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ سؤر بھی نہیں کیونکہ دونوں متولد من اللحم ہیں سؤر میں تو اس لئے کہ اس میں رجل کے منہ کے لعاب جو لحم سے متولد ہوتے ہیں) شامل ہو جاتے ہیں اور دونوں کا حکم ایک ہے (۳) اس سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوا کہ ماء مستعمل نجس نہیں کیونکہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غسل استدفار کرتے تو لامحالہ جسم اقدس بوجہ غسل جنابت کے گیلا ہوتا تھا۔ اور وہی تری دونوں جسموں کے درمیان متبادل ہوتی رہتی۔ حالانکہ جسم اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جسم عائشہؓ پر لگتا اور پھر دوبارہ اس کا حضورؐ کے جسم کے ساتھ لگنا گویا ماء مستعمل کا استعمال ہے۔ کسی ایک روایت سے بھی یہ ثابت نہیں کہ اس کے بعد دوبارہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غرض سے کسی عضو کو دھویا ہو کہ وہاں ماء مستعمل لگا ہے۔ لہذا یہ بھی ثابت ہوا کہ ماء مستعمل نجس نہیں۔

باب التیمم للجنب اذا لم یجد الماء۔ رفع حدث اصغر کے لئے تیمم بالاجماع جائز ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں البتہ رفع حدث کے لئے تیمم کے جواز میں قرن اول میں قدرے اختلاف کتابوں میں منقول ہے۔ جیسا کہ حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود سے ازالہ جنابت کیلئے تیمم کے عدم جواز کا قول مروی ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان سے جواز بھی ثابت ہے۔ جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

تیمم للجنابت | یہاں اتنا یاد رہے کہ جب ایک شخص جنب ہو جائے۔ پانی موجود نہیں یا دوسرے مختلف قسم

---

[1] حدیث باب کو ابن ماجہ (ص۴۴ باب فی الجنب یستدفئ بامرأتہ قبل ان تغتسل) نے بھی روایت کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کان یغتسل من الجنابۃ ثم یستدفئ بی قبل ان اغتسل۔ قال القاری فی المرقاۃ سندہ حسن۔ (م) [2] ای یطلب الدفاءۃ بفتحتین والمد وهی الحرارۃ بان یضع اعضاءہ علی اعضاءها۔ تحفہ (۱۱۷)

بشار و محمود بن غيلان قالا نا ابو احمد الزبيري نا سفيان عن خالد الحذاء عن ابي قلابة
عن عمرو بن بجدان عن ابي ذر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الصعيد الطيب
طهور المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجد الماء فليمسه بشرته فان ذلك خير و

کے اعذار موجود ہیں مثلاً شدید بیماری ہے یا فالج کا اندیشہ ہے تو بظاہر ذہن یہی کہتا ہے کہ ایسے شخص کو تیمم کی اجازت نہیں ہونی چاہیئے. کیونکہ جنابت غلیظ نجاست ہے جیسا کہ ارشاد نبوی تحت کل شعرۃ جنابۃ سے اس کی اہمیت واضح ہے اور قرآن حکیم میں جنابت سے طہارت حاصل کرنے کے لئے مبالغہ کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے وان کنتم جنبا فاطهروا (الآیۃ) یعنی جنابت سے کامل طہارت حاصل کرو اور بظاہر قیاس بھی اس کا مؤید ہے کیونکہ نجاست کا ازالہ پانی سے ہوتا ہے پانی نجاست کے لئے مزیل اور مطہر ہے مٹی مزیل نہیں، بلکہ ملوّث ہے بظاہر دونوں میں کوئی مناسبت نہیں اگر حدیث باب نہ ہوتی تو امت مشقت میں پڑتی اور شئی کا "مطہر ہونا" کسی کی سمجھ میں نہ آسکتا۔[1]

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الصعيد الطيب الخ الصعيد الطيب صعید تراب اور وجہ الارض کو کہتے ہیں ۔ الطہور مبالغہ کا صیغہ ہے مراد یہ ہے کہ مٹی طاہر بھی ہے اور مطہر بھی ۔ تیمم کا لغوی معنی ارادہ کرنا ہے التيمم في اللغة القصد وفي الشرع عبارة عن القصد الى الصعيد للتطهير۔[2]

امت مسلمہ کا خاص اکرام

حدیث میں تیمم کو "طہور المسلم" قرار دیا گیا ہے جس سے اس جانب بھی اشارہ ہوتا ہے کہ تیمم صرف امت مسلمہ کی خصوصیات سے ہے جو اللہ کی جانب سے اس امت کو بطور اعزاز کے انعام ہے یہود و نصاریٰ اور دیگر مذاہب میں اس کی اجازت نہیں تھی ۔ البتہ پانی ایسا ہے جو سب کے لئے طاہر ہے اس میں مسلم و غیر مسلم کی کوئی قید نہیں ہے پانی جس طرح مسلم کے لئے طہور ہے اسی طرح غیر مسلم کے لئے بھی مثلاً کافر نے حالت کفر میں وضو کیا اور پھر اسلام قبول کیا اور نماز پڑھی تو اس کی نماز صحیح ہے وجہ ظاہر ہے کہ کافر نے صلوٰۃ سے قبل پانی استعمال کیا ہے۔ پانی جس طرح مسلم کے لئے طہور ہے اسی طرح کافر کے لئے بھی کیونکہ قرآن میں اس کے لئے "ماءا طهورا" کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں جو مطلق ہیں ایک مسلمان اور یہود و نصاریٰ سب اس کی طہوریت سے برابر کا فائدہ حاصل کرسکتے ہیں۔ بخلاف مٹی کے کہ وہ صرف طہور المسلم ہے اس کی طہوریت صرف مسلمان ہی کے لئے مفید ہے ۔

ترجمۃ الباب سے مناسبت

مصنفؒ پر ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب کے انعقاد کی غرض تو یہ ثابت کرنا ہے کہ پانی کے نہ ہونے کی صورت میں جنب کے لئے تیمم بھی کافی ہے دعویٰ بھی یہی ہے اور غرض انعقادِ باب بھی یہی لیکن اس کے تحت مصنفؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس میں جنابت اور جنب کا کوئی ذکر نہیں تو بظاہر حدیث باب کا ترجمۃ الباب سے کوئی ربط و مناسبت نہیں علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں ۔

(۱) الفاظ حدیث میں اگر غور کیا جائے تو اشکال باقی ہی نہیں رہتا کیونکہ لفظِ طہور کی اضافت "المسلم" کی طرف کی گئی ہے اور یہ ظاہر ہے مسلم کو جس طرح حدث اصغر پیش آتا ہے اسی طرح حدث اکبر بھی لاحق ہوتا ہے اور حدیث میں مطلقاً مسلم

---

[1] اور اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن کریم میں "لامستم النساء" کی تصریح کے بعد مٹی کے مطہر ہونے کا مسئلہ سمجھ میں نہ آنا کیونکر صحیح ہوسکتا ہے تو جواب یہ ہے قرآن حکیم کے یہ الفاظ ایسے نہیں جن میں دوسرا احتمال نہ ہو لامستم النساء میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ، بمعنی جماع ہو دوسرا یہ کہ مس کے معنی میں ہو اگر معنی جماع کا متعین ہوتا تو تیمم للجنب کا نص قرآنی سے ثبوت میں کوئی اشکال نہ تھا لیکن اس میں معنی مس کا احتمال بھی موجود ہے امام شافعیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (م)

[2] فتح القدیر ج۱ ص۱۶۱ باب التیمم۔

قال محمود فی حدیثہ ان الصعید الطیب وضوء المسلم **وفی** الباب عن ابی ھریرۃ وعبد اللہ بن عمرو وعمران بن حصین **قال** ابو عیسٰی وھکذا روی غیر واحد عن خالد الحذاء عن ابی

لئے صعیدًا طیبًا کو طہور قرار دیا گیا ہے لہٰذا یہ جس طرح حدثِ اصغر کو شامل ہے اسی طرح حدث اکبر کو بھی شامل ہے ۔ صعید طیب کو صرف حدث اصغر کے ساتھ خاص کر دینے سے حدیث کا اطلاق باقی نہیں رہتا لہٰذا روایت اپنے عمومی معنی کے لحاظ سے ترجمۃ الباب سے موافق ہے اور جو مسئلہ ترجمۃ الباب سے ثابت کیا جا رہا ہے اس کی دلیل بھی ہے ۔

(۲) وان لم یجد الماء عشر سنین یہ بتایا جا رہا ہے کہ اگر متیمم دس سال تک پانی نہ پائے تب بھی اس کے لئے مٹی طہور ہے کہ تیمم کرتا رہے، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ صرف ایک تیمم سے دس سال تک نمازیں پڑھتا رہے مقصد یہ ہے کہ جب بھی تیمم کا تقاضا ہو تیمم کرکے نماز پڑھ لے ۔ جیسا کہ ابوداؤد کی روایت نعم ما بدا لک کا ہم نے یہی معنی کیا تھا اور وہاں پر اس سے متعلق بحث بھی میں نے تفصیل سے عرض کر دی تھی ۔ تو جب اپنے عدم وجدان الماء کی صورت میں تیمم کی اجازت دی جا رہی ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ اگر جنابت کے لئے غسل کا تقاضا ہو اور پانی موجود نہ ہو تیمم سے اکتفاء کی اجازت ہے کیونکہ دس سال کا عرصہ ایک طویل مدت ہے جس میں ہر بالغ انسان کو دسیوں مرتبہ جنابت لاحق ہوتی ہے بظاہر عرفاً یہ ممکن ہی نہیں کہ ایک انسان کو دس سال تک جنابت لاحق نہ ہو ۔ دس برس تک مٹی کا طہور ہونا تب صحیح ہو سکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تیمم جنابت کے لئے بھی طہور ہے ورنہ دس سال تک مٹی کو طہور قرار دینے کی بات صحیح نہیں ہو سکتی ۔

(۳) ان الصعید الطیب وضوء المسلم محمود کی روایت میں صعید طیب کو "وضوء المسلم" قرار دیا گیا ہے اس سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ حدثِ اکبر کے ازالہ کے لئے بھی تیمم کی اجازت ہے جیسا کہ شارع علیہ السلام نے واضح طور فرمایا ہے کہ جب پانی میسر نہ ہو تو مسلمان کے لئے مٹی، گویا پانی ہے لہٰذا جو حکم پانی کا ہے وہی حکم مٹی کا ہے جس طرح پانی سے حدث اصغر و اکبر دونوں کا ازالہ کیا جاتا ہے اسی طرح مٹی سے دونوں کا ازالہ کیا جانا چاہیے ۔

طہارت ضروریہ یا مطلقہ

ائمہ نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ جب پانی موجود نہ ہو تو مٹی سے طہارت حاصل کر لی جائے اب سوال یہ ہے کہ یہ ضروری طہارت ہے جو بقدر ضرورت متحقق ہوتی ہے یا مستقل طہارت ہے[۱]۔

حضرات شوافع نے تیمم کو ضروری طہارت قرار دیا ہے، پانی میسر نہیں وقت مختصر ہے اور پانی کے ملنے کی امید بھی نہیں ۔ نماز کے فوت ہونے کا امکان ہے لہٰذا ضرورت ہے طہارت حاصل کرنے کی ۔ ایسے احتیاج و ضرورت کے وقت شارع علیہ السلام نے مٹی کو استعمال کر لینے کی اجازت دے دی ہے ۔ والضروری یتقدر بقدر الضرورۃ ۔ لہٰذا جب ضرورت پوری ہو جائے گی تیمم بھی ٹوٹ جائے گا ۔ دوسرے وقت کے داخل ہونے پر پھر نماز کے لئے وضو کی ضرورت ہوگی ۔ تو حسب ضرورت تیمم کر لیا جائے گا ۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ تیمم ایک مستقل طہارت ہے پانی کے میسر نہ ہونے کی صورت میں ایک تیمم سے متعدد نمازیں اور فرض سنن اور نوافل پڑھے جا سکتے ہیں وجہ ظاہر ہے کہ شریعت نے مٹی کو بمنزلہ ماء کے قرار دیا ہے جس طرح پانی بحسب الذات مطہر ہے اسی طرح پانی کے نہ ہونے کی صورت میں مٹی بھی بحسب الذات مطہر ہے اور شارع علیہ السلام نے اسے "وضوء المسلم" قرار دیا ہے کہ جب پانی میسر نہ ہو تو مٹی بھی مسلمان کے لئے پانی ہے لہٰذا پانی کا جو حکم ہے صعید طیب کا بھی وہی ہے ۔ محمود کی اس روایت سے ان حضرات پر رد ہو جاتا ہے جن کے بارے امام بخاری نے نقل کیا ہے ۔

---

[۱] انہ طہارۃ ضروریۃ عند الشافعیؒ ومطلقۃ عندنا سعایہ ج ۱ ص ۵۳۸ باب التیمم ۔

قلابة عن عمرو بن بجدان عن ابی ذر وقد روی هذا الحدیث ایوب عن ابی قلابة عن رجل من بنی

کہ وہ تیمم کو ضروری طہارت قرار دیتے ہیں ۔

عدم فرضیت دلک کی تائید حدیث میں جو اذا وجد الماء فلیمسه بشرته کے الفاظ منقول ہوئے ہیں اس سے حنفیہ حضرات کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ غسل جنابت میں دلک فرض نہیں ۔ ورنہ حدیث میں دلک کا ذکر کیا جاتا ۔ بلکہ یہاں تو مس مذکور ہے جو مطلقاً چھونا اور پانی کا بہانا مراد ہے۔ لہٰذا حدیث باب سے مذہب امام مالک جو غسل جنابت میں دلک بدن کو ضروری قرار دیتے ہیں کی بھی نفی ہو جاتی ہے ۔

نسبت خیریت بین الغسل والتیمم کی حقیقت فان ذلک خیر لفظ "خیر" افعل التفضیل کا صیغہ ہے جو اس بات کا متقاضی ہے کہ مفضل اور مفضل علیہ دونوں ایک وصف میں شریک ہوں یہاں صفت مشترک خیریت ہے جس کا مفضل اور مفضل علیہ دونوں میں موجود ہونا ضروری ہے مثلاً جب کہا جاتا ہے کہ "زید اعلم من عمر" تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ زید کا علم عمر کے علم سے زائد ہے اگرچہ صفت مشترکہ (علم) میں دونوں شریک ہیں۔ لہٰذا اس کے پیش نظر جب ہم حدیث باب میں فان ذالک خیر پر غور کرتے ہیں تو بظاہر معنیٰ یہ ہو جاتا ہے کہ تیمم سے غسل کرنا افضل ہے اگرچہ تیمم کرنا بھی درست ہے حالانکہ فی الواقع مسئلہ یہ نہیں بلکہ جب پانی موجود ہو تب تو تیمم کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا تیمم تو صرف اس صورت میں جائز ہے جب پانی موجود نہ ہو یا پانی کے استعمال پر قدرت حاصل نہ ہو لہٰذا فان ذالک خیر میں غسل کا تیمم سے افضل و خیر قرار دیا جانا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ اس کے تین جواب ہو سکتے ہیں ۔

(۱) لفظ خیر جو اخیر کا مخفف ہے جس طرح معنیٰ تفضیل کے لئے آتا ہے اسی طرح بعض اوقات صرف صفت کے معنیٰ پر بھی آتا ہے، فان ذالک خیر میں دوسرے معنیٰ میں مستعمل ہے تفضیلی معنیٰ مراد نہیں کہ غسل کو تیمم کے مقابلہ میں خیر قرار دیا جاتا ۔ اس کی نظیر قرآن حکیم میں ملتی ہے اصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا واحسن مقیلا ۔ اصحاب جنت کا مستقر و مقیل افعل التفضیل لفظ "خیر" سے "بہت اچھا" قرار دیا گیا ہے جب کہ اس کے مقابلہ میں اہل جہنم کا ٹھکانا ہے تو کیا جہنم کو "اچھا" قرار دیا جا سکتا ہے، حالانکہ جہنم شر محض ہے اور اس میں کوئی خیر موجود نہیں تو یہی کہا جاتا ہے کہ آیت میں لفظ خیر گو اسم تفضیل ہے لیکن صفتی معنیٰ میں مستعمل ہوا ہے ۔

(۲) افعل التفضیل کا صیغہ بعض اوقات اپنے تفضیلی معنیٰ میں مستعمل نہیں ہوتا بلکہ اس کے معنیٰ سے تفضیل منسلخ کر دی جاتی ہے اور بوجہ تجرید کے وہ غیر تفضیل کا معنیٰ دیتا ہے جیسا کہ ترمذی کے اوائل میں "احسن شئی فی ہذا الباب واصح" کی بحث میں یہی عرض کیا گیا[1] کہ یہاں اسم تفضیل سے معنیٰ تفضیلی منسلخ کر کے تجرید کر لی گئی ہے مثلاً اگر کہا جائے کہ زید اعلم من الجدار۔ تو اس کا معنیٰ ہرگز نہیں کہ جدار بھی زید کے ساتھ صفت علم میں شریک ہے ۔

(۳) تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے اور صحیح بھی یہی ہے کہ اسم تفضیل، یہاں صحیح طور اپنے تفضیلی معنیٰ میں مستعمل ہے لیکن مفضل علیہ وہ نہیں ۔ جیسا کہ سمجھ لیا گیا ہے[2] ۔ اور پھر اعتراض کی عمارت کھڑی کر دی گئی ہے بلکہ مفضل علیہ تیمم عند عدم الماء ہے یعنی جب پانی موجود نہ ہو اور تیمم کیا جا تا رہے ۔ اور مفضل غسل عند وجود الماء ہے یعنی پانی پائے تو غسل کرنا ضروری ہے ۔ مقصد یہ ہے کہ جب پانی موجود ہو اور اس سے غسل کیا جائے یہ صورت بہتر ہے اس سے جب پانی موجود

[1] حقائق السنن ج ۱ ص ۱۳۲

[2] یعنی تیمم للجنابة مع وجود الماء (م)

عامر عن ابی ذر ولم یسمہ وھذا حدیث حسن وھو قول عامۃ الفقہاء ان الجنب والحائض اذا لم یجد الماء تیمما وصلیا ویروی عن ابن مسعود انہ کان لا یری التیمم للجنب وان لم یجد الماء ویروی عنہ انہ رجع عن قولہ فقال تیمم اذا لم یجد الماء وبہ یقول سفیان الثوری و مالک والشافعی واحمد واسحاق

نہ ہو اور تیمم کیا جاتا رہے۔[1]

تاخیر الصلوٰۃ لانتظار الماء اس حدیث سے اس جانب بھی اشارہ ہوجاتا ہے کہ جب سفر میں پانی کے میسر آجانے کا امکان ہو اور نماز بھی فوت نہ ہوتی ہو تو یہی بہتر ہے کہ نماز کو آخر وقت تک مؤخر کرکے پانی کے میسر آجانے پر غسل یا وضو (جیسا کہ ضرورت ہو) کرکے نماز پڑھ لی جائے تاکہ افضل پر عمل ہو وقت کے داخل ہونے پر عدم وجدان ماء کی صورت میں اگر نماز پڑھ لی جائے اور پانی کے میسر آجانے کا امکان ہو تب بھی نماز صحیح ہے اور اس پر اعادہ نہیں ہے۔[2]

تیمم للجنابۃ میں حضرت عمرؓ وابن مسعودؓ کا مسلک ویروی عن ابن مسعود الخ حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے متعلق عام طور پر کہا جاتا ہے کہ یہ دو حضرات جنب کے لئے تیمم کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ اور یہ ہی اس کے قائل تھے۔ لیکن جب اس سلسلہ میں منقول روایات کا تتبع کیا جائے تو اصل حقیقت واضح ہوجاتی ہے جیسا کہ ابوداؤد اور بخاری میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مناظرہ منقول ہے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت ابن مسعودؓ ایک مجلس میں آمنے سامنے تشریف فرما تھے شقیق دونوں کے وسط میں بیٹھے تھے۔ تو شقیق روایت کرتے ہیں حضرت ابوموسیٰؓ نے حضرت ابن مسعود سے دریافت فرمایا کیا پانی کی عدم موجودگی میں جنب تیمم پر اکتفا کرسکتا ہے تو ابن مسعودؓ نے کہا کہ جنب کو تیمم کی اجازت نہیں۔ ابوموسیٰ نے حضرت عمار کا واقعہ بیان کیا اور پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اس کی تقویت فرمائی تھی اس سے جنب کے لئے تیمم کے جواز کا استدلال کیا تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا، حضرت عمار کی روایت سے استدلال اس لئے درست نہیں کہ اسے تو حضرت عمرؓ نے بھی قبول نہیں کیا۔ حالانکہ حضرت عمر تو خود عمار کے ساتھ شریک واقعہ تھے۔ تو حضرت ابوموسیٰ نے اس کے بعد وان کنتم مرضیٰ او علیٰ سفر اولمستم النساء میں فتیمموا صعیداً طیباً سے استدلال کیا کہ یہاں ملامست سے مراد جماع ہے۔ تب حضرت ابن مسعودؓ نے اصل حقیقت بیان فرمائی۔ اور کہا کہ اس زمانہ کے لوگوں میں سستی اور کاہلی زیادہ ہوگئی ہے اگر ہم ان کو جنابت سے تیمم کی اجازت دے دیں تو یہ لوگ چھوٹے چھوٹے معمولی معمولی اعذار پر تیمم کرنے لگیں گے اور اس سے فتنہ کا دروازہ کھل جائے گا۔ گو حضرات شوافع یہی کہتے ہیں کہ آیت میں لمستم کا ترجمہ حضرت ابن مسعود جماع نہیں بلکہ لمس سے کرتے ہیں مگر ابن مسعودؓ کی اس تصریح کے بعد یہ کہنا ابن مسعودؓ نے اس کا ترجمہ لمس سے کیا ہے کے استدلال کی حقیقت بھی واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت ابن مسعود نے فتنہ کے سد باب کے لئے ایسا کیا[3]

---

[1] فان استعمال الماء بعد وجودہ خیر من الاکتفاء بالتراب عند عدمہ (کوکب الدری ج ۱ ص ۸۸) [2] ویستحب التاخیر الی آخر الوقت لمن یغلب علی ظنہ انہ یجد الماء فی آخرہ اذا کان بینہ وبین موضع قال الخجندی یؤخر الی وقت الجواز وقال غیرہ الی آخر وقت الاستحباب (عالمگیری ج باب التیمم)۔ [3] قال سمعت شقیق بن سلمۃ قال کنت عند عبداللہ وابی موسیٰ فقال لہ ابوموسیٰ: ارأیت یا ابا عبدالرحمٰن اذا اجنب فلم یجد ماء کیف یصنع فقال عبداللہ لا یصلی حتی یجد الماء فقال ابوموسیٰ فکیف تصنع بقول عمار حین قال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یکفیک قال الم تر عمر لم یقنع بذالک منہ فقال ابوموسیٰ فدعنا من قول عمار کیف تصنع بھذہ الآیۃ. فما دری عبداللہ ما یقول فقال انا لو رخصنا لھم فی ھذا لاوشک اذا برد علی احدھم الماء ان یدعہ ویتیمم فقلت فانما کرہ عبداللہ لھذا فقال نعم۔ بخاری ج ۱ ص ۵۰ باب اذا خاف الجنب علی نفسہ المرض الخ ۔

تھا تاکہ تیمم کی اجازت کو بہانہ بنا کر بلا شدید ضرورت کے معمولی اعذار کی بنا پر بھی غسل چھوڑ کر تیمم کرنا شروع نہ کر دیں۔ جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اپنے قول سے رجوع کیا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے بھی اس پر تصریح کر دی ہے ویروی عنہ انہ رجع عن قولہ فقال تیمم اذا لم یجد الماء حضرت ابن مسعودؓ کے اس عمل سے اہل افتاء حضرات کے لئے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ فتویٰ دیتے وقت لوگوں کے مزاج زمانے کے حالات ماحول اور معاشرہ کو بھی پیش نظر رکھا جائے[1]۔

باقی رہا حضرت عمر فاروقؓ کا تیمم للجنابت کے مسئلہ میں سختی کرنا تو ان کی شدت بھی مصلحتاً تھی جیسا کہ ابوداؤد کی روایت سے ثابت ہے[2]۔ جب حضرت عمارؓ کو معلوم ہوا کہ حضرت عمر اس مسئلہ میں شدت کرتے ہیں حالانکہ میرے شریک واقعہ ہیں۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے تیمم کرنے کی تصویب فرمائی تھی تو حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنا سارا واقعہ بیان کر دیا فرمایا کہ اس واقعہ میں تو آپ بھی میرے ساتھ شریک رہے تو کیا آپ کو یاد نہیں رہا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا مجھے یاد نہیں۔ تب حضرت عمار کو احساس ہوا کہ شاید میں غلطی پر ہوں، یا میرا استدلال درست نہیں تو حضرت عمر سے عرض کی اگر یہ میری بات ٹھیک نہیں تو پھر میں تیمم للجنابۃ کا فتویٰ نہیں دیا کروں گا۔ جواب میں حضرت عمر نے وہی فرمایا جو حضرت ابن مسعود کے مناظرہ میں ابن مسعود سے نقل کیا گیا ہے اور شاید ابن مسعود کو بھی یہ چیز حضرت عمرؓ سے حاصل ہوئی ہو۔ تو حضرت عمر مسکرائے اور عمار سے فرمایا نہیں! آپ اپنا مسئلہ وہی بیان کریں جو حق ہے اور جیسا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے تو لیک ماتولیت۔ البتہ مجھے شہادت کے طور پیش نہ کریں۔ حالانکہ حضرت عمرؓ کو جب ایک مسئلہ حق معلوم ہوجاتا تو اس پر ڈٹ جاتے تھے۔ بلکہ المار من المادکے مسئلہ میں جیسا کہ میں نے عرض کر دیا تھا۔ مخالفت کرنے والے کے لئے سخت سزا اور درے لگوائے جانے کا اعلان کر دیا تھا۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کے بارے فرمایا اشدھم فی اللہ عمر اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اگر حضرت عمار کا مسئلہ صحیح نہ ہوتا تو کیا مجال تھی کہ حضرت عمرؓ اس کی اجازت دیتے اور حضرت عمار بیان کرتے رہتے۔ معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ بھی اس کے قائل تھے جس کو عمار بیان کرتے تھے۔ مگر مصلحتاً اپنی زبان سے اس کی اجازت نہیں دے رہے تھے۔

باب فی المستحاضۃ۔ عورتوں کے جسم سے نکلنے والے خون کی تین قسمیں ہیں حیض[1] نفاس[2]۔ استحاضہ[3]۔ دم حیض نہ تو بلوغ سے قبل جاری ہوتا ہے اور نہ آئسہ (سن یاس تک پہنچنے کے بعد) ہونے کے بعد باقی رہتا ہے۔ دم حیض سارے بدن کا فضلہ ہے جو رحم نساء میں جمع ہوتا ہے۔ جب نطفہ رحم مادر میں قرار پکڑتا ہے تو اس نطفہ سے جنین کی ہڈیاں بنتی ہیں اور دم حیض کے اجزائے اصلیہ سے جنین کے وجود کا گوشت پوست تیار ہوتا ہے اور جب جنین کے قالب میں روح ڈال دی جاتی ہے تو دم حیض کے اجزائے اصلیہ باقی فضلۂ دم سے چھن کر ناف کے ذریعہ جنین کی خوراک بنتے ہیں اجزائے اصلیہ کے علیحدہ ہوجانے سے جو فضلہ جات رحم مادر میں باقی رہ جاتے ہیں وہ بچہ کی ولادت کے بعد نفاس کی صورت میں خارج ہوتے رہتے ہیں ولادت کے بعد عام طور پر عورتوں کا دم حیض دو ڈھائی سال بند

---

[1] مولانا رشید احمد گنگوہی بھی اسی سے استنباط کرتے ہوئے فرماتے ہیں ثم فی ضبعہ رضی اللہ تعالے عنہ دلالۃ علی ان بعض المسائل الشرعیۃ یجوز ان یخفی عن العوام اذا تضمن اظہارہ علیھم مفسدۃ او کان فی اخفائہ عنھم مصلحۃ مرصدۃ فافہم۔ الکوکب ج۱ ص۱۴۲۔ [2] ابوداؤد ج۱ ص۴۶ باب التیمم۔

ابیه عن عائشة قالت جاءت فاطمة ابنة ابی حُبَیش الی النبی صلی اللہ علیه وسلم

رہتا ہے۔ بہرحال دم حیض کا اصل مقصد تو وہی ہے جو میں نے عرض کر دیا کہ جنین کے تخلیقی عمل میں منی کے بعد اس کا دوسرا درجہ ہے لیکن ایک ایسی عورت جس کے رحم میں قرار نطفہ نہ ہوا ہو تو دم حیض خارج[1] ہوتا ہے جس کی فقہی و اصطلاحی تعریف یہ ہے دم امرأة ینفضه رحم امرأة بالغة غیر مریضة ایسی عورت کو حائضہ[2] کہتے ہیں۔ جب رحم مادر میں نطفہ قرار پکڑ لیتا ہے اور دم حیض کے اجزائے اصلیہ جنین کا قالب گوشت پوست اور غذا بن جاتے ہیں جو ولادت کے بعد دم حیض کا باقی حصہ جو رحم مادر سے خارج ہوتا ہے اسے نفاس[3] کہتے ہیں جس کی فقہی و اصطلاحی تعریف یہ ہے ہو عبارة عن دم خارج عقیب خروج ولد۔ چونکہ دم حیض و دم نفاس دونوں فضلہ ہیں اور رحم نساء سے خارج ہوتے ہیں۔ اور دم استحاضہ دم اصلیہ ہے۔ یہ دراصل ایک رگ (عاذل) کا خون ہے فضلہ نہیں کبھی کبھی یہ رگ چھلانگ لگانے سے یا مرض سے یا کسی اور وجہ سے پھٹ جاتی ہے اور دم بہنے لگتا ہے چونکہ یہ رگ رحم کے قریب ہے اس لئے دم بھی رحم کے رستے خارج ہوتا ہے بظاہر شبہ والتباس تھا کہ دم حیض و دم نفاس دونوں دم فضلہ ہیں اور دونوں نساء کے رحم سے خارج ہوتے ہیں اور دم عاذل کی سبیل بھی بظاہر یہی ہے اس لئے شارع علیہ السلام نے مستحاضہ کا حکم علیحدہ بیان فرمایا اور یہ حقیقت تو ویسے بھی واضح ہے کہ حیض و نفاس کا دم فضلہ ہے جس کا خروج ضروری ہے اگر بند ہو جائے تو نقصان ہے اور شدید مرض کا اندیشہ ہے اور دم عاذل کا بند ہونا ضروری ہے اگر بہہ پڑے تو نقصان اور بعض اوقات موت کا اندیشہ ہوتا ہے۔ دم استحاضہ کی مثال بالکل ایسی ہے جیسا کہ جسم کے کسی حصہ میں کوئی رگ کاٹ دی جائے اور اس سے خون بہہ پڑے اگر بند کر دیا گیا تو صحت بخش ہے ورنہ بعض اوقات جان لیوا ثابت ہوتا ہے۔ دم استحاضہ بھی اسی طرح ایک مرض و عذر ہے اور مستحاضہ ایک مریضہ معذورہ کے حکم میں ہے۔ دم استحاضہ بھی عام دم کی طرح بدن کی نشوونما اور اس کی تعمیری ضروریات میں کام آتا ہے حرارت غریزی کی وجہ سے بدن میں جو ترشح واقع ہوتا ہے اور جہاں جہاں لحم بدن تحلیل ہوتا ہے یہی دم اسی مقام پر منجمد ہو کر لحم بن جاتا ہے اور ماتحلل کے بدل کے طور کام آتا ہے۔

غرض انعقاد باب | مصنفؒ نے اس باب کا انعقاد اس لئے کیا ہے کہ بتلا دیا جائے کہ حیض، نفاس اور استحاضہ تینوں الگ الگ چیزیں ہیں اور ان کا آپس میں فرق ہے اور ہر ایک کے احکام جدا ہیں جیسا کہ حدیث باب سے یہی ثابت ہے

فاطمہ بنت ابی جیش کا واقعہ | حدیث باب جسے حضرت عائشہؓ نے روایت کیا ہے فاطمہ بنت ابی جیش کا ایک واقعہ ہے ویسے روایات میں تو ایسی متعدد عورتوں کا ذکر آیا ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مستحاضہ ہوئی تھیں[4]۔ تو حضرت فاطمہ بنت ابی جیش نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض

---

[1] لفظ حیض، حاض یحیض سے ہے جس کے معنی بہنے کے ہوتے ہیں عرب کہتے ہیں حاض الوادی اذا جری وسال (م)، [2] علامہ ابن العربیؒ نے عارضۃ الاحوذی (ج ۱ ص ۲۰۳) میں حائضہ کے آٹھ نام گنوائے ہیں وللحائض ثمانیۃ اسماء ہو الاول الثانی عارک الثالث فارک الرابع طامس الخامس دارس السادس کابر السابع ضاحک الثامن طامث (م) [3] النفاس ہو بالکسر لغۃ عبارۃ عن الولادۃ عمدۃ الرعایہ۔ [4] محدثین حضرات نے ایسی عورتوں کی تعداد گیارہ بتائی ہے اور ان کے اسماء بھی بیان فرمائے ہیں (۱) فاطمہ بنت ابی جیش (۲)، ام المومنین حضرت زینب (۳) ام المومنین حضرت سودہ بنت زمعہ (۴) زینب بنت جحش (۵) حمنہ بنت جحش (۶)، ام حبیبہ بنت جحش زوجہ عبدالرحمان بن عوف (۷)، حضرت اسماء اخت میمونہ (۸) زینب بنت ابی سلمہ (۹) اسماء بنت الحارثیہ (۱۰) بادیہ بنت غیلان (۱۱) سہلہ بنت سہیل (م)

فقالت یارسول اللہ انی امرأۃ استحاض فلا اطھر افادع الصلوٰۃ قال لا انما ذلک عرق و لیست بالحیضۃ فاذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم وصلی قال ابومعاویۃ فی حدیثہ وقال توضئی لکل صلوٰۃ حتی یجیئ ذلک الوقت وفی الباب عن ام سلمۃ قال ابوعیسٰی حدیث عائشۃ حدیث حسن صحیح وھو قول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی

کی یارسول اللہ میں ایک ایسی عورت ہوں کہ جب استحاضہ آتا ہے تو پاک ہی نہیں ہوتی تو کیا نماز چھوڑ دوں فرمایا نہیں۔ یہ تو ایک رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے پس جب حیض کے ایام آئیں تو نماز کو چھوڑ دیا کرو جب وہ جاتے رہیں تو خون دھو کر نماز پڑھ لیا کرو۔ حضرت فاطمہ بنت ابی جبیش کے قول "فلا اطھر" سے واضح طور معلوم ہوتا ہے کہ اس پر بوجہ دم استحاضہ کے یہ امر مشتبہ ہو گیا تھا کہ آیا حکم حیض منقطع ہو گیا ہے یا بوجہ استمرار دم کے حکم حیض باقی ہے تو جواباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض واستحاضہ کا فرق اور حکم ارشاد فرمایا۔ یہاں یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی جبیش معتادہ تھیں اور وہی سائلہ بھی اس لئے بیان حکم میں معتادہ کو ملحوظ رکھا گیا ہے اس کے علاوہ بھی مستحاضہ کی قسمیں ہیں جن کا بیان اپنی جگہ آجائے گا۔

معذور کی تفصیل حدیث باب سے بھی ثابت ہے کہ مستحاضہ کالمعذور ہے شرعاً جو حکم معذور کا ہے وہی حکم مستحاضہ کا بھی ہے۔ معذور کے لئے وضو کرنا ضروری ہے اس پر سب ائمہ کا اتفاق ہے تو سوال یہ ہے کہ معذور کون ہے اور اثبات عذر اور بقاء عذر کے شرائط کیا ہیں دو چیزیں ہوئیں۔ ایک عذر کا اثبات وابتداء دوسرا عذر کا بقاء ابتداء کے شرائط سخت اور بقاء کے اسہل ہیں۔ مثلاً ایک شخص وضو کرنے بیٹھا ابھی پورا نہ کیا تھا کہ پیشاب کا قطرہ ٹپک پڑا۔ دوبارہ از سر نو شروع کیا مکمل نہ ہوا تھا کہ قطرہ بول خارج ہو گیا سہ بارہ یہ عمل کیا، پھر مسلسل اور کئی بار کے عمل سے جب یقین ہو گیا کہ قطرہ بول رکنے کا نہیں گویا عذر آخر وقت تک مسلسل رہا تب اس پر معذور کا حکم لگایا جائے گا۔ یہ تو عذر کا اثبات اور ابتداء ہو گئی۔ اب جب تک عذر باقی رہے گا شرعاً معذور کے احکام اس پر لاگو ہوں گے مگر بقاء عذر کے شرائط ابتداء عذر سے اسہل ہیں کہ پورا وقت صلوٰۃ عذر سے خالی نہ ہو اگرچہ ایک بار لاحق ہوتا ہو ظہر سے تا عصر یا عصر سے تا مغرب یا مغرب سے تا عشاء، اوقات صلوٰۃ میں اسے عذر لاحق ہو جاتا ہو تو وہ معذور رہے گا۔

وضوء معذور میں مذاہب (۱) امام مالک کے نزدیک قیام عذر کی حالت میں معذور کا وضو قائم رہتا ہے جب تک کہ عذر جدید لاحق نہ ہو مثلاً ایک شخص ہے جس کو استطلاق البطن، یا انفلات الریح یا سلسل البول کا مرض لاحق ہو گیا ہے اثبات عذر کے بعد وہ ایک ہی وضو سے کئی نمازیں متعدد اوقات میں مثلاً ظہر، عصر، مغرب اور عشاء پڑھ سکتا ہے باقی رہیں وہ روایات جن میں معذور کے لئے وضو لکل صلوٰۃ کا اثبات ہے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک استحباب پر محمول ہیں۔

(۲) شوافع حضرات کے نزدیک معذور ہر فرض نماز کے لئے جدید وضو کرے گا۔ مثلاً وقت ظہر، صلوٰۃ ظہر کے لئے جب معذور وضو کرے اور ظہر نماز پڑھ لی اور اسی وقت کی دوسری قضاء صلوٰۃ ادا کرنا چاہے تو اسے ہر قضاء صلوٰۃ کی ادا کے لئے جدید وضو کرنا ہو گا اور اگر دس نمازوں کی قضا لوٹائے تو دس مرتبہ نیا وضو بنائے۔

خروج ودخول وقت کا نقض وضو سے تعلق حنفیہ حضرات معذور کا ہر وقت نماز کے لئے وضو کرنا

صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وبہ یقول سفیان الثوری ومالک وابن المبارک والشافعی ان المستحاضۃ اذا جاوزت ایام اقرائہا اغتسلت وتوضأت لکل صلوٰۃ

ضروری قرار دیتے ہیں توضی لکل صلوٰۃ کی مراد توضی لوقتِ کل صلوٰۃ قرار دیتے ہیں مثلاً وقت ظہر کے داخل ہوتے ہی معذور وضو کرے تو اسی ایک وضو سے عصر تک نمازیں اداءً اور قضاءً پڑھ سکتا ہے۔ ہاں اگر جدید عذر لاحق ہوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا البتہ خروج وقت ناقض الوضور ہے جوں وقتِ ظہر خارج ہوگا وضو بھی ٹوٹ جائے گا۔ اس کے بارے بھی احناف کے تین قول ہیں۔ (۱) خروج وقت ناقض الوضور ہے دخول وقت نہیں مثلاً معذور نے صلوٰۃ فجر کے لئے وضو کیا طلوع شمس سے وقت فجر خارج ہوا تو اشراق وچاشت کے لئے معذور کو نیا وضو بنانا ہوگا کیونکہ خروج وقت ہوا ہے۔ اور اگر معذور قبل الزوال وضور کرلے اور بعد الزوال جب ظہر کا وقت داخل ہو تو اسی وضو سے نماز پڑھ لے نماز صحیح ہے کیونکہ ناقض الوضور (خروجِ وقت) کا تحقق نہیں ہوا اور دخول وقت (وقت الظہر) ناقض الوضور نہیں۔ یہ مسلک امام اعظم ابوحنیفہؒ کا ہے۔

(۲) امام ابو یوسفؒ دخول وقت اور خروج وقت، دونوں کو ناقض الوضو قرار دیتے ہیں لہٰذا قبل الزوال وضو کرلینے سے بعد الزوال (بوجہ دخول وقت کے) اسی وضو سے ظہر کی نماز صحیح نہیں کیونکہ دخول وقت ہوا ہے اور وہ ناقض الوضو ہے۔ (۳) امام زفرؒ صرف دخول وقت کو ناقض الوضور قرار دیتے ہیں لہٰذا نماز فجر کے وضور سے بوجہ عدم دخولِ وقت صلوٰۃ کے اشراق وچاشت کی نماز ادا کرنا صحیح ہے۔

دم عرق ناقض الوضور ہے اس سے قبل کہ مذاہب ائمہ کے ادلہ اور مسلک احناف کی ترجیح ودلائل بیان کئے جائیں یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ حدیث باب میں دم استحاضہ کو صراحتاً دم عرق قرار دیا گیا ہے انما ذلک عرق اور وہی ناقض الوضو رہے معلوم ہوا کہ استحاضہ میں نقض وضو کی اصل علت خروج دم عرق ہے نہ یہ کہ اس کا خروج مخرج البول سے ہونا ہے اس لئے ناقض الوضور ہے جیسا کہ حضرات شوافع کا مسلک ہے شوافع حضرات کہتے ہیں چونکہ ماخرج من السبیلین ناقض الوضور ہے اس لئے دم استحاضہ بھی بوجہ مخرج البول سے خارج ہونے کے ناقض الوضور ہے تو شوافع حضرات کا یہ مسلک دو وجہ سے مرجوح ہے۔ (۱) حدیث میں صراحتاً دم استحاضہ کو بوجہ دم عرق ہونے کے ناقض الوضو قرار دیا گیا ہے۔ (۲) حضرت العلامہ مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے حضرات شوافع کی توجیہ سے جواب دیا ہے کہ دم عاذل یا وطی کا مدخل مخرج بول نہیں البتہ فم مخرج البول میں بظاہر اشتراک ہے۔ بول اور دم عاذل ہر ایک کی اپنی علیحدہ علیحدہ رگ (ادا) ہے لہٰذا دم عاذل کو ماخرج من السبیل سے قرار دینا صحیح نہیں۔ جیسا کہ سبیل البراز کے متصل مرض بواسیر کی وجہ سے غدود کے ظہور سے وضو نہیں ٹوٹتا اور خود شوافع حضرات بھی اس کے قائل ہیں تو احناف حضرات بھی کہتے ہیں کہ غدود بواسیر کی طرح دم عاذل کی راہ بھی الگ ہے اور انہیں ماخرج من السبیلین سے قرار دینا صحیح نہیں۔

احناف کے دلائل شوافع حضرات توضی لکل صلوٰۃ اور اگلے باب کی روایت "توضأ عند کل صلوٰۃ" کے ظاہر الفاظ سے استدلال کرتے ہیں[1]۔ حضرتِ احناف دونوں روایات سے "وضو لوقت کل صلوٰۃ" مراد لیتے ہیں اور اس کی ترجیح کے

---

[1] کہ لکل صلوٰۃ سے مراد فرض نماز ہے کیونکہ وہی معہود اور معین ہے دوسرا یہ کہ مستحاضہ کی طہارت، طہارت ضرور یہ ہے اور الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ کے پیش نظر ضرورت فرض ادا کرنے سے پوری ہو جاتی ہے لہٰذا ضرورت کے پورے ہوتے ہی طہارت بھی ختم ہو جاتی ہے معلوم ہوا کہ مستحاضہ کیلئے وضو کا حکم ہر نماز کے لئے ہے وقت کے لئے نہیں ہے۔ (م)

باب ماجاء ان المستحاضة تتوضأ لكل صلوٰة حدثنا قتيبة نا شريك عن ابی اليقظان

کئی وجوہات ہیں مثلاً (۱) مسند امام اعظم میں حضرت عائشہؓ سے روایت منقول ہے جس میں وقت کی تصریح مذکور ہے عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان النبی صلی الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت ابی جبيش :توضئ لوقت كل صلوٰة یہ حدیث قوی ہے اور اس کے متابعات بھی موجود ہیں اور معذور کے لئے وضو لوقت کل صلوٰۃ جائز قرار دینے کی اصل وجہ یہی ہے جیساکہ اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے کہ عزیمت یہ ہے کہ صلوٰۃ کا سارا وقت (مثلاً زوال سے تا عصر) صلوٰۃ کی ادائیگی میں مشغول ہو لیکن خدا تعالیٰ نے دفع حرج اور انسانی حاجات کے پیش نظر وقت کے ایک حصہ میں ادائے صلوٰۃ کی رخصت عنایت فرمائی۔ اور تیسیراً وقت کے بعض حصہ کی مشغولیت کو کل کے قائم مقام قرار دے دیا۔ لہٰذا جب عزیمت یہی ہے کہ صلوٰۃ کا سارا وقت عبادت میں مشغول ہو اور شرعاً اسی کا اعتبار کیا گیا ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جسقدر وقت شرعاً صلوٰۃ کے لئے مقرر ہے اور صلوٰۃ کی ادائیگی کے وقت چونکہ طہارت کا باقی رہنا ضروری ہے اور پورا وقت حکماً وقتِ ادا مان لیا گیا ہے لہٰذا پورے وقت کے لئے طہارت ثابت ہوگی۔ (۲) توضئ لکل صلوٰۃ میں لام بمعنیٰ وقت کے ہے جیساکہ قرآن میں بھی اس کے متعدد نظائر موجود ہیں مثلاً اقم الصلوٰة لدلوك الشمس الی غسق الليل۔ (۳) صلوٰۃ بمعنیٰ وقت کے ہے جیساکہ احادیث میں اس کے نظائر موجود ہیں مثلاً خود مصنف نے اپنی کتاب[1] میں روایت نقل کی ہے عن ابی هريرةؓ قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم ان للصلوٰة اولاً واخراً جس کی مزید تشریح اسی روایت میں وان اول وقت صلوٰة الظهر حين تزول الشمس وآخر وقتها حين يدخل وقت العصر الحديث۔ سے کی گئی ہے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ، کبھی وقتِ صلوٰۃ کے معنی بھی آتا ہے۔ جیساکہ یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ ان لوقت الصلوٰة اولاً وآخراً لہٰذا یہی تاویل توضئ لکل صلوٰۃ اور تتوضأ عند کل صلوٰۃ میں بھی صحیح ہے کہ صلوٰۃ سے مراد وقت صلوٰۃ ہے۔

(۴) توضئ لکل صلوٰۃ سے وقت صلوٰۃ کی توجیہ حتیٰ یجیئ ذلک الوقت کے قرینہ سے مؤید ہے۔ (۵) توضئ لکل صلوٰۃ، اگر ظاہر الفاظ مراد لئے جائیں تو یہ ایک موجبہ کلیہ ہے جو صلوٰۃ کے ہر ہر فرد کو شامل ہے۔ فرض، واجب، سنت، نفل وغیرہ، تو چاہیئے کہ ہر فرد صلوٰۃ (فرض، سنت، واجب مستحب) کے لئے وضو ضروری قرار دیا جائے حالانکہ خود حضرات شوافع اس کے قائل نہیں جس سے موجبہ کلیہ باطل ہو جاتا ہے۔ (۶) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ جب فقہ کے تمام احکام پر نظر ڈالی جائے تو نواقضات وضو میں کہیں بھی اس کی نظیر نہیں ملے گی کہ فراغ عن الصلوٰۃ کو ناقض الوضو قرار دیا گیا ہو جبکہ وقت کے ناقض الوضو ہونے کے کئی نظائر پیش کئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً مسح خفین مقیم اور مسافر کے اعتبار سے یوم ولیلہ اور ثلثة ايام ولياليها کے اوقات جوں ہی ختم ہوتے ہیں متوضی کی طہارت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

باب[۹۳] ماجاء ان المستحاضة تتوضأ لكل صلوٰة غرض انعقاد باب یہ ہے کہ مستحاضہ کو ہر نماز کے لئے غسل کرنا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ حیض سے غسل کے بعد وضو کرکے نماز پڑھ سکتی ہے۔ شوافع حضرات کے نزدیک ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے اور حضرات احناف ہر وقتِ صلوٰۃ کے لئے وضو ضروری قرار دیتے ہیں بہرحال اس بات پر دونوں فریق متفق ہیں کہ حیض سے فراغت کے بعد جو غسل واجب ہے اس کے سوا دوسرا غسل مستحاضہ پہ واجب نہیں ہے۔

---

[1] ترمذی ج ۱ ص ۳۹ باب منہ

عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام اقرائہا التی کانت تحیض فیہا ثم تغتسل وتتوضأ عند کل صلوٰۃ وتصوم وتصلی حدثنا علی بن حجرانا شریک نحوہ بمعناہ قال ابوعیسٰی ھذا حدیث قد تفرد بہ شریک عن ابی الیقظان وسالت محمدا عن ھذا الحدیث فقلت عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ جد عدی ما اسمہ فلم یعرف محمد اسمہ وذکرت لمحمد قول یحیی بن معین ان اسمہ دینار فلم یعبأ بہ وقال احمد واسحٰق فی المستحاضۃ ان اغتسلت لکل صلوٰۃ ھو احوط لہا وان توضأت لکل صلوٰۃ اجزأہا وان جمعت بین الصلوٰتین بغسل اجزأہا

حکم مستحاضہ اور بیان مذاہب مستحاضہ کے حکم کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ (۱) مستحاضہ ہر طہر کو غسل کرے اور نماز پڑھتی رہے (۲) روزانہ صبح کو غسل کرے اور عصر کو بھی، مگر یہ دونوں قول مرجوح اور غیر مشہور ہیں زیادہ مشہور تین قول ہیں جو درج ذیل ہیں۔ (۳) مستحاضہ غسل لکل صلوٰۃ کرے (۴) غسل واحد سے جمع بین الصلوٰتین کرے مثلاً ظہر کو مؤخر کرے۔ دخول وقت عصر سے قبل پڑھ لے اور پھر اسی غسل سے عصر کی نماز ادا کرے، مغرب کو مؤخر کر کے عشاء کے ساتھ پڑھے یہ جمع بین الصلوٰتین صورتاً ہے حقیقتاً نہیں۔ صلوٰۃ فجر کے لئے علیحدہ غسل کرے گویا پانچ نماز کے لئے تین غسل کرنا ہوں گے۔ ————— (۵) جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مستحاضہ پر ادائے صلوٰۃ کے لئے غسل واجب نہیں بلکہ لکل صلوٰۃ (علی حسب الاختلاف) وضو کرنا ضروری ہے جیسا کہ حدیث باب میں "تتوضأ لکل صلوٰۃ" کی تصریح مذکور ہے اور مصنفؒ نے بھی حدیث کے انہی الفاظ سے ترجمۃ الباب کا انعقاد کیا ہے۔

منشاء اختلاف مسئلہ زیر بحث میں اختلاف ائمہ کی اصل وجہ روایات کا اختلاف ہے۔ امام طحاویؒ نے اس سلسلہ میں منقول تینوں روایات میں تطبیق فرمائی ہے کہ (۱) ابتداءً میں مستحاضہ کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کا وظیفہ تھا۔ جیسا کہ سہلہ بنت سہیل کی روایات سے یہی ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو غسل لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا تھا۔ مگر جب اس نے عملاً اس کے شاق ہونا عرض کیا تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع بین الصلوٰتین، بغسل واحد کی اجازت مرحمت فرمائی، جیسا کہ امام طحاویؒ اور ابوداؤدؒ نے اس روایت کو تفصیلاً نقل کیا ہے پھر آخر میں فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وضو لکل صلوٰۃ کی اجازت مرحمت فرما کر پہلے دونوں احکام کو منسوخ فرمایا۔ امام طحاویؒ کی اس توجیہ و تطبیق سے غرض یہ ہے کہ روایات تینوں صحیح ہیں لیکن ان کا زمانہ الگ الگ ہے اور توضئ لکل صلوٰۃ والی روایت کا زمانہ آخری ہے تو اس سے دونوں سابقہ روایات منسوخ ہوگئی ہیں۔ اس سلسلہ میں سب سے بہتر توجیہ وہی ہے جو امام طحاویؒ نے بیان فرمائی ہے مگر اس کے علاوہ شارحین حدیث نے مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں، مثلاً (۱) امام ابوداؤدؒ نے مختلف روایات نقل کر کے ان کی سند پر بحث کی ہے اور حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں صراحتاً وضو لکل صلوٰۃ کا حکم مذکور ہے۔

(۲) جن روایات میں غسل لکل صلوٰۃ کا حکم مذکور ہے وہ علاج و تبرید پر محمول ہیں۔ جیسا کہ مسلمؒ کی روایت

سلہ طحاوی ج ۱ ص ۵۹ و ۳۶۰ رباب المستحاضۃ کیف تتطہر للصلوٰۃ۔ ۲ ترمذی ج ۱ باب فی المستحاضۃ، ۳ من قال توضأ لکل صلوٰۃ ابوداؤد ج ۱ ص ۴۳۔ ۴ مسلم ج ۱ ص ۱۵۱ باب المستحاضۃ و غسلہا و صلوٰتہا۔

میں آیا ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ گھنٹوں پانی کے ٹب میں بیٹھا کرتی تھیں۔ حالانکہ یہ مسلک کسی سے بھی منقول نہیں سب اس کو علاج و تبرید پر حمل کرتے ہیں کہ برودت مار قاطع دم ہوتی ہے۔ (۳) غسل لکل صلوٰۃ تنظیف کے لئے ہے اور استحباب پر مبنی ہے (۴) بعض حضرات نے غسل لکل صلوٰۃ کو متحیرہ کے ساتھ خاص کیا ہے جیسے انقطاع حیض میں شبہ ہو۔

اسی طرح جمع بین الصلوٰتین کی روایت بھی امام طحاویؒ کے نزدیک وضو لکل صلوٰۃ کی روایت سے منسوخ ہے اور بعض احناف اسے بھی علاج و تبرید اور استحباب پر حمل کرتے ہیں۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین لغسل کا حکم بھی اسی متحیرہ کے ساتھ خاص ہے جیسے انقطاع حیض میں شبہ ہو جس کے لئے اصلاً حکم تو غسل لکل صلوٰۃ کا ہے لیکن یُسر اور آسانی کے لئے اسے ایک غسل سے دو نمازیں پڑھنے کی اجازت بھی دے دی گئی ہے۔

علامہ خطابی اور مستحاضہ کے اقسام علامہ خطابی نے مستحاضہ کے چار اقسام ذکر کئے ہیں۔

(۱) مبتدءہ! سے ایسی عورت مراد ہے جسے بلوغ سے پہلے استحاضہ شروع ہو گیا ہو اور اسی حالت میں وہ بالغ ہو جائے یا پہلی مرتبہ حیض کے شروع ہونے کے ساتھ ساتھ استحاضہ کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا ہو یعنی استمرار دم کی صورت بن گئی ہو تو ایسی عورت کا حکم یہ ہے کہ اس کے ہر مہینہ کے اول دس یوم ایام حیض قرار پائیں گے باقی ایام استحاضہ میں (۲) معتادہ! ایسی عورت ہے جسے ایک عرصہ تک اپنے اوقات میں باقاعدہ انضباط کے ساتھ حیض آتا رہا۔ اور اس کی ایک عادت متعین ہو گئی تعیین عادت کے بعد سیلان دم مستمر ہو گیا۔ اور مسلسل خون جاری رہا تو یہ عورت مستحاضہ معتادہ ہے۔ جس کا حکم یہ ہے کہ ایام عادت میں ایسی عورت پر احکام حیض جاری ہوں گے اور ایام حیض کے گزر جانے کے بعد اس کے احکام بھی وہی ہوں گے جو طاہرہ عورت کے ہوتے ہیں۔ (۳) متحیرہ[۱]! مستحاضہ عورت جب اپنی عادت بھول جائے اور بوجہ استمرار دم و نسیان کے اپنی سابقہ عادت کا تعین نہ کر سکے[۲] (۴) ممیزہ! وہ عورت ہے جو دم حیض اور دم استحاضہ میں تمیز کر سکے اور خون کے رنگ کو دیکھ کر یہ پہچان سکتی ہو کہ یہ دم استحاضہ ہے اور یہ دم حیض ہے مستحاضہ کی اس چوتھی صورت کے شوافع حضرات قائل ہیں۔

احناف حضرات کے نزدیک تمیز بالالوان کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ ہی احناف اس کے قائل ہیں بلکہ ان کے نزدیک تمام الوان، حیض کے ہو سکتے ہیں، تو علامہ خطابی مستحاضہ کے چار اقسام بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ احادیث میں وضو لکل صلوٰۃ کا حکم معتادہ کے لئے ہے یا ممیزہ کے لئے ہے غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل یہ حکم متحیرہ کے لئے ہے لہٰذا تعارض بین الروایات نہیں ہے بلکہ ہر ایک کا محمل اپنا اپنا ہے۔

اعتبار الوانِ دمِ حیض یہ بات پہلے بھی عرض کر چکا ہوں کہ حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ ایام حیض میں بیاض خالص کے سوا جس رنگ کا خون بھی آئے وہ حیض ہے[۳]۔ شوافع و مالک اور حنابلہ الوان کا اعتبار کرتے ہیں اور استدلال ابوداؤد کی روایت سے کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا اذا کان الحیض فانہ دم اسود یعرف فامسکی عن الصلوٰۃ واذا کان الآخر فتوضئی وصلی[۴] جس میں صراحتاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

---

[۱] متحیرہ کو ضالہ، مضلہ اور ناسیہ بھی کہتے ہیں۔ بحر الرائق ج ۱ ص ۲۱۹ میں متحیرہ کی تین قسمیں بتائی گئی ہیں (۱) متحیرہ بالعدد جو ایام حیض کی تعداد بھول گئی ہو (۲) متحیرہ بالوقت جسے یہ یاد نہ رہا ہو کہ وقت حیض مہینہ کی ابتدا تھی، وسط تھا یا انتہی تھی (۳) متحیرہ بہا جسے نہ تو تعداد ایام یاد رہی اور نہ وقت حیض پھر ان تین اقسام کی متعدد صورتیں بنا کر ہر ایک کا علیحدہ حکم بیان کیا ہے (۲) [۳] کذا فی الہدایہ باب الحیض والاستحاضہ ص ۳ فقہائے حیض کے چھ الوان بیان فرمائے ہیں ''الوانہ ستۃ السواد والحمرۃ والصفرۃ والکدرۃ والخضرۃ والتربیۃ'' اعنایہ ص ۱۴۲ علی ہامش فتح القدیر ج ۱ ص ۱۴۲ [۴] ابوداؤد ج ۱ باب من قال توضأ لکل صلوٰۃ۔

باب فی المستحاضۃ انھا تجمع بین الصلوتین بغسل واحد حدثنا محمد بن بشار نا ابو عامر العقدی نا زھیر بن محمد عن عبد اللہ ابن محمد بن عقیل عن ابراھیم بن محمد

نے دم حیض کے لون اسود کی تصریح یا نشان دہی فرمائی ہے۔
حنفیہ حضرات مؤطا امام مالکؒ اور بخاری کی روایت سے استدلال کرتے ہیں عن علقمۃ بن ابی علقمۃ عن امہ مولاۃ عائشۃ ام المؤمنین انھا قالت کان النساء یبعثن الی عائشۃ بالدرجۃ فیھا الکرسف فیہ الصفرۃ من دم الحیض یسألنھا عن الصلوۃ فتقول لھن لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء تریدن بذلک الطھر من الحیضۃ اس روایت سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ بیاض کے سوا جتنے بھی رنگ ہیں سب حیض ہو سکتے ہیں۔ باقی رہا قائلین الوان کا ابوداؤد کی روایت سے استدلال تو حنفیہ حضرات نے اس کے بھی متعدد جوابات دیئے ہیں۔
(۱) یہ روایت قابل اعتبار نہیں کیونکہ اس کی سند میں کلام کیا گیا ہے۔ امام ابوداؤد فرماتے ہیں جب اس روایت کو ابن عدی نے اپنی کتاب سے سنایا تو اسے فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت قرار دیا اور جب حافظہ سے سنایا تو اسے حضرت عائشہ کی روایت قرار دیا۔
(۲) ابن ابی حاتم کے والد ابو حاتم نے اسے منکر قرار دیا ہے۔ (۳) ابن القطان فرماتے ہیں کہ یہ روایت میری رائے میں منقطع ہے۔ (۴) علامہ ملا علی قاری حدیث کو صحیح مان لینے کی صورت میں اسے تمیز بالالوان عادت کے مطابق ہو جانے کی صورت پر محمول کرتے ہیں (۵) دم اسود کی روایت میں خصوصیت کا احتمال بھی موجود ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی معلوم ہو گیا ہو کہ اس کے لئے دم اسود حیض اور اس کا ماسوی استحاضہ ہے۔
(۶) غذا کے اثرات الوان دم پر بھی مرتب ہوتے ہیں مختلف غذاؤں کے استعمال سے دم حیض کے الوان بھی مختلف ہوتے رہتے ہیں لہٰذا صرف دم اسود ہی کے ساتھ حیض کو خاص کر دینا کوئی وقعت نہیں رکھتا۔

قال احمد واسحاق فی المستحاضۃ الخ چونکہ روایات کثیر اور مختلف ہیں اس لئے امام احمد اور امام اسحاق نے تینوں قسم کے روایات کو معمول بہا قرار دینے کی تین صورتیں بنائی ہیں جسے مصنفؒ نے یہاں نقل کر دیا ہے کہ وان

اغتسلت لکل صلوۃ ھو احوط لھا وان توضأت لکل صلوۃ اجزأھا وان جمعت بین الصلوتین بغسل اجزأھا۔

باب ۹۳ فی المستحاضۃ انھا تجمع بین الصلوتین بغسل واحد۔

تشریح | کبیرۃ شدیدۃ اور ایک روایت میں کثیرۃ کے الفاظ بھی منقول ہیں۔ علامہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کثیرۃ فی الکمیۃ شدیدۃ فی الکیفیۃ

منعتنی الصیام والصلوۃ یہ اس کا اپنا ظن تھا کہ استحاضہ بھی مثل حیض کے صلوۃ سے اور قیاساً علیہا مانع صوم ہے۔ قال انعت الکرسف فانہ یذھب الدم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے علاجاً سد خون کا یہ

---

[۱] ولفظ لمالک مؤطا ص۴۳ بخاری کے علاوہ عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے (م) [۳] الجوہر النقی ج ۱ ص ۸۶ [۴] اور ایک جواب یہ بھی ہے کہ اگر حیض کو دم اسود کے ساتھ خاص کر دیا جائے تو قرآن کی مخالفت لازم آتی ہے نص قرآنی ہے یسئلونک عن المحیض قل ھو اذی جب حیض کو اذی قرار دیا گیا تو ظاہر ہے کہ اذی صرف دم اسود کے ساتھ خاص نہیں بلکہ تمام الوان دم کو شامل ہے اور نص قرآنی اس کی مشیر ہے کہ تمام الوان حیض میں داخل ہیں (م) [۵] ابوداؤد ج ۱ باب اذا اقبلت الحیضۃ تدع الصلوۃ۔

بن طلحة عن عمه عمران بن طلحة عن أمه حمنة بنت جحش قالت كنت استحاض حيضة كثيرة شديدة فاتيت النبی صلی اللہ علیہ وسلم استفتيه واخبره فوجدته فی بيت اختی زينب بنت جحش فقلت يارسول الله انی استحاض حيضة كثيرة شديدة فما تامرنی فيها فقد منعتنی الصيام والصلوٰة قال انعت لك الكرسف فانه يذهب الدم قالت هو اكثر من ذلك قال فتلجمی قالت هو اكثر من ذلك قال فاتخذی ثوبا قالت هو اكثر من ذلك انما اثج ثجا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم سامرك بامرين ايهما صنعت اجزا عنك فان قويت عليهما فانت اعلم فقال انما هی ركضة من الشيطان

ایک طریقہ بتلا دیا۔ فانہ یذہب الدم ای یمنع خروجہ الی ظاہر الفرج یا مراد یہ تھی کہ کرسف کا استعمال کیا جائے جس سے شاید دم منقطع ہو جائے۔ کیونکہ اعذار مثلاً زخم وغیرہ سے سیلان دم کو ماا ستطاع روکنا ضروری ہوتا ہے جیساکہ انفلات ریح یا سلسل البول کے باوجود بھی صلوٰۃ کا جواز مبنی بر عذر ہے بایں صورت کہ مصلی ان سے امتناع پر قادر نہیں اسی طرح یہاں بھی کرسف کو استعمال کر کے ماا ستطاع دم کو روک دینے کی تعلیم دی گئی ہے۔

سامرك بامرين یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمنہؓ کو امرین میں کسی ایک کو اختیار کرنے کا حکم دیا ہے۔ امر ثانی تو واضح اور متفق علیہ ہے جس میں کسی کا اختلاف مذکور نہیں جیساکہ حدیث باب میں "وھو اعجب الامرین اسی جانب اشارہ فرمایا ہے کہ" جمع بین الصلاتین بغسل واحد کیا جائے یعنی ظہر اور عصر کو ایک غسل سے مغرب اور عشاء کو ایک غسل سے اور فجر کو علیحدہ غسل سے ادا کیا جائے البتہ امر اول کی تعیین میں شارحین حدیث مختلف ہیں۔ بعض حضرات غسل لکل صلوٰۃ قرار دیتے ہیں۔ جیساکہ ابوداؤد کے ترجمۃ الباب" ان المستحاضۃ تغتسل لکل صلوٰۃ" اور اس کے تحت ابوداؤد کے کلام سے بھی اس جانب اشارہ ہوتا ہے۔

قال ابوداؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جمیعًا قال ان قویت فاغتسلی لکل صلوٰۃ والا فاجمعی یعنی اصل تو یہ ہے کہ ہر صلوٰۃ کے لئے غسل کیا جائے لیکن اگر اسی پر عمل کرنا مشکل اور دشوار ہو تو جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کی اجازت ہے وہو اعجب الامرین الیّ جو بمقابلہ امر اول (غسل لکل صلوٰۃ) کے سہل اور آسان ہونا مجھے پسند ہے۔

احناف فرماتے ہیں کہ امر اول سے مراد وضو لکل صلوٰۃ ہے جیساکہ امام طحاوی نے اس پر تصریح کی ہے یعنی اصلاً حکم یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کیا جائے اور اگر جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کر لیا جائے تو یہ بھی پسندیدہ ہے۔

امرین کی ایک توجیہ پر اشکال | امر اول سے وضو لکل صلوٰۃ اور امر ثانی سے جمع بین الصلوٰۃ بغسل واحد مراد

۱؎ حمنہ بنت جحش ھی اخت زینب بنت جحش ام المؤمنین رضی اللہ عنہا وھی زوجۃ طلحۃ بن عبید اللہ احد العشرۃ المبشرۃ بالجنۃ وکذا ھی اخت ام حبیبۃ بنت جحش زوج عبد الرحمٰن بن عوف فکانت بنات جحش الثلاث کلھن مستحاضات اشھرھن ام حبیبۃ غیر ان ام المؤمنین زینب استحیضت وقتا ولم تکن استحاضہا دائمۃ (ملخصًا فتح الباری ج ۱ ص ۳۵۰)

۲؎ ابوداؤد ج ۱ ص ۱۱۔ ۳؎ صاحب تحفہ ج ۱ ص ۱۲۰ سبل السلام سے نقل کرتے ہیں واما الامر الاول فقال صاحب سبل السلام ہو الوضوء لکل صلوٰۃ بعد الاغتسال عن الحیض بمرور الستۃ او السبعۃ الایام فان فی صدر الحدیث سامرک بامرین ثم ذکر لہا الامرین الاول انہا تحیض ستا او سبعا ثم تغتسل وتصلی وقد علم انہا توضأ لکل صلوٰۃ لان الاستمرار الدم ناقض فلم یذکرہ فی ہذہ الروایۃ وقد ذکرہ فی غیرہا ثم ذکر الامر الثانی من جمع بین الصلوٰتین انتہی۔ ۱۲

فتحیّضی ستۃ ایام او سبعۃ ایام فی علم اللہ ثم اغتسلی فاذا رایت انک قد طہرت واستنقات فصلی اربعۃ وعشرین لیلۃ او ثلثۃ وعشرین لیلۃ وایامہا وصومی وصلی فان ذلک یجزئک وکذلک فافعلی کما تحیض النساء وکما یطہرن لمیقات حیضہن وطہرہن فان قویت علی ان تؤخری الظہر وتعجّلی العصر ثم تغتسلین حین تطہرین وتصلین الظہر والعصر جمیعًا ثم تؤخرین المغرب وتعجّلین العشاء ثم تغتسلین وتجمعین بین الصلوٰتین فافعلی وتغتسلین مع الصبح وتصلین وکذلک فافعلی وصومی ان قویت علی ذلک فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لینے کی صورت میں بظاہر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امر اسہل کے مقابلہ میں امر اصعب کو پسند فرمایا حالانکہ آپ امت کے لئے ہمیشہ امر اسہل اختیار کرتے تھے۔ تو جواب یہ ہے کہ امر ثانی گو بظاہر اصعب ہے کہ اس میں تعب اور محنت زیادہ ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ اس میں تنظیف وتطہیر بھی زیادہ ہے علاوہ ازیں تبرید ومعالجہ میں بھی مفید ہے اس ترجیح وفائدہ کی نسبت سے اس کے اصعب ہونے کا وزن کمزور ہو جاتا ہے۔

حمنہ بنت جحش معتادہ تھیں شارحین حدیث کا اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ حمنہ بنت جحش مستحاضہ کی کونسی قسم تھیں امام طحاویؒ نے اسے معتادہ قرار دیا ہے[1]۔ اور تمام حنفیہ حضرات بھی اس کے معتادہ ہونے کو ترجیح دیتے ہیں جیسا کہ حدیث باب میں قرائن بھی اس کے مؤید ہیں۔ ارشاد ہے فتحیضی ستۃ ایام او سبعۃ ایام فی علم اللہ یہ امر اول ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معتادہ کا معروف حکم بیان فرمایا ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی ارشاد فرمایا فافعلی کما تحیض النساء کما یطہرن لمیقات حیضہن وطہرہن باقی رہا جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کا حکم جو امر ثانی ہے تو ظاہر ہے کہ اس سے غرض علاج وتبرید ہے۔ یا استحباب پر محمل ہے معتادہ کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم نہیں ہے۔ اور نہ یہاں بیان کیا گیا ہے۔

انما ھی رکضۃ من الشیطان علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اسے مجازاً رکضۃ الشیطان قرار دیا گیا ہے کیونکہ شیطان تلبس واشتباہ واقع کرتا ہے اور مبتلیٰ ہے عورتوں کو نمازوں سے روکتا ہے[2]۔ علامہ ابوبکر ابن عربی نے اسے حقیقت پر محمل ہونے کا امکان ظاہر کیا ہے کیونکہ عقلاً یہ محال نہیں[3]۔

مستحاضہ اور بیان مذاہب قال الشافعی فی المستحاضۃ اذا استمر بہا الدم الخ (۱) امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عورت مبتداہ ہو اور استمرار دم ہو تو پندرہ روز یا اس سے کم میں خون منقطع ہونے کی صورت میں سب کا سب حیض قرار دیا جائے گا اور اگر پندرہ دن سے زائد ہو گیا تو ایک دن حیض اور چودہ دن استحاضہ قرار پائے گا جیسا کہ مصنفؒ نے بھی اس کی تصریح کردی ہے فاذا دأت الدم اکثر من خمسۃ عشر فانہا تقضی صلوٰۃ اربعۃ عشر یومًا ثم تدع الصلوٰۃ بعد ذلک اقل ما یحیض النساء وھو یوم ولیلۃ گویا امام شافعیؒ اور امام احمدؒ[4] کے نزدیک اقل مدت حیض ایک دن اور رات اور اکثر مدت پندرہ یوم ہے۔

(۲) امام مالکؒ کے نزدیک اقل مدت حیض کی کوئی تعیین نہیں ہے ایک منٹ بھی ہو سکتی ہے اور اکثر مدت سترہ یوم

---

[1] کتاب الآثار ج ۱ ص۵۲ کے آخر پر۔ [2] ان الشیطان وجد بذلک طریقاً الی التلبس علیہا فی امر دینہا۔ معالم السنن ج۱ ص۹۰۔ [3] عارضہ ج۱ ص۲۰۲ میں تحریر فرماتے ہیں کہ "اصل الرکض الضرب بالرجل واختلف فی تاویلہ علی وجہین منہم من جعلہ حقیقۃ وان الشیطان ضربہا حتی فتق عرقہا الخ (م) [4] امام احمد سے دو اور روایات بھی منقول ہیں ایک مالکیہ اور دوسری احناف کے موافق ہے (م)

وهو اعجب الامرين الىّ قال ابو عيسىٰ هذا حديث حسن صحيح ورواه عبيد الله بن عمرو الرقي وابن جريج وشريك عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن ابراهيم بن محمد بن طلحة عن عمه عمران عن امه حمنة الا ان ابن جريج يقول عمر بن طلحة والصحيح عمران بن طلحة وسالت محمدا عن هذا الحديث فقال هو حديث حسن وهكذا قال احمد ابن حنبل هو حديث حسن صحيح وقال احمد واسحاق في المستحاضة اذا كانت تعرف حيضها باقبال الدم وادباره فاقباله ان يكون اسود وادباره ان يتغير الى الصفرة فالحكم فيها على حديث فاطمة بنت ابي حُبَيش وان كانت المستحاضة لها ايام معروفة قبل ان تستحاض فانها تدع الصلوٰة

اور مشہور روایت کے مطابق اٹھارہ یوم ہے لہٰذا سترہ یا اٹھارہ یوم سے زائد خون آنے والی عورت امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق مستحاضہ ہے اور اب اس پر اٹھارہ یوم کے نمازوں کا اعادہ ضروری ہے۔ چونکہ اقل مدت کی تعیین ہے ہی نہیں اس لئے وہ استمرار دم کی صورت میں سارا مہینہ نماز پڑھتی رہے گی۔

(۳) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حیض کا اقل مدت تین دن راتؒ اور اکثر مدت دس یوم ہے۔

مدت حیض میں احناف کا مستدل حنفیہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحتاً حیض کی اقل مدت اور اکثر مدت مذکور ہے مثلاً ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام[۲] یہ حدیث اسناد کے ساتھ منقول ہوئی ہے لیکن اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ روایت مرفوع نہیں مگر کسی روایت کا مرفوع نہ ہونا اس کے ضعف کو مستلزم نہیں۔ جب ایک روایت متعدد اسناد سے منقول ہو اگرچہ مرفوع نہ ہو تو قابل استدلال ہوتی ہے چنانچہ یہ روایت بھی متعدد طرق سے منقول ہے جیسا کہ امام زیلعیؒ نے اس کی تخریج کی ہے[۳]۔ اور کتب حدیث اس کے بہت سے مؤیدات بھی موجود ہیں۔ اور یہ ایک اصول بھی ہے۔ جیسا کہ شرح نخبہ وغیرہ میں لکھا ہے۔ کہ اگر ایک صحابی جو اسرائیلیات کا آخذ نہ ہو اور مسئلہ غیر قیاسی ہو تو اس کی موقوف روایت بھی مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے، یہاں بھی مسئلہ غیر قیاسی ہے اور راویہ ام المومنین حضرت عائشہؓ ہیں جو اسرائیلیات کو نہیں لیتیں لہٰذا روایت حکماً مرفوع ہے جس سے احناف کا استدلال صحیح ہے۔

ابو بکر جصاص کا استدلال امام ابو بکر جصاص رازی فرماتے ہیں کہ صحاح کی صحیح روایات میں کثرت سے لفظ "ایام" استعمال ہوا ہے جیسا کہ ترمذیؒ کی روایت ہے المستحاضة تدع الصلوٰة ايام اقراءها التي كانت تحيض فيها[۴] یہ حدیث کا ایک قاعدہ کلیہ ہے لفظ "ایام" "جمع قلت" ہے جس کا اطلاق تین سے دس تک ہوتا ہے۔ اور اگر دس سے زائد ہو تو

---

[۱] جمہور اقل مدت حیض کی تحدید کے قائل ہیں البتہ اس کی تحدید میں اختلاف ہے امام شافعیؒ اور امام احمد کے نزدیک "یوم ولیلۃ" امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یومان واکثر الیوم الثالث" اور طرفین کے نزدیک "ثلثة" ایام ولیالیہا اقل مدت حیض ہے (م) [۲] اس روایت کو امام زیلعی نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۹۱) میں اس کے تمام طرق کے ساتھ ذکر کیا ہے اگرچہ اس روایت پر کلام کیا گیا ہے تاہم کثرت طرق کی وجہ سے حسن لغیرہ کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے جس سے استدلال کیا جاسکتا ہے علاوہ ازیں دیگر متعدد روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے مثلاً دار قطنی ج ۱ ص ۱۰ میں حضرت انسؓ سے متعدد روایات منقول ہیں کہ "الحيض عشرة فما زاد فهي مستحاضة" الحيض عشرة ايام ثم هي مستحاضة المستحاضة تنتظر ثلثا، اربعا، خمسا، ستا، سبعا، ثمانيا، تسعا عشرا ما زاد على العشرة فهي مستحاضة (م) [۳] نصب الرایہ ج ۱ ص ۱۹۱۔ [۴] ترمذی جلد اول باب ما جاء ان المستحاضة تتوضأ لكل صلوٰة ۔ ۱۲

ایام اقراءھا ثم تغتسل و تتوضأ لکل صلوٰۃ و تصلی اذا استمر بھا الدم و لم یکن لھا ایام معروفۃ و لم تعرف الحیض باقبال الدم و ادبارہ فالحکم لھا علی حدیث حمنۃ بنت جحش و قال الشافعی المستحاضۃ اذا استمر بھا الدم فی اول مارات فدامت علی ذلک فانھا تدع الصلوٰۃ ما بینھا و بین خمسۃ عشر یومًا فاذا طہرت خمسۃ عشر یومًا او قبل ذلک فانھا ایام حیض فاذا رات الدم اکثر من خمسۃ عشر یومًا فانھا تقضی صلوٰۃ اربعۃ عشر یومًا ثم تدع الصلوٰۃ بعد ذلک اقل ما یحیض

احد عشر بولتے ہیں اور اگر تین سے ہو تو یوم و یومین کہا جاتا ہے لہٰذا لفظ "ایام" اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حیض تین دن سے کم اور دس دن سے زائد نہیں ہوسکتا اس کے علاوہ صحابہ کرام کا معمول اور فتاویٰ بھی مسلک احناف کے مؤید ہیں۔

استدلال شوافع کا جواب شوافع حضرات "تمکث احداکن شطر دھرھا ولا تصلی (الحدیث)" سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہاں لفظِ شطر استعمال ہوا ہے جس کے معنی نصف کے ہوتے ہیں تو مراد یہی ہے کہ عورت کی عمر کا نصف حصہ حیض میں گزرتا ہے تو یہ بات تب صحیح ہوسکتی ہے جب عورت کے حیض کی مدت پندرہ ایام قرار دی جائے اور اگر احناف کے قول (حیض کی اکثر مدت دس یوم ہے) کو لیا جائے تو قعود شطر دہر کے بجائے قعود ثلث دہر ثابت ہوتا ہے جو ظاہر حدیث کے خلاف ہے۔

حنفیہ حضرات نے شوافع کے اس استدلال سے کئی جوابات کئے ہیں۔ (۱) یہ روایت ضعیف ہے امام بیہقی فرماتے ہیں قد طلبتہ کثیرا فلم اجدہ فی شیٔ من کتب الحدیث ولم اجد لہ اسنادًا۔ قال النووی باطل لا یعرف[1] جس کے پیش نظر روایت قابل استدلال نہیں رہتی اور نہ یہ ایسا مسئلہ ہے جیسے استقرار یا کسی ایک عورت کی طبیعت حالت اور عادت کو روئے زمین کی تمام عورتوں کے لئے ایک تشریعی حکم بنایا جاسکتا ہو[2]۔

(۲) اور اگر بالفرض اس روایت کو صحیح اور قابلِ استدلال بھی قرار دیا جائے تب بھی یہ شوافع کا مستدل نہیں بن سکتی۔ بلکہ حنفیہ کی مؤید ہے کیونکہ لفظِ شطر حصہ اور جزء کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ حدیث معراج میں ہے "فراجعت ربی فوضع شطرھا"[3] اس روایت میں صراحتًا لفظ شطر مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے امت کی سہولت کے لئے شطر صلوٰۃ معاف فرمادیا جو پینتالیس ۴۵ نمازیں تھیں اگر شطر کو نصف کے معنی میں لے لیں جیسا کہ حضرات شوافع کہتے ہیں تو پھر پچیس ۲۵ نمازیں معاف ہونی چاہئیں حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں لہٰذا لفظ شطر سے نصف شہر کا استدلال درست نہیں۔

(۳) اگر بالفرض شطر کو "نصف" کے معنی پر بھی لے لیں تب بھی بات وہی ثابت ہوتی ہے جو حنفیہ کہتے ہیں۔ کیونکہ عام طور معتاد عمر ساٹھ سال ہوتی ہے جس میں پندرہ سال تک کی عمر بلوغ سے قبل کی ہے جو بغیر حیض کے گذرتی ہے۔ اور پھر آخر عمر میں عمومًا بوجہ سن ایاس ہونے کے حیض بند ہوجاتا ہے۔ تو حنفیہ کے مسلک کے مطابق پینتالیس سال میں

---

[1] قال الحافظ ابن حجر العسقلانی "لا اصل لہ بھذا اللفظ وقال الحافظ بن مندہ ھذا الحدیث لا یثبت بوجہ من الوجوہ (تحفہ ج ۱ ص ۱۲۲) و فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۹۳) وھذا الحدیث لا یعرف۔ [2] جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں شریعت میں حیض کی مدت مطلق بغیر تحدید کے واقع ہوتی ہے لہٰذا اس مسئلہ کی تحدید میں عرف و عادت کو رجوع کرنا پڑے گا۔ پھر ابن قدامہ نے کئی ایک عورتوں کے عرف و عادت کی مثالیں نقل کی ہیں۔ اور آخر میں لکھا ہے مدت حیض کے بارے میں عورتوں کے قول کا اعتبار ضروری ہے۔ تو ابن قدامہ کا یہ استدلال اس امر کی واضح دلیل ہے کہ ان کے پاس کتاب وسنتہ سے کوئی واضح مستدل موجود نہیں اس لئے عرف و عادت پر اعتماد کرنا پڑا لیکن عرف و عادت سے استدلال اس لئے درست نہیں عرف بدلتا رہتا ہے اور عادتیں مختلف ہوا کرتی ہیں جیسا کہ امام اوزاعی نے فرمایا عندنا امرأۃ تحیض غدوہ وتطہر عشیا کہ ایک عورت ایسی بھی تھی جس کو دن و رات سے بھی کم حیض آیا کرتا تھا (م) [3] مسلم ج ۱ ص ۹۳

النساء وهو يوم وليلة قال ابو عيسى فاختلف اهل العلم فى اقل الحيض واكثره فقال بعض اهل العلم اقل الحيض ثلث واكثره عشرة وهو قول سفيان الثورى واهل الكوفة وبه ياخذ ابن المبارك وروى عنه خلاف هذا وقال بعض اهل العلم منهم عطاء بن ابى رباح اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يومًا هو قول الاوزاعى ومالك والشافعى واحمد واسحاق وابى عبيد ؒ

تہائی (۱۵سال) ایام حیض کے ہیں اور تیس سال طہر کے تو عورت اپنی ساری زندگی میں پندرہ سال بوجہ عدم بلوغ اور پندرہ سال بوجہ حیض کے نماز نہیں پڑھتی اور تیس سال نماز کے ہیں لہذا شوافع کا مستدل "شطر دہر" کی روایت بھی تب معمول بہا بن سکتی ہے جب کہ حنفیہ کے مسلک پر عمل کیا جائے۔

ترجیح احناف اصل احتیاط اور کئی وجوہ ترجیح بھی احناف کی مؤید ہیں کیونکہ جب بتداءً کا خون پہلے روز جاری ہوا اور دوسرے دن بھی جاری رہا اور پھر مسلسل یہ سیلان رہا۔ تو اب معلوم نہیں کہ یوم اول کے بعد حیض ہے یا استحاضہ۔ ۱۵روز تک امام شافعی و احمد کے مسلک کے مطابق اور ۱۷یا ۱۸یوم تک امام مالک کے مسلک کے مطابق حیض و استحاضہ دونوں کا احتمال ہے تو دونوں مذاہب کے بموجب کوئی قطعی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اگر حیض کا حکم لگایا جائے۔ اور واقعۃً وہ استحاضہ ہو تو فرض نمازیں رہ گئی اور اگر استحاض کا حکم لگایا جائے۔ اور واقعۃً وہ حیض ہے تو ایام حیض میں نماز پڑھنا ممنوع اور حرام ہے اور ایک حرام فعل کا ارتکاب ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اول دس ایام کو حیض قرار دیا جائے اور احتیاط بھی اسی میں ہے کہ اکثر مدت حیض (دس یوم) کا اعتبار کر لیا جائے۔ (جب کہ معتادہ ان ایام میں اپنی عادت کا اعتبار کرے اور متحیرہ تحری کرے) کیونکہ جب حلال و حرام کا تعارض آجائے تو حرام کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا یہی بہتر ہے کہ ان ایام میں نماز نہ پڑھے کہ کہیں حرام کا ارتکاب نہ ہو۔ اور چونکہ صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جب ابتدائے ایام دم میں اسے ساقط کر دیا گیا تو شک سے وجوب کا اعادہ نہیں ہوتا اس لئے کہ دوسرے اور تیسرے روز کے حیض و استحاض ہونے میں شک ہے یقین کا معارض یقین ہو سکتا ہے شک نہیں، جب ایام دم سے ۱۰ دن نکل گئے تو ایام حیض کا خروج یقینی ہو گیا تو یہ یقین اپنے مثل یقین کے معارضہ کی صلاحیت رکھتا ہے۔

مسئلہ وضو بین الصلوٰتین تجمعین بین الصلوٰتین، جمع بین الصلوٰتین صورۃً کی صورت میں جب اخیر وقت ظہر میں غسل کیا جائے گا تو لامحالہ خروج وقت ظہر اور دخول وقت عصر سے حنفیہ کے مسلک کے مطابق معذور کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ لہذا معذور کے لئے اسی غسل سے وضو کئے بغیر صلوٰۃ عصر صحیح نہیں ہوگی، ضروری ہے کہ دخول وقت عصر کے بعد معذورہ نیا وضو کرے اور نماز پڑھے حالانکہ حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ احناف کرام نے اس اشکال سے متعدد جواب دیئے ہیں۔

(۱) یہ صحیح ہے کہ حدیث بین الصلوٰتین میں عورت کو نیا وضو بنانے کا حکم مذکور نہیں مگر ابوداؤد[1] کی روایت میں جسے حضرت اسماء بنت عمیس نے نقل کیا ہے صراحۃً وضو بین الصلوٰتین کا حکم مذکور ہے۔ فلتغتسل للظهر والعصر غسلا واحدا وتغتسل للمغرب والعشاء غسلا واحدا وتغتسل للفجر غسلا واحدا وتوضأ فيما بين ذلك حضرات محدثین نے زیر بحث روایت کو بھی اسی پر حمل کیا ہے اور وضو بین الصلوٰتین کو

---

[1] باب من قال تجمع بين الصلوٰتين وتغتسل لهما غسلا۔

باب ماجاء فی المستحاضة انها تغتسل عند کل صلوٰة حدثنا قتیبة ثنا اللیث عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة انها قالت استفتت ام حَبِیْبَة ابنة جحش رسول الله صلی الله علیه وسلم فقالت انی استحاض فلا اطهر افادع الصلوٰة فقال لا انما ذلك عرق فاغتسلی ثم صلی فکانت تغتسل لکل صلوٰة قال قتیبة قال اللیث لم یذکر ابن شهاب ان رسول الله صلی الله علیه وسلم امر ام حبیبة ان تَغْتَسِلَ عند کل صلوٰة ولکنه شیٔ فعلته هی قال ابوعیسی ویروی هذا الحدیث عن الزهری عن عمرة عن عائشة قالت استفتت ام حبیبة بنت جحش وَقد قال بعض اهل العلم المستحاضة تغتسل عند کل صلوٰة وَروی الاوزاعی عن الزهری عن عروة وعمرة عن عائشة

کو واجب قرار دیا ہے[لہ]۔

باب ۹۹ ماجاء ان المستحاضة تغتسل عند کل صلوٰة

غسل لکل صلوٰة میں نے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ بعض حضرات مستحاضہ کے بارے اس بات کے قائل ہیں کہ ایام حیض کے علاوہ باقی ایام میں ہر نماز کے لئے غسل کرے گی ان حضرات کا مستدل حضرت عائشہ کی یہ روایت ہے کہ فلتغتسل عند کل صلوٰة وتصلی (الحدیث) حضرت ابن عباس کا مسلک بھی یہی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی انہوں نے یہی فتویٰ دیا تھا۔ امام طحاوی شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں ان امرأة من اهل الکوفة استحیضت وکانت استحیضت من سنتین فاستفتت علیاً فامر بالغسل عند کل صلوٰة ثم استفتت ابن عباس فقال "اللهم لا اعلم القول الا ما قال علی رضی الله عنه فقیل له: ان الکوفة ارض باردة وانه یشق علیها الغسل لکل صلوٰة فقال لو شاء الله لابتلاها بما هو اشد منه۔ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کا بھی اسی پر عمل تھا۔ جیسا کہ حدیث باب سے یہی ثابت ہے فکانت تغتسل لکل صلوٰة، غسل لکل صلوٰة کے قائلین کہتے ہیں کہ صاحبة البیت ادری بما فیه کے پیش نظر چونکہ خطاب ام حبیبہ کو ہے اور مبتلا بھی وہی ہیں لہٰذا اگرچہ لفظ فاغتسلی تکرار غسل پر دلالت نہیں کرتا لیکن فہم راوی پر اعتماد کر کے اسے معمول بہا بنا لیا جائے۔

بعض دوسرے حضرات کا مسلک یہ ہے کہ مستحاضہ ہر روز تین غسل کرے گی دو جمع بین الصلوٰتین اور ایک صلوٰة واحدہ کے لئے۔ ان حضرات کا مستدل وہی روایت ہے جو گذشتہ باب میں حمنہ بنت جحش سے منقول ہے۔ اور جو غسل لکل صلوٰة کے لئے ناسخ ہے۔

جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ مستحاضہ کو مدت حیض کے انقطاع کے بعد صرف ایک مرتبہ غسل کر لینا ضروری ہے اس کے بعد ہر نماز کے لئے وضو کر لیا کرے۔ جمہور کا مستدل حضرت عائشہ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

لہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں "تجمعین بین الصلوٰتین" سے جمع صوری مراد نہیں بلکہ جمع حقیقی مراد ہے کیونکہ امام اعظم ابوحنیفہ زوال کے بعد مثل اول کو مخصوص بالظہر اور مثل ثالث کو مخصوص بالعصر قرار دیتے ہیں۔ اور مثل ثانی مسافر اور معذور کے حق میں ظہر و عصر کے درمیان مشترک وقت ہے اسی طرح شفق احمر کے غروب سے قبل کا وقت مخصوص بالمغرب شفق ابیض کے بعد کا وقت مخصوص بالعشاء اور مابین کا وقت مسافر معذور کے حق میں مشترک ہے لہٰذا معذورہ و مستحاضہ مثل ثانی میں غسل کر کے جمع بین الصلوٰتین کرے اور شفق احمر کے غروب کے بعد اور شفق ابیض کے غروب سے پہلے کے وقت میں غسل کر کے جمع بین الصلوٰتین کر لے۔ چونکہ یہ جمع بین الصلوٰتین حقیقتاً ہے اور اس صورت میں خروج وقت اور دخول وقت کا تحقق ہوا نہیں اس لئے نقض وضو اور تجدید وضو کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (م)

باب ماجاء فی الحائض انہا لا تقضی الصلوٰۃ حدثنا قتیبۃ نا حماد بن زید

فاطمہ بنت ابی حبیش کو وضو لکل صلوٰۃ کا حکم دیا تھا۔ باقی رہا حدیث باب سے غسل لکل صلوٰۃ کا استدلال تو وہ اس لئے صحیح نہیں کہ اس میں یہ کہیں بھی مذکور نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام حبیبہ کو غسل لکل صلوٰۃ کا حکم دیا ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ام حبیبہ کا یہ غسل تطوعاً تھا۔

باقی رہی حضرت عائشہ کا غسل لکل صلوٰۃ کی روایتؓ تو اس سے جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ ہی سے وضو لکل صلوٰۃ کی روایت منقول ہے اور حضرت عائشہ کا فتویٰ بھی یہی تھا۔ معلوم یہی ہوتا ہے کہ غسل لکل صلوٰۃ کا حکم منسوخ ہو چکا تھا ورنہ ام المؤمنین حضرت عائشہ اس کے خلاف کیوں کر فتوے صادر فرما سکتی تھیں۔

قال قتیبۃ قال اللیث لم یذکر ابن شہاب الخ ابن شہاب کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام حبیبہ کو غسل لکل صلوٰۃ کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ ولکنہ شئی فعلتہ یہ اس کا اپنا عمل ہے جو علاج وتبرید اور استحباب پر محمول ہے۔ اور ابو داؤد کی وہ روایات جن میں امرہا بالغسل عند کل صلوٰۃ مذکور ہے تو وہاں بھی یہی جواب دیا جاتا ہے کہ وہ بھی علاج وتبرید اور استحباب پر حمل ہیں۔

باب ۹۶ الحائض انہا لا تقضی الصلوٰۃ

حائضہ اور قضائے صوم وصلوٰۃ (۱) حائضہ عورت کے بارے علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس پر قضائے صلوٰۃ واجب نہیں اور قضائے صوم ضروری ہے جیسا کہ علامہ نوویؒ نے اس پر تصریح کی ہےلہ ائمہ اربعہ اور جمہور اہل سنت کا مسلک یہی ہے۔ (۲) دوسرا مسلک حروریہ (خوارج) کا ہے کہ حائضہ عورت ایام حیض کے قضاء شدہ نمازوں کو ایام طہارت میں ادا کرے گی قضائے صوم کی طرح قضائے صلوٰۃ بھی ضروری ہے سمرہ بن جندب سے بھی یہی منقول ہے کہ آپ حائضہ عورت کو ایام طہارت میں قضائے صلوٰۃ کا حکم دیا کرتے تھے۔

سمرہ بن جندب کا فتویٰ مگر حضرت ام سلمہ نے جب حضرت سمرہ بن جندب کے فتویٰ پر انکار کیا تو حضرت سمرہ نے بھی اپنے قول سے رجوع کر لیا اور صحابہ کا عدم قضائے صلوٰۃ کے وجوب پر اتفاق ہو گیا جیسا کہ حافظ ابن حجر نے بھی یہی فرمایا ہے کہ امت کا عدم وجوب قضائے صلوٰۃ پر اجماع ہےلہ۔ سمرہ بن جندب کے فتویٰ کی علماء نے یہ توجیہ بیان فرمائی ہے کہ عام طور عورتوں میں مردوں کی نسبت تکاسل اور سستی زیادہ پائی جاتی ہے۔ حیض کے دس ایام مسلسل عورت نماز سے بے تعلق رہتی ہے اور عدم صلوٰۃ اس کی ایک عادت بن جاتی ہے دوبارہ اس عورت کی عادت صلوٰۃ میں ڈھلنا اس عورت کے لئے دشوار اور گراں ہوتا ہے سمرہ بن جندب نے علاجاً یہ رائے دی کہ اگر عورت ایام طہارت میں ایام حیض کے فوت شدہ نمازوں کو دوبارہ (فرضاً نہیں بلکہ نفلاً) لوٹائے تو عادت کی تکمیل ہو جائے گی اور طبیعت میں صلوٰۃ سے انقباض

لہ اجمع المسلمون علی ان الحائض والنفساء لا تجب علیہما الصلوٰۃ ولا الصوم فی الحال واجمعوا علی انہ لا یجب علیہما قضاء الصلوٰۃ ؛ اجمعوا علی انہ یجب علیہما قضاء الصوم۔ شرح مسلم للنووی ج ۱ ص ۱۵۳ باب وجوب قضاء الصوم علی الحائض دون الصلوٰۃ۔

لہ نقل ابن المنذر وغیرہ اجماع اہل العلم علی ذلک وروی عبد الرزاق عن معمر انہ سأل الزہری عنہ فقال اجتمع الناس علیہ وحکی ابن عبد البر عن طائفۃ من الخوارج انہم کانوا یوجبونہ وعن سمرۃ بن جندب انہ کان یامر بہ فانکرت علیہ ام سلمۃ لکن استقر الاجماع علی عدم الوجوب کما قال الزہری وغیرہ فتح الباری ج ۱ ص ۳۵۱ باب لا تقضی الی الصلوٰۃ۔

عن ایوب عن ابی قلابۃ عن معاذۃ ان امرأۃ سألت عائشۃ قالت اتقضی احدانا صلوٰتہا

نہیں بلکہ نشاط و انبساط رہے گا۔ شریعت میں اس کی مثال بھی موجود ہے مثلاً اگر تہجد کے عادی شخص سے تہجد کی نماز فوت ہو جائے تو مسئلہ یہ ہے کہ وہ اتنی رکعات دن میں پڑھ لے، یہ تہجد کی قضا گویا عادت کی تکمیل ہے اور مقصد یہ ہے کہ تکاسل اور سستی کا ازالہ ہو جائے اور شیطان کو مغلوب کر دیا جائے اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ تہجد گزار شخص کو سستی اور تکاسل کی عادت نہیں پڑے گی۔ وھو الذی جعل اللیل والنھار خلفۃ لمن اراد ان یذکر او اراد شکورا (الفرقان ایۃ ۶۲)

اسی طرح سمرۃ بن جندب کے فتویٰ کا مقصد بھی عورتوں سے غفلت و سستی کے غلبہ کا ازالہ اور عادت صلوٰۃ کی تکمیل ہے یہ فتویٰ حکمت و موعظت پر مبنی ہے اس کی معقول وجہ بھی یہی ہو سکتی ہے جو میں نے عرض کر دی ہے اس لحاظ سے سمرہ بن جندب کی روایت جمہور کی مخالف نہیں

دلائل جمہور اور استدلال خوارج کا جواب خوارج قضائے صلوٰۃ کے ضروری ہونے پر بطور استدلال کہتے ہیں کہ نماز صوم سے اہم و اقدم ہے کلمہ کے بعد نماز کا درجہ ہے جب صوم کی قضا واجب ہے جو نماز کی نسبت دون المرتبہ ہے تو پھر صلوٰۃ کی قضا تو بطریق اولیٰ واجب ہونی چاہیے۔

جمہور کہتے ہیں کہ حائضہ پر صلوٰۃ کا اعادہ نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدنی زندگی میں آپ کے ساتھ ازواج مطہرات بھی تھیں اور بنات مطہرات بھی، محلہ اور اہل مدینہ کی کثیر عورتیں بھی سب کو حیض یقیناً آتا ہوگا اور ازواج مطہرات سے تو آپ کا ہر وقت کا واسطہ تھا تو ان کے ایام حیض کا آپ کو علم بھی ہو جاتا تھا اور ایام طہارت کا بھی مگر ایک روایت سے بھی یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ ایام حیض سے طہارت کے بعد آپ نے یہ فرمایا ہو کہ ایام حیض کے فوت شدہ نمازوں کا اعادہ کیا جائے، جب کہ آپ کا بحیثیت نبی، اولین فریضہ تشریعات کا بیان ہے تو عدم بیان کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک یہ مسئلہ مسلم تھا اور صحابیات بھی اس کا حکم یہی سمجھتی تھیں کہ عورتوں پر ایام حیض کی نمازوں کی قضا نہیں ہے۔

صاحب ہدایہؒ علامہ مرغینانی نے عدم قضا کے وجوب کی یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ عورتوں کے فرائض اور ذمہ داریاں مردوں کی نسبت زیادہ اور اہم ہیں، گھر کا کام، بچوں کی تربیت اور اپنے ازواج کے لئے تسکین کا ذریعہ بننا وغیرہ تو اب اگر عورتیں دس ایام کی قضا شدہ نمازیں جن کی مجموعی تعداد پچاس بنتی ہے اور دس ایام کے وتر اس پر مزید ہیں تو ساٹھ قضا نمازوں کے علاوہ وقتی نمازیں بھی پڑھے گی تو یہ عورتوں کے لئے ایک تکلیف مالایطاق ہے جس سے گھریلو ذمہ داریوں تربیت اولاد، خدمت زوج اور کام کاج میں حرج واقع ہوتا ہے تو شارع علیہ السلام نے تخفیف کر دی کہ جس طرح امور خانہ داری کی وجہ سے عورتوں کو جہاد میں جانے اور نماز باجماعت ادا کرنا واجب نہیں اسی طرح ایام حیض کی قضا بھی واجب نہیں۔

مسئلہ قضائے صوم، صلوٰۃ سے مختلف ہے کیونکہ سال بھر میں صوم کا ایک مہینہ ہے اور بوجہ حیض کے زیادہ سے زیادہ دس یوم کا روزہ فوت ہوتا ہے جن کی قضا سے کوئی حرج واقع نہیں ہوتا۔ فوت شدہ روزوں کی اگر فی ماہ ایک

۱؎ لان الحیض یتکرر فی کل شھر ثلثۃ ایام الی العشرۃ فیجتمع علیھا صلوٰت کثیرۃ فتحرج فی قضاء ھا ولا حرج فی قضاء ثلثۃ ایام او عشرۃ ایام فی السنۃ۔

بدائع ج ۱ ص ۴۴ فصل فی تفسیر الحیض والنفاس والاستحاضۃ الخ

ایام محیضہا فقالت احروریۃ انت قد کانت احدنا تحیض فلا تومر بقضاء قال ابوعیسی ھذا حدیث حسن صحیح وقد روی عن عائشۃ من غیر وجہ ان الحائض لاتقضی الصلوٰۃ وھو قول عامۃ الفقہاء لا اختلاف بینھم فی ان الحائض تقضی الصوم ولا تقضی الصلوٰۃ

روزہ کے حساب سے بھی قضا لوٹائی جائے تب بھی دوسرے شہر رمضان تک بآسانی پورے ہو جاتے ہیں ان کے اعادہ میں نہ تو کوئی حرج ہے اور نہ ہی تکلیف مالایطاق بخلاف نماز کے جو روزانہ دن میں پانچ مرتبہ فرض ہے اور وتر اسی کے علاوہ ہیں جن کا لوٹانا واقعۃً تکلیف مالایطاق ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ نماز کے دوران دوسرا کوئی کام انجام نہیں دیا جاسکتا بخلاف صوم کے کہ اس کے ساتھ امور خانہ داری کا دوسرا کوئی کام ممنوع نہیں[1]۔

مولانا رشید احمد گنگوہی کی ایک توجیہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی نے یہاں ایک اور معقول وجہ بیان فرمائی ہے کہ قضاء ادا کی فرع ہے جب ایک شخص ادا پر مکلف ہو یا امکانِ تکلیف کا تحقق ہو تب اسے قضا کا مکلف بھی قرار دیا جاسکتا ہے "قضا" تو مامور بہ کا مثل ہوتا ہے جب مامور بہ کا تحقق نہ ہو تو قضا کس چیز کی جائے گی۔ جب نماز کا وقت آتا ہے تو اقیموا الصلوٰۃ کا حکم مکلفین کو متوجہ ہوتا ہے مگر حائضہ عورت حالت حیض میں اقامت صلوٰۃ پر مکلف نہیں کیونکہ صلوٰۃ کے لئے طہارت شرط ہے جب کہ حالتِ حیض میں طہارت تو کجا امکان طہارت بھی محال ہے اگر حائضہ حالتِ حیض میں سات سمندروں سے بھی غسل کرلے ناپاک رہے گی لہٰذا حائضہ کو اقیموا الصلوٰۃ کا حکم متوجہ نہ ہوگا کیونکہ جس عورت میں طہارت کی قابلیت نہیں اس میں صلوٰۃ کی قابلیت بھی نہیں جب صلوٰۃ کی قابلیت نہیں تو اقیموا الصلوٰۃ کا حکم بھی اس کو متوجہ نہ ہوگا۔ ایک ایسی عورت جو نجاست آلودہ ہے یا مرد حالت جنابت میں ہے ان کو اقیموا الصلوٰۃ کا حکم متوجہ ہوتا ہے کہ امکان طہارت موجود ہے پانی سے نجاست کو دھولے اور اگر جنابت ہے تو غسل کرلے طہارت حاصل ہو جائے گی مگر حائضہ میں تو سرے سے امکانِ طہارت نہیں۔ اس لئے امکان ادائے صلوٰۃ بھی نہیں لہٰذا عدم امکان ادائے صلوٰۃ کی وجہ سے مکلف نہیں۔ بخلاف صوم کے کہ اس کے لئے طہارت شرط نہیں صوم کی حقیقت "امساک عن المفطرات الثلاثۃ (اکل وشرب وجماع) مع النیت ہے لہٰذا اسے تلبس بالنجاست سے کوئی منافاۃ نہیں ایک شخص اگر صبح سے شام تک جنابت سے ہے اور اس کا روزہ ہے تو روزہ صحیح ہے کہ صوم کے لئے طہارت شرط نہیں۔ تو حائضہ عورت ایام صیام میں اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اسے صوم کا حکم متوجہ ہو لیکن بوجہ حیض کے جو اغلظ النجاسات ہے۔ صوم کو فی الحال ممنوع قرار دے دیا گیا کہ بعد میں اس کی قضا لوٹائی جائے جس کا وجوب نصوص سے ثابت ہے۔

حدیث باب سے جمہور کا استدلال حدیث باب جمہور کا مستدل اور مؤید ہے کہ جب ایک عورت نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پوچھا کہ کیا عورت ایام حیض کی نمازوں کی قضا لوٹائے تو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا۔ احروریۃ انت قد کانت احدنا تحیض فلا تومر بقضاء یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قضائے صلوٰۃ کا حکم نہیں دیتے تھے باوجودیکہ آپؐ کو ایام حیض اور ان ایام میں ترک صلوٰۃ کا علم ہوتا تھا اگر قضا واجب ہوتی تو آپؐ ضرور اس کا امر فرماتے حروریہ خوارج ہیں اور حرورا نامی ایک گاؤں کو منسوب ہیں جو کوفہ کے قریب واقع ہے، دراصل یہ خوارج بھی شیعان علی تھے شیعہ نے اسلام کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ اور ہر دور میں دوغلی پالیسی سے اسلام کو داغدار کرنے

[1] ھدایہ ج ۱ ص ۲۶-۲۷ باب الحیض والاستحاضہ۔ والحیض یسقط عن الحائض الصلوٰۃ ویحرم علیھا الصوم وتقضی الصوم ولا تقضی الصلوٰۃ لقول عائشۃؓ کانت احدانا علی عہد رسول اللہ ﷺ اذا طہرت من حیضہا تقضی الصیام ولا تقضی الصلوٰۃ ولان فی قضاء الصلوٰت حرجاً لتضاعفہا ولا حرج فی قضاء الصوم ۱۲۔

باب ماجاء فی الجنب والحائض انهما لایقراٰن القراٰن حدثنا علی بن حجر والحسن بن عرفة قالا نا اسمٰعیل بن عیاش عن موسٰی بن عقبة عن نافع عن ابن عمر عن النبی

رہے۔ جب حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان اختلاف اور جھگڑا تھا اور جب عین جنگ کے دوران حضرت علیؓ کے رفقاء کو فتح حاصل ہو رہی تھی تو حضرت امیر معاویہؓ کی فوج نے قرآن کو نیزوں پر بلند کیا اور کہا کہ ہم قرآن پر فیصلہ کرتے ہیں یہ ان کی ایک جنگی تدبیر تھی جو کارگر ثابت ہوئی حضرت علی یہ چاہتے تھے کہ جنگ جاری رہے مگر شیعان علیؓ نے اس وقت یہ کہا کہ جب قرآن بیچ میں آگیا ہے تو اب ان سے کیونکر جنگ لڑی جاسکتی ہے بالآخر حضرت علی کو اپنی رائے ترک کرنی پڑی اور مصالحت پر آمادہ ہوئے کہ قرآن سے فیصلہ کیا جائے۔ اور جانبین سے دو منصف حضرت ابو موسٰی اشعری اور حضرت عمرو بن العاص مقرر کئے گئے اس موقعہ پر خوارج جدا ہوئے اور یہ اعتراض کیا کہ جب فریقین نے یہ کہا تھا کہ ہم قرآن پر فیصلہ کرتے ہیں تو اب دونوں کو قرآن ہی پر فیصلہ کرنا چاہیئے تھا۔ حکمین سے فیصلہ کرانا قرآن سے روگردانی ہے۔ اس عنوان سے بغاوت کر کے تقریباً بارہ ہزار کے قریب خوارج مقام حروراء میں جمع ہو گئے۔ حضرت علیؓ نے حضرت ابن عباسؓ کو خوارج کے پاس بھیجا تاکہ انہیں تحکیم کی صحیح شرعی حیثیت سے آگاہ کریں حضرت ابن عباس کی تقریر اور سمجھانے سے کافی تعداد میں خوارج نے دوبارہ اسلام قبول کر لیا اور ان کی بڑی تعداد اپنے حال پر رہی یہ بڑے خطرناک اور سازشی قسم کے لوگ تھے۔ انہوں نے انقلاب لانے اور اقتدار پر قبضہ جمانے کے لئے ایک مقررہ تاریخ کی صبح کو حضرت علی کو کوفہ میں حضرت عمرو بن العاص کو مصر میں اور حضرت امیر معاویہؓ کو شام میں شہید کرنے کا منصوبہ بنایا ابن ملجم خارجی اپنی محبوبہ کی ترغیب اور صلۂ وعدہ وصال کی بناء پر مقررہ تاریخ کو صبح کی نماز کے وقت حضرت علی پر حملہ آور ہوا اور آپ کو نماز میں شدید زخمی کر دیا۔ مگر اسی روز اتفاق سے بوجہ عذر کے حضرت امیر معاویہ اور حضرت عمرو بن العاص صبح کی نماز کو نہ آسکے۔ اور دشمن کے ناپاک عزائم ناکام رہے۔ اور یہ منصوبہ نامکمل رہا۔ تو حروریہ اور خوارج ایک خطرناک اور اسلام کے لئے نقصان دہ فتنہ ہے۔

باب ۹۵ ماجاء فی الجنب والحائض انهما لایقراٰن القراٰن

حائضہ اور جنب کا تلاوت قرآن جنب اور حائضہ عورت کے لئے قرآن کی تلاوت ممنوع ہے البتہ تیمّن وتبرک اور تشکر کے طور پر اگر پڑھے تو اس کی اجازت ہے مثلاً اگر جنب کھانا کھاتے وقت تیمناً بسم اللہ پڑھے یا حائضہ عورت کھانا کھانے کے بعد تحمیداً "الحمد للہ رب العالمین" پڑھے تو ممنوع نہیں جیسا کہ امام نوویؒ نے بھی جنب اور حائضہ کے لئے تسبیح، تحمید، تہلیل اور ذکر وغیرہ کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے[1]۔

جمہور صحابہ ائمہ ثلاثہ اور تابعین حضرات کے نزدیک قرآن اٹھا کر، یا قرآن دیکھ کر، یا دیکھے بغیر مطلقاً تلاوت کرنا جنب اور حائضہ کے لئے تینوں صورتیں ناجائز ہیں اور قرآن کی نص ہے کہ "لایمسہ الا المطھرون" یہ بظاہر نفی ہے لیکن معناً انشاء ہے جس طرح مس مصحف ممنوع ہے اسی طرح اس حالت میں تلاوت قرآن گویا اسے لسان سے مَس کرنا ہے۔ اس لئے ممنوع ہے۔

---

[1] عن عائشة رضی اللہ عنہا کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ تعالٰی علی کل احیانہ ھذا اصل فی جواز ذکر اللہ تعالٰی بالتسبیح والتھلیل والتکبیر والتحمید وشبھھا من الاذکار وھذا جائز باجماع المسلمین شرح المسلم للنووی ج ۱ ص۱۶۳ باب ذکر اللہ تعالٰی فی حال الجنابة وغیرھا۔

صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیئًا من القران وفی الباب عن علی قال ابو عیسیٰ حدیث ابن عمر لا نعرفہ الا من حدیث اسمٰعیل بن عیاش عن موسیٰ بن عقبۃ عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یقرأ الجنب ولا الحائض و ھو قول اکثر اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین و من بعدھم مثل سفیان الثوری وابن المبارك والشافعی واحمد واسحاق قالوا لا تقرأ الحائض ولا الجنب من القرآن شیئًا الا طرف الأیۃ والحرف ونحو ذلك ورخصوا للجنب والحائض فی التسبیح والتھلیل قال وسمعت محمد بن اسمٰعیل یقول ان اسمٰعیل بن عیاش یروی عن اھل الحجاز واھل العراق احادیث مناکیر کانہ ضعف روایتہ عنھم فیما یتفرد بہ وقال انما حدیث اسمٰعیل بن عیاش عن اھل الشام وقال احمد بن حنبل اسمٰعیل بن عیاش اصلح من بقیۃ ولبقیۃ احادیث مناکیر من الثقات قال ابو عیسیٰ حدثنی بذلك احمد بن الحسن قال سمعت احمد بن حنبل یقول بذلك

اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ جنب آدمی جب چاہے تو پانی سے غسل کرکے اپنے کو پاک کرلے اور تلاوت کرتا رہے اگر پانی میسر نہ ہو تو تیمم سے بھی طہارت حاصل کرسکتا ہے۔ طہارت جنب کے اپنے اختیار میں ہے جب چاہے پانی سے اگر پانی نہ ہو تو تیمم سے نجاست کا ازالہ کرلے۔ بخلاف حائضہ عورت کے کہ اس کو ازالۂ نجاست پر کوئی اختیار حاصل نہیں۔ جو نہ تو پانی سے دور ہوسکتی ہے اور نہ تیمم سے اس کا ازالہ کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ حیض اغلظ النجاسات ہے لہٰذا حائضہ عورت کے لئے تلوث بالحیض کی وجہ سے تلاوت قرآن ممنوع ہے۔

تلاوت حائضہ اور مسلک امام مالکؒ

امام مالکؒ سے حائضہ کے متعلق دو روایات منقول ہیں[1]

(۱) ایک روایت جمہور کے موافق ہے کہ حائضہ کے لئے تلاوت قرآن ممنوع ہے۔

(۲) اور دوسری روایت یہ ہے کہ حائضہ کے لئے تلاوت جائز ہے بالخصوص ایسی عورت جو حافظہ ہو یا معلمہ ہو۔[2]

امام مالکؒ اس کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر حافظہ یا معلمہ بوجہ حیض کے علی حسب اختلاف مدت الحیض دس روز ۱۵ روز، ۱۸ روز تک قرآن نہ پڑھے اور نہ پڑھائے۔ تو حافظہ کے لئے حفظ قرآن باقی نہ رہے گا اور معلمہ کے لئے تعلیم قرآن میں حرج عظیم واقع ہوگا۔

امام بخاریؒ کا مسلک یہ ہے کہ جنب اور حائض دونوں کے لئے مطلقًا تلاوت جائز ہے اور ان کے میلان سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

قائلینِ جواز کا مستدل

حائضہ کے لئے تلاوتِ قرآن کو جائز قرار دینے والے حضرت عائشہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جسے امام مسلم نے نقل کیا ہے[3] عن عائشۃ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احیانہ مگر یہ استدلال کئی وجوہ سے ضعیف ہے کیونکہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ کی اس روایت کا صحیح محمل

---

[1] جنب کے بارے میں امام مالک سے ایک روایت یہ بھی آئی ہے کہ یقرأ الجنب الأیات الیسیرہ للتعوذ (م) [2] شرح مہذب (ج ۲ ص ۱۵۸) میں امام مالک سے مطلقًا جواز کی روایت منقول ہے۔ [3] صحیح للمسلم ج ۱ ص ۱۶۲ باب ذکر اللہ تعالیٰ فی حال الجنابۃ وغیرھا ۱۲

ذکر قلبی یا احوال مختلفہ کے اذکار متوارد ہیں جیسا کہ ابتداء میں میں نے تفصیل سے عرض کر دیا تھا۔

جمہور کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے جسے مصنفؒ نے اس باب میں نقل کر دیا ہے عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیئاً من القرآن[1]۔

باقی رہی یہ بات کہ حائضہ عورت کے لئے اگر قرآن پڑھنا ممنوع قرار دیا جائے تو تعلیم قرآن کا حرج لازم آتا ہے تو اس بارے میں بھی حنفیہ حضرات سے دو قول منقول ہیں۔ مگر یہ ملحوظ رہے قرآن کا ہر ایسا حصہ جس پر لفظ قرآن کا اطلاق ہوتا ہو حائضہ کے لئے اس کی تلاوت مطلقاً ممنوع ہے جیسا کہ حدیث باب سے "شیئاً من القرآن" کی تلاوت ممنوع قرار دے دی گئی ہے لہٰذا کلمۃً یا کلمتین یا مادون الآیۃ کو قرآن نہیں قرار دیا جا سکتا اور نہ ہی اس کی تلاوت ممنوع قرار دی جا سکتی ہے کیونکہ یہ مقدار قرآن نہیں فاقرؤا ما تیسر من القرآن کا مصداق آیت یا اس سے زائد ہے یعنی جس سے نماز ادا ہو جاتی ہے اور وہی متحدی بہ ہے وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثلہ الآیۃ۔ ایک دو لفظ یا دون الآیۃ کا مقابلہ کرنے کی کفار کو تحدی نہیں کی گئی ہے مثلاً ارض، سماء، قال وغیرہ کلمات ہیں قرآن کی آیات نہیں تو حنفیہ کے دو قول ہیں۔

(۱) امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ کلمات مفردہ قرآن نہیں لہٰذا اگر حائضہ عورت حروف تہجی اور مفردات قرآن کے ذریعہ قرآن کی تعلیم دیتی رہے تو یہ جائز ہے۔

(۲) امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ مادون الآیۃ کی تلاوت جائز ہے کیونکہ اس کے مقابلہ کا کفار کو چیلنج نہیں کیا گیا ہے مثلاً آیت مداینت جو قرآن میں سب سے بڑی آیت ہے امام کرخیؒ کے نزدیک حائضہ عورت تعلیم قرآن کے وقت اس کو کلمۃ کلمۃ پڑھائے گی اور امام طحاویؒ کے نزدیک اگر اس نے ایک لفظ کم ساری آیت پڑھ دی تو ممنوع نہیں کیونکہ یہ مادون الآیۃ ہے۔

وقال احمد بن حنبل، اسمٰعیل بن عیاش اصلح من بقیۃ ولبقیۃ احادیث مناکیر من الثقات،

اسماعیل بن عیاش کی روایات بقیہ کی روایات سے اصح ہیں اسماعیل جب اہل شام سے روایت نقل کرتا ہے تو وہ روایت ثقہ ہوتی ہے اہل عراق اور اہل حجاز سے اسماعیل کی روایات اس لئے مناکیر ہیں کہ آپ کے اساتذہ غیر معروف اور غیر ثقہ ہیں۔ احادیث کے منکر ہونے میں آپ کی ذات کو دخل نہیں لیکن بقیہ کے روایات ثقات سے بھی منکر ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے بقیہ میں نقصان ہے۔

باب ماجاء فی مباشرت الحائض

مباشرت حائضہ میں افراط تفریط کی اصلاح

ایک جسم کا دوسرے جسم کے ساتھ لمس یعنی مس الجلد بالجلد یالمس البشرہ الرجل بشرۃ المرأۃ کو مباشرت کہتے ہیں[2]۔ زمانہ جاہلیت میں لوگ حائضہ عورت کو نجس اور ناپاک چیز سمجھ کر علیحدہ کر دیتے تھے اور خود بھی اس سے علیحدہ رہتے تھے ہر چیز میں اس سے اجتناب کیا جاتا تھا حتیٰ کہ کھانا پینا تک اس

[1] اگرچہ اس حدیث پر امام بخاریؒ نے یہ کہہ کر اس کے رواۃ میں اسماعیل بن عیاش موجود ہے جس کی روایات غیر اہل الشام سے مقبول نہیں اور یہاں جس راوی سے انہوں نے یہ روایت نقل کی ہے وہ موسیٰ بن عقبہ ہے جو غیر شامی ہے۔ اعتراض کیا ہے مگر یہ اعتراض اس لئے ضعیف ہے کہ اس روایت کے دوسرے متابعات بھی موجود ہیں (م) [2] کبھی مباشرت جماع کے معنیٰ میں بھی آتی ہے مگر یہاں بمعنی مسلامت کے ہے اجماعاً (م)

عن منصور عن ابراهیم عن الاسود عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حضت یامرنی ان اتزر ثم یباشرنی و فی الباب عن ام سلمۃ و میمونۃ قال ابو عیسٰی حدیث

کے ساتھ گوارانہ تھا۔ یہود اس سلسلہ میں سب سے آگے تھے اور بے حد غلو کرتے تھے۔ ہنود میں اب بھی حائضہ عورتوں کے ساتھ یہی سلوک کیا جاتا ہے ظہور اسلام سے قبل یہود حائضہ عورتوں کے ساتھ مجامعت کے علاوہ مؤاکلہ اور مباشرت تک کو ناجائز اور حرام سمجھتے تھے مگر اسلام نے عورتوں کو انسانی حقوق دیئے اور ان سے نفرت و اجتناب کو ممنوع قرار دیا اور ان سے مواکلہ و ملامست کی اجازت دی اور محدود مباشرت (جب ناف سے گھٹنوں تک پردہ حائل ہو) جائز قرار دی۔

اعتزال فی المحیض کا مفہوم جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو جواب میں وحی نازل ہوئی "قل ہو اذیً فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطہرن (الآیۃ)۔ اعتزال فی المحیض سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ مواکلہ و مشاربت اور ملامست وغیرہ میں ان کو علیحدہ کر دیا جائے جیسا کہ یہود کا دستور تھا بلکہ مراد اعتزال عن الجماع ہے جیسا کہ حدیث "اصنعوا کل شیئ الا النکاح" میں یہی منصوص ہے اور آیت کا سیاق و سباق بھی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قل ھو اذیً پر فاعتزلوا النساء کا ترتب ہوا ہے تو لامحالہ امر اعتزال کو محل اذیً سے خاص کر دیا جائے گا۔ جب یہ بات مسلم ہے کہ اعتزال کا امر محل اذی سے ہے تو ولا تقربوھن کی نہی صرف تاکید کے لئے نہیں بلکہ ترقی کے لئے ہے کہ جماع کے دواعی اور مبادی قریبہ سے بھی اپنے کو محفوظ رکھو تو فاعتزلوا سے نفسِ جماع اور ولا تقربوا سے قرب جماع سے منع کیا گیا ہے مراد یہ ہے کہ "اعتزلوا وطیھن ولا تقربوا وطیھن"[1]۔ قرب وطی جب نص قرآن سے منہی عنہ ہو گیا تو شارع علیہ السلام نے "لک ما فوق الازار" سے اس کے حدود کی تعیین کر دی

مباشرۃ محیض کی صورتیں حائضہ عورت سے مباشرۃ کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت میں عورت سے استمتاع حرام ہے اور اس پر سب کا اجماع ہے اور باقی دو صورتیں مختلف فیہ ہیں۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ ایام حیض میں عورت سے وطی کرنا حرام ہے[3] اور امت کا اس پر اتفاق ہے جیسا کہ قل ھو اذیً فاعتزلوا النساء کا یہی مدلول ہے۔

(۲) دوسری صورت استمتاع بما فوق الازار کی ہے جس کے جواز پر ائمہ کا اتفاق ہے اور جو متعدد روایات سے مؤید ہے۔

(۳) تیسری صورت محل اذی کے سوا ماتحت الازار سے استمتاع کی ہے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ماتحت الازار من السرۃ الی الرکبۃ سے بھی استمتاع ناجائز ہے امام شافعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ جس طرح ایام حیض میں جماع حرام ہے اسی طرح جو اس کا سبب قریب ہے یعنی ماتحت الازار من السرۃ الی الرکبۃ سے استمتاع بھی حرام ہے کیونکہ سبب بوجہ مفضی الی الحرام ہونے کے حرام ہوتا ہے۔

---

[1] تشریح ۱۲ [2] قرآن مجید میں اس کی نظیر موجود ہے جیسا کہ صاحب فتح الملہم ج۱ ص۴۵۵ نے لکھا ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "ولا تقربوا الزنا" الآیۃ۔ ففی روح المعانی ای بمباشرۃ مبادیہ القریبۃ اوالبعیدۃ فضلاً عن مباشرتہ وکذا فی قولہ تعالیٰ ولا تقربوا الفواحش النھی عن قربانھا للمبالغۃ فی الزجر عنھا لقوۃ الدواعی الیھا وامالقربانھا داعٍ الی مباشرتھا (م)

[3] علامہ نوویؒ نے حائضہ سے وطی کے مستحل کو کافر قرار دیا ہے البتہ فقہاء احناف کا مسئلہ تکفیر میں احتیاط کی بنا پر اس کے کفر میں اختلاف ہے۔ (م)

عائشة حديث حسن صحيح وهو قول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعين وبه يقول الشافعی واحمد واسحاق

ومن يرتع حوالحمى يوشك ان يدخل فيه احناف شوافع اور موالک حضرات کا استدلال حدیث باب[ؔ۱] سے ہے عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حضتُ یامرنی ان اتزر ثم یباشرنی جس میں واضح طور پر مباشرۃ سے قبل اتزار کا حکم دیا گیا ہے۔

لفظ اتزار پر ایک لغوی اشکال اتزر پر ایک لغوی اشکال کیا گیا ہے کہ افتعال کے ہمزہ کو تا سے بدل کر، تائے افتعال میں ادغام کرنا جائز نہیں ہے اور بعض اہل لغت نے اس لفظ کی تغلیط بھی کی ہے۔ مگر ان کی تغلیط صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ لفظ متعدد احادیث میں وارد ہوا ہے، اور اصول یہ ہے کہ قواعد اکثریۃً ہوتے ہیں کلیۃً نہیں نیز قواعد لسان کے تابع ہوتے ہیں اور لسان قواعد کی تابع نہیں ہوتی[ؔ۲]۔

قائلین جواز استمتاع کے دلائل اور جواب امام احمد اور امام محمد محل اذیٰ کے علاوہ ماتحت الازار ران وغیرہ سے استمتاع جائز قرار دیتے ہیں اور استدلال حضرت عائشہ کی روایت سے کرتے ہیں قالت احدنا تحیض ولیس لہا ولزوجہا الا فراش واحد قالت اخبرك بما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل لیلاً وانا حائض فمضی الی مسجدہ تعنی مسجد بیتہ فلم ینصرف حتی غلبتنی عینی واوجعہ البرد فقال ادنی منی فقلت انی حائض فقال وان اکشفی عن فخذیك فکشف فخذی[ؔ۳] الخ جس میں واضح طور پر ایام حیض میں ماتحت الازار (فخذین) سے استمتاع ثابت ہے۔

جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ استمتاع بشہوۃ حرام ہے اور حدیث میں اس کا ذکر نہیں اور لولا الاعتبارات لبطلت الحکمة

حدیث میں جس استمتاع کا ذکر ہوا ہے وہ طلب حرارت (استدفاء) کے لئے ہے جس کے جواز کے جمہور بھی قائل ہیں

امام احمد و محمدؒ کا دوسرا استدلال ابوداؤد کی روایت ہے کہ یہودیوں کے پروپیگنڈہ کی وجہ سے جب صحابہؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا یا رسول اللہ ان الیہود تقول کذا وکذا افلا ننکحھن فی المحیض (الحدیث[ؔ۴]) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ چیز ناگوار گزری کیونکہ اہل اسلام کا اپنا ایک نصب العین ہے اسلام سچا اور اصولی مذہب ہے اصولی طور اسلام کو نہ تو کسی سے ضد ہے اور نہ ہی اسلام ہٹ دھرمی کا قائل ہے اور نہ ہی اسلام یہود و نصاریٰ اور مشرکین و مخالفین کے مقابلہ سے عبارت ہے بلکہ اسلام کے اصول اور دوستی و دشمنی آسمانی ہدایات پر ہے اور مقصد احقاقِ حق اور ابطال باطل ہے چاہے کسی کی مخالفت ہو یا موافقت اسلام کو اس سے کوئی سروکار نہیں اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "افعلوا کل شیٔ الا النکاح اور ناراضگی کا

[ؔ۱] جس کو امام ترمذی کے علاوہ ابوداؤد ج۱ صفحہ ۳۵ نسائی ج۱ صفحہ ۳۳ ابن ماجہ صفحہ ۴۶ اور مسند احمد میں حضرت عائشہ ام سلمہ حضرت انس، ام حبیبہ اور حضرت معاذ بن جبل کی روایات سے نقل کیا گیا ہے۔۱۲ [ؔ۲] صاحب کوکب لکھتے ہیں" وایضاً فان اللسان قاضیة علی القاعدة دون العکس ۱۲ [ؔ۳] ابوداؤد ج۱ صفحہ ۳۴ باب موکلة الحائض ومجامعتہا ۱۲

[ؔ۴] ابوداؤد کتاب الطہارت صفحہ ۳۶ ۱۲

باب ماجاء فی مواکلۃ الجنب والحائض وسؤرھما حدثنا عباس العنبری و محمد بن عبد الاعلی قالا نا عبد الرحمٰن بن مھدی نا معاویۃ بن صالح عن العلاء بن الحارث

اظہار کیا صحابیؓ یہ جواب پاتے ہی واپس لوٹے ابھی راستے ہی میں تھے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بطور صدقہ دودھ آیا تو آپؐ نے صحابیؓ کو واپس بلایا دودھ پلایا اور ان کی تالیف قلب فرمائی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کبیدہ خاطری سے ان کے دلوں میں جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی کا جو تصور قائم ہوگیا تھا ختم ہوگیا، تو اس واقعہ سے امام احمدؒ و امام محمدؒ حائضہ عورت سے مجامعت کے حرام ہونے کا استدلال کرتے ہیں[1]۔ اور جسم کے باقی حصوں سے استفاع و اتصال کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جمہور حضرات فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں واضح طور پر حضرت عائشہ کو ازار باندھنے کا حکم مذکور ہے حالانکہ آنحضرت[2] کو نفس اور نفسانی خواہشات پر پوری قدرت حاصل تھی لیکن اس کے باوجود بھی اتزار کے بعد حضرت عائشہ سے استمتاع و مباشرت فرماتے تھے جب آپؐ کا یہ عمل تھا تو آپ کے سوا دوسروں کے لئے تو بطریق اولیٰ ایسا کرنا ضروری ہوگا[2]۔

باب ۹۹ ماجاء فی مؤاکلۃ الجنب والحائض وسورھما

مؤاکلۃ الجنب والحائض حائضہ عورت بوجہ اتیان حیض کے نجس ہوجاتی ہے مگر یہ نجاست حقیقی نہیں بلکہ بلکہ حکمی ہے آیت ولقد کرمنا بنی آدم کے پیش نظر حائضہ عورت سے نفرت اور اس کو یک لخت معاشرہ اور تمدن سے کاٹ کر رکھ دینا شرعاً ممنوع ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال اور طرز عمل سے وہ تمام زیادتیاں اور ناروا سلوک جو زمانۂ جاہلیت میں حائضہ عورت کے ساتھ روا رکھا جاتا تھا ختم کر دیئے چنانچہ حضرت عائشہؓ حائضہ ہونے کی حالت میں بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کھانا کھاتی تھیں اس کے بعد اس ہڈی اور گوشت سے جہاں حضرت عائشہ کا منہ لگا ہوتا حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تناول فرمالیتے تھے[3]۔

---

[1] مسلم (ج ۱ ص۱۴۳ باب جواز غسل الحائض راس زوجھا) میں حضرت انسؓ سے روایت ہے اصنعوا کل شئ الا النکاح یہ بھی امام احمد و امام محمد کا مستدل و مؤید ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ روایتِ مسلم میں لفظ "نکاح" ماتحت الازار سے کنایہ ہو تو اس صورت میں ادلۂ فریقین کی مراد ایک ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ جمہور کے ادلہ محرم اور قائلین بماتحت الازار کے ادلہ مبیح ہیں تعارض کی صورت میں ترجیح محرم کو حاصل ہوتی ہے۔ (م)

[2] جیسا کہ ابو داؤد (ج ۱ ص۲۸ باب فی مباشرت الحائض ومواکلتھا) کی روایت میں صراحتاً یہ مذکور ہے حرام بن حکیم عن عمہ (عبد اللہ بن سعد) انہ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یحل لی من امرأتی وھی حائض قال لک ما فوق الازار" ما یحل لی من امرأتی وھی حائض میں لفظ ما جب عموم کے لئے ہے تو لامحالہ جواب میں بھی عموم ہوگا۔ لہذا لا ما فوق الازار کو عام قرار دیا جائے گا اور منطوق کے اعتبار سے ماتحت الازار سے استمتاع کی حرمت مدلول ہوگی۔ حدیث مذکور پر امام ابو داؤد نے سکوت فرمایا ہے صاحب فتح الملہم (ج ۱ ص۴۵۰) لکھتے ہیں کہ وقد قال ابن الصلاح والنووی وغیرھما انہ لا یجوز الاحتجاج بما سکت عنہ ابو داؤد و صرح ابو داؤد نفسہ انہ لا یسکت الا عن الحدیث الصالح للاحتجاج واورد ھذا الحدیث الحافظ فی التلخیص ولم یتکلم علیہ وقال الشیخ ابن الھمام حدیث ابو داؤد دلک ما فوق الازار سکت علیہ ابو داؤد فھو حجۃ (م)

[3] جیسا کہ مسلم ج ۱ ص۱۴۳ نسائی ج ۱ ص۳۱ اور ابو داؤد ج ۱ ص۳۴ میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے قالت کنت اتعرق العظم وانی حائض فاعطیہ النبیؐ فیضع فمہ فی الموضع الذی فیہ وضعتہ واشرب الشراب فاناولہ فیضع فمہ فی الموضع الذی کنت اشرب منہ۔ واللفظ لابی داؤد (م)

عن حرام بن معاویۃ عن عمہ عبد اللہ بن سعد قال سالت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن مواکلۃ الحائض فقال واکلھا وفی الباب عن عائشۃ وانس قال ابو عیسیٰ حدیث عبد اللہ بن سعد حدیث حسن غریب وھو قول عامۃ اھل العلم لم یروا بمواکلۃ الحائض باسا واختلفوا فی فضل وضوءھا فرخص فی ذلک بعضھم وکرہ بعضھم فضل طھورھا

باب ماجاء فی الحائض تتناول الشئ من المسجد حدثنا قتیبۃ نا عبیدۃ بن

حدیث باب کا مضمون بھی یہی ہے جیسا کہ عبداللہ بن سعد روایت کرتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مؤاکلۃ الحائض کے بارے میں دریافت کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا واکلھا مواکلہ سے امر کا صیغہ ہے یعنی کل معھا۔ بعض حضرات نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔ لیکن اولاً تو یہ تسلیم نہیں کہ حدیث ضعیف ہے اور اگر بالفرض اس کا ضعف ثابت بھی ہو جائے تب بھی جواز مواکلۃ و مشاربت کے مسئلہ کو اس سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا کیونکہ مصنفؒ نے اس روایت کو یہاں اختصاراً نقل کیا ہے ابو داؤدؒ[1] میں یہ روایت تفصیلاً موجود ہے اور مواکلہ مع الحائض کے جواز پر امت کا اجماع ہے[2]۔

حائضہ اور فضل وضوء واختلفوا فی فضل وضوٓھا الخ ھا ضمیر کا مرجع حائضہ ہے اور مراد یہ ہے کہ حائضہ عورت کے فضلِ وضو میں اختلاف ہے سوال یہ ہے کہ جب عورت حائضہ ہو تو اس پر وضو نہیں تو فضل وضو کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ دراصل یہ صنعت استخدام ہے کہ پہلے حائضہ بالفعل کا ذکر تھا اور یہاں حائضہ بالقوہ مراد ہے یعنی حائضہ سے ایسی اجنبیہ عورت مراد ہے جو قابلِ حیض ہو۔ جیسا کہ حدیث میں آتا ہے لا تقبل صلوٰۃ الحائض الا بخمار حالانکہ حائض پر صلوٰۃ فرض نہیں، اس کا وضو درست نہیں خمار کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تو حائض سے قابلِ حیض یا بالقوۃ حائضہ مراد ہے۔

باب ماجاء فی الحائض تتناول الشئ من المسجد

دخول و تناول الشئ من المسجد للحائضہ حائضہ اور جنب کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں اس پر سب کا اتفاق ہے مگر یاد رہے کہ دخول سے مراد سارے جسم کا دخول ہے اگر حائضہ عورت ہاتھ بڑھا کر مسجد سے کوئی چیز اٹھائے اور باقی بدن مسجد سے باہر رہے تو اسے دخول مسجد نہیں قرار دیا جا سکتا اور ایسا کرنا حائضہ اور جنب کے لئے جائز ہے اور اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ حدیث باب کا یہی مضمون ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ مسجد سے جائے نماز اٹھا دو۔ میں نے عرض کی انی حائض تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان حیضتک لیست فی یدک۔ تمہارا حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے بظاہر یہ خیال ہو سکتا ہے اور جیسا کہ حضرت عائشہ کو ہوا کہ حائضہ اور جنب میں نجاست حکمی کا اثر بھی تمام بدن پر ہوتا ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان حیضتک لیست فی یدک سے اس کا ازالہ فرما دیا۔

حلول سریانی اور طریانی نجاست حقیقی سے جب ایک چیز متصف ہو تو اس کے اجزاء کل میں سرایت کرتے

---

[1] ابو داؤد ج ۱ ص ۳۴ مواکلۃ الحائض ومجامعتہا۔ [2] چنانچہ علامہ شوکانی نیل الاوطار (ج ۱ ص ۲۸۰) میں لکھتے ہیں قال الترمذی وھو قول عامۃ اھل العلم لم یروا بمواکلۃ الحائض بأسا قال ابن سید الناس فی شرحہ وھذا مما اجمع الناس علیہ وھکذا نقل الاجماع محمد بن جریر الطبری (م) ۱۲

حميد عن الاعمش عن ثابت بن عُبيد عن القاسم بن محمد قال قالت عائشة قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ناوليني الخمرة من المسجد قالت قلت اني حائض قال ان حيضتك

ہیں اور حال کا ہر جزء محل کے ہر جزء میں حلول کرتا ہے۔ اس کو حکماء اور مناطقہ کی اصطلاح میں حلول سریانی کہتے ہیں جیسا کہ درخت کے سبز پتوں میں پانی کا حلول ہے کہ پتے کے ہر حصہ میں پانی پہنچ جاتا ہے اب محل (پتے) کو جتنے ٹکڑوں میں تقسیم کیا جائے حال (پانی) کی بھی اتنے حصوں میں تقسیم ہوگی۔ حلول سریانی میں تقسیم محل کے ساتھ تقسیم حال متحقق ہوتی ہے مگر یہ بات نجاستِ حقیقی کے ساتھ خاص ہے نجاستِ حکمی کا حلول طریانی ہے سریانی نہیں [1]۔ جس کے تقسیم محل سے تقسیم حال کا تحقق لازم نہیں آتا کل حال نے کل محل میں حلول کیا ہوتا ہے مثلاً ابوۃ بنوۃ اور اخوت یہ سب صفات میں جن کا حلول محل میں طریانی ہے اب اگر باپ کے ٹکڑے بکھرے کر دیئے جائیں تب بھی ابوت وہی۔ ایک رہے گی جو پہلے تھی ابوت تقسیم نہیں ہوتی کہ ٹکڑوں کی تعداد کے لحاظ سے ابوت بھی منقسم ہو تقسیم محل سے تقسم حال لازم نہیں آتا، تو حیض و جنابت نجاستِ حکمی ہے اور ان کا حلول بدن میں حلولِ طریانی ہے کہ کل حال، کل بدن میں ہے اور کل بدن کل حال کے ساتھ متصف ہے، حضرت عائشہؓ بھی کچھ ایسا ہی سمجھ رہی تھیں کہ جب کل بدن نجس ہے۔ تو نجاست کا حلول سریانی ہوگا۔ اور ہر ہر جزء نجس ہوگا اور مسجد میں میرا ادخال ید گویا تقسیم محل ہے جس سے تقسیم حال لازم آتی ہے تو ید کا مسجد میں ادخال گویا ید کے برابر نجاست کا ادخال ہے جو ممنوع ہے۔ مگر حقیقت ایسی نہیں بلکہ حیض و جنابت نجاستِ حکمی ہیں اور بدن میں انکا حلول طریانی ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد سے اس وہم کا ازالہ فرما دیا۔

دخول اور ادخال میں فرق یہ بھی ملحوظ رہے کہ مسجد میں کل بدن کا دخول ممنوع ہے کیونکہ کل بدن میں نجاست کا حلول طریانی ہوتا ہے جب کل بدن داخل ہوگا تو نجاست بھی داخل ہوگی مگر یاد رہے کہ دخول و خروج اور اس کے احکام کا مدار عرف پر ہے عرفاً دخول و خروج میں "للاکثر حکم الکل" کا اصول اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک جنب شخص ہے یا حائضہ عورت، جس نے سارا دھڑ مسجد میں داخل کر دیا صرف پاؤں باہر رہے ہے بوجہ للاکثر حکم الکل کے اس کو دخول قرار دیا جائے گا اور ایسا شخص گنہگار ہوگا۔ اور اگر دھڑ باہر ہے، صرف ید یا راس، داخل ہے تو مذکورہ قاعدہ کے رو سے اسے خارج قرار دیا جائے گا فقہ میں اس کی نظیر موجود ہے مثلاً میت کی لاش مل گئی، سر کٹا ہوا ہے دھڑ موجود ہے حکم یہ ہے کہ بوجہ للاکثر حکم الکل کے اسے غسل دیا جائے اور اس پر صلوٰۃ جنازہ پڑھی جائے اور اگر صرف سر مل گیا اور دھڑ غائب ہے تو تو بوجہ اصول مذکور کے نہ غسل دینا ضروری ہے اور نہ اس پر صلوٰۃ جنازہ ہے [2]۔ تو سیدہ عائشہؓ کا مسجد میں ادخال ید،

[1] والحلول السرياني هو الذي يتعين فيه بازاء كل جزء من الحال جزء من المحل بحيث ينقسم كل جزء من الحال على اجزاء المحل كانقسام السواد على اجزاء الثوب والحلول الطرياني بخلافه سواء تعين بازاء كل جزء من الحال جزء من المحل كحلول اطراف الجسم فيه اولم يتعين بازاء شئ من اجزاء الحال والمحل جزء من الاجزاء كحلول الابوة والبنوة. صدرا ص۳۱ ۱۲ [2] یہ مذہب احناف کا ہے جبکہ شوافع حضرات غسل اور نماز جنازہ کو ضروری قرار دیتے ہیں چنانچہ علامہ کاشانی "بدائع الصنائع ج۱ ص۳۰۲ میں لکھتے ہیں وعلى هذا يخرج ما اذا وجد طرف من اطراف الانسان كيد او رجل انه لا يغسل لان الشرع ورد بغسل الميت والميت اسم لكله ولو وجد الاكثر منه غسل لان للاكثر حكم الكل وان وجد للاقل منه او لنصف لم يغسل كذا ذكره القدوري في شرحه مختصر الكرخي لان هذا القدر ليس بميت حقيقة وحكما ولان الغسل للصلوة ومالم يزد على النصف لا يصلى عليه فلا يغسل ايضا وهذا كله مذهبنا وقال الشافعي ان وجد عضو يغسل ويصلى عليه. (م)

لیست فی یدکِ وفی الباب عن ابن عمرو ابی هریرة قال ابو عیسٰی حدیث عائشة

جزءِ بدن کا دخول ہے جسے بوجہ للاکثر حکم الکل کے دخولِ کل بدن نہیں قرار دیا جاسکتا جس طرح نجاست حکمی کا حلول ہوگا تو کل بدن میں ہوگا جزوِ بدن میں نہیں ہوگا اسی طرح طہارت بھی ایک ایسی چیز ہے جو تجزی اور تقسیم قبول نہیں کرتی اور جزء لایتجزی کی صحیح مثال طہارت ہوسکتی ہے اگر وضو کے سارے اعضاء دھونے کے باوجود بھی ایک بال برابر جگہ خشک رہ جائے تو طہارت حاصل نہ ہوگی اور یوں کہنا درست ہے کہ ایک بال برابر جگہ کم باقی طہارت حاصل ہے یا غسل سے کوئی ادنیٰ سا حصہ خشک رہ جائے تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ذرہ برابر جگہ کے ماسوا باقی بدن طاہر ہوگیا۔ ایسا نہیں بلکہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک بال برابر جگہ بھی خشک رہ جائے تو سارا بدن ناپاک رہے گا طہارت ایک ایسی چیز ہے جو تقسیم قبول نہیں کرتی، طہارت یا نجاست دونوں کا حلول کل میں ہوتا ہے اور کل محل دونوں میں کل حال کے ساتھ متصف ہوتا ہے بات طویل ہوگئی۔ خلاصہ یہ کہ حضرت عائشہ دخول الحائض فی المسجد کے حکم (ممنوعیت دخول) کو ادخال الید فی المسجد کو بھی مستلزم سمجھ رہی تھیں کہ دونوں کا حکم ایک ہے یعنی دخول منع ہے تو ادخال بھی منع ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غلط فہمی کا ازالہ فرمادیا کہ ادخال اور دخول دونوں میں فرق ہے اور دونوں کا حکم علیحدہ علیحدہ ہے۔

جزءِ بدن سے مس مصحف کا مسئلہ بظاہر یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب ادخال ید فی المسجد بوجہ جزء بدن ہونے کے ممنوع نہیں تو پھر ید سے مس مصحف بھی بوجہ اس کے جزء بدن ہونے کے جائز ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

جواب یہ ہے کہ مصحف کا مس کرنا عرفاً وعادۃً جزء بدن (ہاتھ) کے بغیر ممکن نہیں اور نہ بدن سے مسِ مصحف کوئی ایسا امر ہے جسے معقول قرار دیا جاسکے چونکہ قرآن میں مس مصحف سے نہی وارد ہوئی ہے تو مراد وہی مس ہوگا جو ممکن اور متعارف ہے یعنی مس بالید اور اگر بالفرض تمام بدن سے مس مصحف کو منہی عنہ قرار دیا جائے تو پھر نہی لا یمسہ الا المطھرون کا صحیح محمل اور کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا جب خارج میں عرفاً وعادۃً مس المصحف بسائر البدن ممتنع ہے تو اس سے نہی کا کیا فائدہ؟۔

لفظ خمرہ کی تحقیق خمرہ ایسی چیز کو کہتے ہیں جو زمین کے گرم و سرد ہونے کی وجہ سے حرارت و برودت سے چہرہ کو بچانے کے لئے سجدہ کی جگہ پر رکھی جاتی ہے تاکہ چہرہ حرارت و برودت اور مٹی کی تلویث سے محفوظ رہے اس کا اطلاق چھوٹی چٹائی اور جائے نماز پر بھی ہوتا ہے[1]۔ ابوداؤد اور شمائل کی روایات میں بھی اس کا ذکر ہوا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خمرہ (جائے نماز) پر تشریف فرما تھے کہ چوہے نے چراغ کی جلتی ہوئی بتی کو کھینچ کر آپ کے سامنے خمرہ پر ڈال

---

[1] علامہ ابن اثیر النہایہ ج۱ ص۳۵۶ میں لکھتے ہیں، الخمرة هی مقدار ما یضع الرجل علیه وجهه فی سجوده من حصیر او نسیجة خوص ونحوه من النبات ولا تکون خمره الا فی هذا المقدار وسمیت خمرة لان خیوطها مستورة بسعفها وقد تکررت فی الحدیث هکذا افسرت وقد جاء فی سنن ابی داؤد عن ابن عباس قال جاءت فارة فاخذت تجر الفتیلة فجاءت بها فالقتها بین یدی رسول الله صلی الله علیه وسلم علی الخمرة التی کان قاعدا علیها فاحرقت منها مثل موضع درهم وهذا صریح فی اطلاق الخمرة علی الکبیر من نوعها وفی الدر النثیر لابن اثیر۔ والخمرة شئ منسوج یعمل من سعف علی قدر ما یسجد علیه المصلی او فویق ذلك فان عظم حتی یکفی الرجل لجسده کله فهو حصیر ولیس بخمرة (م)

حدیث حسن صحیح وھو قول عامۃ اھل العلم لانعلم بینھم اختلافاً فی ذلک بان لا باس ان تتناول الحائض شیئا من المسجد

دیا جس سے درہم برابر جگہ جل گئی۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا نمتم فاطفؤا سرجکم فان الشیطان یدل مثل ھذہ علی ھذا فتحرقکم[۱] (الحدیث)

روافض کی من گھڑت توجیہ حدیث باب میں جو لفظ خمرہ آیا ہے اہل تشیع نے اپنی سجدہ کی ٹھیکری ثابت کرنے کے لئے اس کی من مانی توجیہ کر ڈالی اور کہا کہ اس سے مراد وہ ٹکیا سی ہے جسے اہل تشیع سجدہ میں استعمال کرتے ہیں حالانکہ ابوداؤد میں صراحتاً آیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خمرہ پر تشریف فرما تھے" الخمرۃ التی کان قاعداً علیھا فاحرقت منھا مثل موضع درھم" اور اس سے درہم برابر جگہ جل گئی۔ حدیث باب سے اہل تشیع کا اپنی ٹھیکری مراد لینا مردود اور باطل استدلال ہے۔

من المسجد کا تعلق قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناولینی الخمرۃ من المسجد قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ من المسجد کا تعلق قال سے ہے یعنی قال من المسجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد سے آواز دی کہ گھر سے خمرہ لے آؤ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں معتکف[۲] تھے۔ مگر اس صورت میں امام ترمذیؒ نے جو ترجمۃ الباب قائم کیا ہے اس سے موافقت نہیں ہوسکے گی۔ خود مصنفؒ نے "من المسجد" کا تعلق "ناولینی" سے قرار دیا ہے بعض روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً نسائی[۳] میں حضرت میمونہؓ سے روایت ہے وتقوم احدانا بخمرتہ الی المسجد فتبسطھا وھی حائض۔

اشیاء مسجد کا ذاتی استعمال یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب مسجد کی چیز کا اپنی ذاتی ضروریات میں استعمال ممنوع ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کا خمرہ ذات کے لئے کیوں استعمال فرمایا۔ وجہ یہ ہے کہ یہ خمرہ آنحضرت کی ذاتی ملکیت تھی کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسجد میں چٹائیوں کا استعمال مروج نہ تھا جیسا کہ خود الفاظ حدیث میں اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں ہونے کا اشارہ موجود ہے اگر خمرہ مسجد کا ہوتا تو الفاظ یوں ہوتے ناولینی خمرۃ المسجد۔ حدیث میں ایسے الفاظ نہیں ہیں جو خمرہ کے مسجد کے ہونے پر دال ہوں۔ بلکہ الخمرۃ میں الف لام عہدی ہے مراد خمرہ معہودہ ہے اور وہی ہوسکتا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذاتی ہو۔

یہ مسئلہ اپنی جگہ صحیح ہے کہ مسجد کی چیز مسجد کی ہے اسے اپنی ذاتی مصارف میں استعمال کرنا شرعاً حرام ہے نہ تو امام کو اس کی استعمال کی اجازت ہے اور نہ موذن و متولی کو ہمارے ہاں بلکہ آج کل عام ماحول میں جو لوگ کثرت سے مساجد میں

---

[۱] عن ابن عباس قال: جاءت فارۃ فاخذت تجر الفتیلۃ فجاءت بھا فالقتھا بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الخمرۃ التی کان قاعدا علیھا فاحرقت منھا مثل موضع درھم فقال اذا نمتم فاطفؤا سرجکم فانّ الشیطان یدل مثل ھذہ علی ھذا فتحرقکم (ابوداؤد ج ۲ ص ۳۵۶) [۲] صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۴۳ باب جواز الحائض راس زوجھا و ترجیلہ و طھارۃ سودھا، میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے عن ابی ھریرۃ قال بینما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی المسجد فقال یا عائشۃ ناولینی الثوب فقالت انی حائض فقال ان حیضتک لیست فی یدک فناولتہ امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۳) میں اس کو راجح قرار دیا ہے لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی المسجد معتکفا وکانت عائشۃ فی حجرھا وھی حائض۔ (م)، [۳] نسائی ج ۱ ص ۳ باب بسط الحائض الخمرۃ فی المسجد علاوہ ازیں اس قسم کی ایک روایت مسند احمد ج ۶ ص ۳۳۱ میں بھی مذکور ہے (م)

باب ماجاء فی کراھیۃ اتیان الحائض حدثنا بندار نا یحیی بن سعید وعبدالرحمٰن بن مھدی وبھز بن اسد قالوا نا حماد بن سلمۃ عن حکیم الاثرم عن ابی تمیمۃ الھجیمی

رہتے اور مساجد سے گہرا تعلق رکھتے ہیں ان کو اس کی احتیاط باقی نہیں رہتی کہ مسجد کی چیز اور اپنی ذاتی چیز میں فرق کریں، وقف چیز کسی ایک شخص کی ملکیت نہیں ہوتی بلکہ اس میں تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے، ایک مرتبہ ایک صحابی نے کاتی ہوئی اون کا گولہ اٹھا لیا تھا تاکہ وہ پالان کے نیچے ڈالی جانے والی کمبل کی مرمت کر سکے جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو فرمایا "اما ماکان لی ولبنی عبد المطلب فھو لک"[1] اگر یہ چیز میری ذاتی ہوتی تو میں آپ ہی کو دے دیتا۔

باب ماجاء فی کراھیۃ اتیان الحائض

لفظ اتیان عموم مشترک ہے یا عموم مجاز "اتیان الحائض" سے مراد حائضہ عورت سے جماع کرنا ہے اور اتیان کاھن سے مراد کاھن کی تصدیق کرنا ہے اور یہ "علفتھا تبناً وماءً بارداً" کے قبیل سے ہے، تقدیر عبارت یوں ہوگی، من اتی حائضاً او امرأۃ فی دبرھا او تصدق کاھنا جب ایک لفظ کے دو معنی ہوں، اور وہ لفظ کسی جگہ اپنے دو مختلف معانی میں استعمال ہوا ہو اس کو صنعت استخدام کہتے ہیں۔ شوافع حضرات عموم مشترک کے قائل ہیں اور وہ اتی کا معنی عام لیتے ہیں جب کہ احناف عموم مشترک کے قائل نہیں اور وہ یہاں عموم مجاز لیتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ " إن اللہ وملٰئکتہ یصلون علی النبی یا ایھا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما" میں یصلون بمعنی یھتمون کے ہے یعنی اہتمام شان نبی مراد ہے۔ پھر اہتمام کی صورتیں مختلف ہیں ملائکہ کی اور ہیں امت کی اور، اور خود اللہ رب العزت کی اور ہیں تو یہاں بھی "من اتی" بمعنی "من انتفع" کے ہے اور ہر جگہ انتفاع کی اپنی اپنی علیحدہ صورت مراد ہے۔ اور بعض حضرات نے تقدیر عبارت یوں بنائی ہے کہ "من اتی حائضا بالجماع .... او کاھنًا بالتصدیق۔

کہانت کے اقسام واحکام کاھن وہ ہوتے ہیں جو غیب کی خبریں اور آئندہ زمانہ میں ہونے والے امور کے جاننے کا دعویٰ کرتے ہیں اور مکر و فریب سے عوام کو اپنے دام میں پھنسا کر اس نوعیت کی باتوں میں انہیں الجھائے رکھتے ہیں علی العموم ایسے لوگ وہ ہوتے ہیں جن کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ جنات عالم سما کی باتیں سن کر ہمیں بتاتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو جنات کے علاوہ دیگر مختلف ذرائع سے غیب کی خبریں اور پیش آنے والے واقعات سے آگاہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں انہیں عرّاف کہا جاتا ہے بعض نجوم کے ذریعہ علم غیب کا دعویٰ کرتے ہیں انہیں منجم کہتے ہیں۔ منجم ستاروں کی وضع اور ہیئت سے کسی چیز کا اندازہ لگاتے ہیں اسے غیب دان نہیں قرار دیا جا سکتا۔

حدیث باب میں لفظ کاہن عام ہے جو کاہن، عراف، رمال اور منجم سب کو شامل ہے[2]۔ عراف اور منجم کے پاس جانے والے

---

[1] عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال دنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم من بعیر فاخذ وبرۃ من سنامہ ثم قال یا ایھا الناس انہ لیس لی من ھذا الفیٔ شیٔ ولا ھذا ورفع اصبعہ الا الخمس والخمس مردود علیکم فادوا الخیاط والمخیط فقام رجل فی یدہ کبۃ من شعر فقال اخذت ھذہ لاصلح بھا بردعۃ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اما ما کان لی ولبنی عبد المطلب فھو لک فقال اذا بلغت ما اری فلا ارب لی فیھا ونبذھا (مشکوٰۃ ص۳۵۱)

[2] قال الجزری فی (النہایہ ج۴ ص۲۱۴) الکاھن الذی یتعاطی الخبر عن الکائنات فی مستقبل الزمان ویدعی معرفۃ الاسرار وقد کان فی العرب کھنۃ کشق وسطیح وغیرھما فمنھم من کان یزعم ان لہ تابعاً من الجن ورئیاً یلقی الیہ الاخبار ومنھم من کان یزعم انہ یعرف الامور بمقدمات اسباب یستدل بھا علی مواقعھا من کلام من یسألہ او فعلہ او حالہ وھذا یخصونہ باسم العراف کالذی یدعی معرفۃ الشیٔ المسروق ومکان الضالۃ ونحوھما والحدیث الذی فیہ من اتی کاھنا قد یشتمل علی اتیان الکاھن والعراف والمنجم (م)

عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اتٰی حائضا اوامرأۃ فی دبرھا اوکاھنا فقد کفر بما انزل علی محمد قال ابوعیسٰی لانعرف ھذا الحدیث الامن حدیث حکیم

کا حکم بھی وہی ہے جو کاہن کے پاس جانے والے کا ہے[1]۔ مگر مطلق جانا ممنوع نہیں کسی ضرورت و حاجت، مناظرہ بحث، خرید و فروخت ابطال باطل، تذلیل کہانت احقاق حق یا سدِ ذریعۂ کہانت کے لئے کاہن کے پاس جانا جائز اور بعض حالات میں ضروری ہے۔

والد شیخ الہند اور کاہن کا واقعہ جیسا کہ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن کے والد مولانا ذوالفقار علی صاحب کا ایک مرتبہ سہارن پور میں ایک کاہن سے واسطہ پڑا اور آپ نے اسے بر سرِ عام رسوا و ذلیل کر دیا اور کہانت کی حقیقت لوگوں پر آشکارا کر دی ہوا یوں کہ جب کاہن اپنے کمالات علی الاعلان لوگوں میں بیان کر رہا تھا تو آپ نے ہاتھ میں پتھر اٹھا کر کاہن سے کہا کہ بتاؤ کیا اس پتھر سے میں آپ کو ماروں گا یا نہیں؟ اب تو کاہن کو جان کے لالے پڑ گئے وہ سمجھتا تھا کہ اگر میں کہتا ہوں کہ تم مارو گے تو یہ نہ ماریں گے اور اگر کہتا ہوں کہ نہیں مارو گے تو ضرور مار دیں گے تو حضرت شیخ الہند کے والد کے اس عمل سے کہانت کا سارا بھرم لوگوں پر کھل گیا، کاہن رسوا ہوا اور جواب نہ دے سکا۔

البتہ کہانت کی تصدیق کے لئے کاہن کے پاس جانا اور اس کی کہانت کی تصدیق کرنا شرعاً ممنوع ہے اور بلا ضرورت جانا بھی مناسب نہیں۔ کاہن کی بیسیوں باتوں میں بعض اوقات ایک آدھ بات سچی ثابت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ عقیدہ رکھنے والا کہ کاہن کے پاس جنات خبر لاتے ہیں اکثر جھوٹی اور بعض اوقات ایک آدھ واقعہ کے مطابق بھی ثابت ہو جاتی ہے کافر نہیں قرار دیا جا سکتا۔

اتیان فی دبر المرأۃ جس طرح حائضہ عورت کے ساتھ ایام حیض میں وطی شرعاً حرام ہے اسی طرح اپنی منکوحہ عورت کے ساتھ دبر میں اتیان بھی حرام ہے اور اس پر امت کا اجماع ہے[2]۔ جب "قل ھو اذیً" کی تصریح سے کہ حیض ایک نجاست ہے محل وطی کا استعمال بوجہ تلویث نجاست و اذی حرام ہے تو دبر جو وطی کا محل نہیں بلکہ نجاست کا محل ہے کا استعمال تو بطریق اولیٰ حرام ہے لواطت کا حکم بھی یہی ہے جب منکوحہ عورت سے اتیان فی الدبر حرام ہے تو

---

[1] مقدمہ ابن خلدون میں ہے کہ کہانت کی دو قسمیں ہیں (۱) طبعی (۲) کسبی اور فقہا حضرات نے کہانت کی دونوں قسموں کو ناجائز قرار دیا ہے (م)

[2] جیسا کہ امام نووی نے شرح مسلم ج ۱ ص۱۶۳ میں اس پر اجماع نقل کیا ہے لکھتے ہیں "واتفق العلماء الذین یعتد بھم علی تحریم وطی امرأۃ فی دبرھا حائضا کانت او طاھرا لاحادیث کثیرۃ مشھورۃ کحدیث ملعون من اتٰی امرأۃ فی دبرھا قال اصحابنا لا یحل الوطی فی الدبر فی شیء من الآدمیین ولا غیرھم من الحیوان فی حال من الاحوال البتہ" بعض کتب میں حضرت ابن عمر سے اتیان فی دبر المنکوحۃ کے جواز کا ایک قول نقل کیا گیا ہے مگر امام طحاوی شرح معانی الآثار ج ۲ ص۲۵ باب وطی النساء فی ادبارھن) میں نقل کرتے ہیں کہ سعید بن یسار نے حضرت ابن عمر سے دریافت کیا قال قلت لابن عمر ما تقول فی الجواری الحمض بھن قال وما التحمیض فذکرت الدبر فقال وھل یفعل ذلک احد من المسلمین امام طحاوی کے علاوہ اس روایت کو امام دارمی نے بھی اپنی مسند (باب من اتی امرأتہ فی دبرھا ص۱۳۵) میں نقل کیا ہے جو صراحتاً ابن عمر کے رجوع پر دال ہے۔ لہٰذا مسئلہ حرمت اتیان فی دبر المنکوحۃ ایک اجماعی مسئلہ ہے۔ جس میں کسی کو اختلاف نہیں۔

الاثرم عن ابی تمیمۃ الھجیمی عن ابی ھریرۃ وانما معنی ھذا عند اھل العلم علی التغلیظ وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اتی حائضاً فلیتصدق بدینار فلو کان اتیان الحائض کفرا لم یؤمر فیہ بالکفارۃ وضعف محمد ھذا الحدیث من قبل اسنادہ وابو تمیمۃ الھجیمی اسمہ طریف بن مجالد

لواطت جو نہ تو محل وطی ہے اور نہ اس میں دوسری کوئی گنجائش ہے۔ بطریق اولیٰ حرام ہے قرآن و احادیث میں بھی لواطت کے بارے سخت وعیدیں آئی ہیں۔[1]

ارتکاب کبیرہ اور کفر کا مسئلہ فقد کفر بما انزل علی محمد (۱) اگر ظاہری معنی مراد لیا جائے تو مسئلہ واضح ہے کہ کاہن کا مصداق اور مستحل یعنی کہانت کو حلال اور جائز سمجھنے والا کافر ہے اس لحاظ سے فقد کفر اپنے معنی میں حقیقت پر محمول ہے اور کسی تاویل یا توجیہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

(۲) بغیر استحلال کے اگر ایک شخص کاہن کے پاس جاتا ہے اور عقیدۃً اس کی تصدیق نہیں کرتا تو ایسے شخص کے بارے یہ حدیث تغلیظ و تشدید پر محمول ہے جیسا کہ خود مصنفؒ نے اس توجیہ کو اختیار فرمایا ہے وانما معنی ھذا الحدیث عند اھل العلم علی التغلیظ یعنی اہل علم نے اس روایت کو تنبیہ و تہدید پر حمل کیا ہے اور یہ حدیث حقیقت پر محمول نہیں۔

دراصل مصنفؒ کی یہ توجیہ ایک اشکال کا جواب ہے کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک کبیرہ گناہ کا مرتکب کافر نہیں اور اس پر اجماع و اتفاق ہے حالانکہ حدیث باب میں بظاہر کاہن کے پاس آنے والے 'اتیان فی دبر المرأۃ المنکوحۃ' اور اتیان الحائض کے مرتکب پر فقد کفر بما انزل علی محمد کا حکم لگایا گیا ہے۔

تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ یہ حدیث تغلیظ و تشدید اور تنبیہ و تہدید پر محمول ہے اتیان حائض وغیرہ کے مرتکب کو کافر بمعنی خارج از اسلام نہیں قرار دیا جا سکتا۔ جیسا کہ مصنفؒ نے دوسرے باب "باب ماجاء فی الکفارۃ فی ذلک" سے بھی اس جانب اشارہ کر دیا ہے۔ کہ اتیان حائض ایک جرم ہے اور اس کی معافی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ فاعل اس کا کفارہ ادا کر دے چاہے وہ دینار ہو یا نصف دینار اگر ارتکاب کبیرہ کو موجب کفر قرار دیا جائے تو پھر کیا کفر اور شرک کا ازالہ کفارہ سے ہو سکتا ہے۔ ہرگز نہیں، اختیار کفر یا ارتداد کی سزا کفارہ نہیں۔ قتل ہے۔ مثلاً ایک شخص قادیانی ہو گیا تو اگر وہ اس کے ازالہ کے لئے سینکڑوں غلام آزاد کر کے کفارہ ادا کر دے خدا کے نزدیک یہ سب کچھ پر کاہ کے برابر بھی وقعت نہیں رکھتا جب تک کفر سے توبہ کر کے مسلمان نہ ہو جائے۔ کفارہ تو اس کے لئے ہوتا ہے جو مسلمان ہونے اور مسلمان رہنے کے باوجود ایک جرم کا ارتکاب کر بیٹھے۔

تو اتیان حائضہ وغیرہ بھی ایسے امور ہیں جن کے لئے کفارہ ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ ان کا مرتکب (جب وہ استحلالاً نہ ہو) کافر نہیں اور نہ حدیث ایسے شخص کے بارے میں جو مستحل نہ ہو کفر حقیقی کا حکم لگاتی ہے۔

مولانا گنگوہی کی توجیہ (۳) علامہ رشید احمد گنگوہی نے ایک توجیہ یہ کی ہے کہ کفر اور شرک دونوں کلی مشکک

---

[1] اتاتون الذکران من العلمین وتذرون ما خلق لکم ربکم من ازواجکم (الآیۃ) انکم لتاتون الفاحشۃ ما سبقکم بھا من احد من العالمین (الآیۃ)، عن ابی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اتی حائضا او امرأۃ فی دبرھا او کاھنا فصدقہ فقد کفر بما انزل اللہ (دارمی ص۱۳۵) وفی روایۃ ملعون من اتی امرأۃ فی دبرھا (نووی ص۴۶۳) (م)

باب ماجاء فی الکفارۃ فی ذلک حدثنا علی بن حُجرنا شریک عن خصیف عن مِقسم عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الرجل یقع علی امرأتہ وھی حائض قال یتصدق بنصف دینار حدثنا الحسین بن حریث نا الفضل بن موسٰی عن ابی حمزۃ

یس کلی اگر اپنے تمام افراد خواہ ذہنی ہوں یا خارجی سب پر علی التساوی صادق آئے تو متواطی کہلاتی ہے چنانچہ "الانسان" ایک کلی متواطی ہے جو اپنے تمام افراد (ذہنی وخارجی) سب پر صادق آتی ہے۔ اور اگر کلی اپنے بعض افراد پر دیگر افراد کی بہ نسبت اولیٰ واقدم اور اشد طور صادق آئے۔ تو کلی مشکک کہلاتی ہے تو چونکہ کفر کلی متواطی نہیں بلکہ مشکک ہے۔ اور کفر جحود کے نیچے بھی اس کے متعدد درجات[۱] ہیں جو سب گناہ ہیں، ارتداد اور خروج اسلام کو مستلزم نہیں جیساکہ بعض احادیث میں نفقد کفر کے الفاظ مذکور ہوئے ہیں مگر کفر جحودی مراد نہیں مثلاً من ترک الصلوٰۃ متعمدًا فقد کفر۔ تو یہاں کفر سے مراد قرب کفر ہے کفر جحودی نہیں۔ کفر نوی مراد نہیں بلکہ کفر ضعیف مراد ہے جو بمنزلہ گناہ کے ہے اور کفر دون کفر کے قبیل سے ہے جیساکہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں باب[۲] قائم کیا ہے۔

ایک اور توجیہ اور بعض حضرات نے فقد کفر کو۔ کفران نعمت قرار دیا ہے گو نعمائے الٰہیہ کی بے قدری کی، فقد کفر کے الفاظ بما انزل علی محمد کے مقابلہ میں استعمال ہوئے ہیں ما انزل علی محمدؐ "علم" ہے توجس نے تینوں امور ممنوعہ (المذکورۃ فی الحدیث) سے اجتناب کیا گویا اس نے ما انزل علی محمد کا حق ادا کر دیا اور علم پر عمل ایک گونہ شکر گزاری ہے اور جس نے علم نبوت کی عملاً مخالفت کی گویا علم کی بے قدری کی علم ایک بڑی نعمت ہے اس پر عمل نہ کرنا کفرانِ نعمت ہے اور احادیث میں لفظ کفر ناشکری کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے جیساکہ عورتوں کے بارے ارشاد ہے یکفرن العشیر[۳] مراد زوج کی ناشکری یعنی حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی ہے کفرِ جحودی مراد نہیں۔

باب ماء جاء فی الکفارۃ فی ذلک مصنفؒ نے حضرت ابن عباس سے دو روایات نقل کی ہیں پہلی روایت میں ہے۔ کہ جس شخص نے حالت حیض میں اپنی بیوی سے جماع کیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کو ایک دینار صدقہ کرنا چاہیئے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ دم حیض کا لون احمر ہو تو ایک دینار اور جب اس کا لون اصفر ہو تو نصف دینار صدقہ کرنا چاہیئے۔

اتیان حائضہ پر صدقہ (۱) اتیان حائضہ کا فاعل جب اپنے فعل پر بطور جرمانہ صدقہ دے دیگا تو آئندہ کے لئے بوجہ ادائیگی جرمانہ کے خوف کے خود کو ایسے گناہ سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرے گا اس کے ساتھ ساتھ گناہ کے واقعۃً گناہ ہونے کی اہمیت بھی اس کے دل میں بیٹھ جائے گی انسانی فطرت کی تخلیق بھی کچھ یوں ہوئی ہے۔ جب ایک چیز کیلئے وہ مشقت تعب محنت اور جرمانہ وتاوان اٹھائے تو آئندہ اس کے جرم عظیم ہونے کی اہمیت اور اس سے حتی الوسع احتراز

---

[۱] والکفر انواع خمسۃ کفر انکار وکفر جحود وکفر عناد وکفر نفاق وکفر عمل ۱۲ (م) ۱۲ ۱۲ ۱۲

[۲] بخاری ج۱ ص۹ باب کفران العشیر وکفر دون کفر قال الحافظ فی الفتح الباری ج۱ ص۸۳ واما قول المصنف وکفر دون کفر فاشار الی اثر رواہ احمد فی کتاب الایمان من طریق عطاء بن رباح وغیرہ عن ابن عباس فی قولہ تعالیٰ ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون قال کفر دون کفر (م) [۳] یہ روایت بخاری ج۱ ص۹ باب کفران العشیر وکفر دون کفر میں تفصیل سے منقول ہے عن ابن عباس قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اریت النار فاذا اکثر اھلھا النساء یکفرن باللہ قال یکفرن العشیر ویکفرن الاحسان (م)

الشکری عن عبد الکریم عن مقسم عن ابن عباس عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا کان دما احمر فدینار وان کان دما اصفر فنصف دینار قال ابو عیسی حدیث الکفارة فی اتیان الحائض قد روی عن ابن عباس موقوفاً و مرفوعاً وھو قول بعض اھل العلم وبہ یقول احمد و اسحاق و قال ابن المبارک یستغفر ربہ ولا کفارة علیہ وقد روی مثل قول ابن المبارک عن بعض التابعین منھم سعید بن جبیر و ابراھیم

اور اجتناب کی کوشش کرتا ہے ۔ مثلاً ایک شخص رات سے روزہ نہیں رکھتا اور دوسرا روزہ رکھ کر دن کو اسے توڑ دیتا ہے تو چونکہ روزہ توڑنے میں کفارہ ہے اس لئے عام لوگ بھی اس کی اہمیت کو سمجھتے ہیں اور اپنی طرف سے یہ کوشش کرتے ہیں کہ روزہ نہ ٹوٹنے پائے اور واقعۃً بھی اس کو بڑا جرم عظیم تصور کرتے ہیں اور شرعاً بھی یہ ایک بہت بڑا جرم ہے تو اس کا احساس سرے سے روزہ نہ رکھنے سے زیادہ ہوتا ہے جب کہ وہ بھی گناہ ہے

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ اتیان حائضہ سے بطور کفارہ جو رقم ادا کی جاتی ہے یہ درحقیقت صدقہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "الصدقة تطفئ غضب الرب" تو اس طرح غضب رب کے اطفار کا سبب اختیار کرنے اور سچی توبہ کرنے سے اپنے رب کی رحمت کا مستحق بن جاتا ہے۔

بیان مذاہب و دلائل امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وجوب کفارہ کے قائل ہیں اور استدلال حدیث باب سے کرتے ہیں ۔ (۲) جمہور اہل سنت کا مسلک یہ ہے کہ وطئ حائضہ سے کفارہ مستحب[1] ہے واجب نہیں ۔ ابن المبارک فرماتے ہیں جیسا کہ مصنفؒ نے لکھا ہے کہ یستغفر ربہ ولا کفارة علیہ عدم وجوب اور استحباب کفارہ کی وجہ یہ ہے کہ وطئ اتیان حائضہ کے بارے میں جتنی روایات مذکور ہوئی ہیں ان میں بڑا اختلاف ہے اور روایات مضطرب ہیں یہاں اس باب میں دو روایات ہیں ایک میں دینار اور دوسری میں نصف دینار ذکر ہوا ہے۔

اور بعض روایات میں دو دینار اور بعض میں خمسی[2] دینار کا ذکر آیا ہے۔ خود مصنفؒ نے حضرت ابن عباس کی روایت کے بارہ میں عن ابن عباس موقوفاً و مرفوعاً ۔الخ کہہ کر ابن عباس کی روایت کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جس سے وجوب کا استدلال صحیح نہیں اب سوال یہ ہے کہ کسی روایت کو معمول بہا بنایا جائے۔

بظاہر تمام روایات پر عمل ناممکن ہے[3]۔ اس لئے علامہ نووی[4] بھی فرماتے ہیں کہ بہتر اور صحیح یہ ہے کہ کفارہ واجب

---

[1] علامہ رشید احمد گنگوہی فرماتے ہیں فاستحباب التکفیر لا ینکر (کوکب ج۱ ص۵۹) اور در مختار (ج۱ ص۲۲۲) میں ہے یندب تصدقہ بدینار او نصفہ و مصرفہ کزکوٰة وھل علی المرأة تصدق قال فی الایضاح لا (م) [2] عن عبد الرحمٰن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال امرہ ان یتصدق بخمسی دینار (ابوداؤد ج۱ ص۳۵) [3] اس کے علاوہ سند میں خصیف و عبد الکریم دونوں ضعیف ہیں اور مقسم کو بھی امام بخاری نے ضعفاء میں شمار کیا ہے۔ چنانچہ خصیف کے بارے میں صاحب میزان (ج۱ ص۲۵۴) میں لکھتے ہیں ضعفہ احمد وقال مرة لیس بقوی وقال ابن معین صالح وقال مرة ثقة وقال ابو حاتم تکلم فی سوء حفظہ وقال احمد ایضا تکلم فی الارجاء وقال یحیی القطان کنا نجتنب خصیفاً وقال عثمان بن عبد الرحمٰن رایت علی خصیف ثیابا سودا وکان علی بیت المال تقریب التہذیب ج۱ ص۲۲۴ میں لکھا ہے ۔ صدوق سیئ الحفظ خلط بآخرہ و رمی بالارجاء ۔ اور عبد الکریم کے بارے میں صاحب المیزان ج۲ ص۶۴۵ پر لکھتے ہیں ۔ من العلماء الثقات فی زمن التابعین توقف فی الاحتجاج بہ ابن حبان وذکرہ صاحب الکامل فنقل فی ترجمتہ ان سفیان بن عیینة قال لابی الاصبغ عبد العزیز یا بکای ما کان عندکم (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر ہے)

باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب حدثنا ابن ابی عمرنا سفیان عن ھشام بن عروۃ عن فاطمۃ بنت المنذر عن اسماء ابنۃ ابی بکر الصدیق ان امرأۃ سالت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الثوب یصیبہ الدم من الحیضۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتیہ ثم اقرصیہ بالماء ثم رشیہ وصلی فیہ وفی الباب عن ابی ھریرۃ وام قیس

نہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہاں کفارہ بحیثیت کفارہ کے لئے نہیں بلکہ اطفاء غضب رب، طلب عفو اور سد ذریعہ کے لئے ہے، جب کہ کفارہ کے لئے اس کا متعین ہونا ضروری ہے جیسا کہ کفارہ قتل کفارہ ظہار اور کفارہ یمین، متعین اور مقرر ہیں مگر یہاں اس کی تعیین نہیں اس لئے اسے کفارہ قرار دینا صحیح نہیں۔

مقدار صدقہ میں کمی بیشی کیوں علماء نے تصدق دینار یا نصف دینار کی وجہ یہ بیان کی ہے۔ کہ (۱) حائضہ سے دم احمر کی حالت میں وطی زیادہ مضر اور اذیت رساں ہوتی ہے تو چونکہ یہ ایک شدید جرم ہے اس لئے کفارہ بھی زیادہ رکھا گیا کہ وہ دینار ہے بخلاف حالت دم اصفر کے کہ اس میں دم احمر کی بہ نسبت مضرت اور اذیت کم ہوتی ہے۔ اس لئے کفارہ بھی اس سے کم رکھا گیا۔

(۲) بعض افعال کا ارتکاب انسان سے ضرورۃً ہوتا ہے اور بعض کا شرارۃً ضرورت وحاجت اور خباثت وشرارت دونوں کا آپس میں فرق ہے۔ دم احمر حائضہ کے ابتدائی ایام ہوتے ہیں اور وقت جماع سے علیحدگی کو ابھی طویل مدت نہیں گزری ہوتی، صبر کرنا اور خود کو روکے رکھنا اس قدر دشوار بھی نہیں ہوتا اور اوائل ایام حیض میں بھی وطی کرتا ہے یہ نفس کی شرارت ہوتی ہے اس لئے اس پر کفارہ درہم رکھ دیا گیا البتہ دم اصفر ایام حیض کے آخری حالت ہوتی ہے۔ اور طہارت پر طویل زمانہ گزرا ہوتا ہے اور صبر دشوار ہو جاتا ہے جماع کی ضرورت وحاجت اور اس نوع کے عذر کا لحاظ کرتے ہوئے اس میں کفارہ بھی نصف کر دیا گیا ہے۔

باب ۱۰۳ ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب

دم حیض کا فرک منی پر قیاس صحیح نہیں غرض انعقاد باب ایک شبہ کا ازالہ ہے کہ جس طرح تلویث بالمنی رجال میں کثیر الوقوع ہے اور اس کا ازالہ پانی اور اکتفاء بالفرک سے جائز ہے اسی طرح عورتیں دم حیض سے بہ کثرت ملوث ہوتی ہیں بظاہر رجال کے لئے ازالہ منی میں تخفیف (اکتفاء بالفرک) پر قیاس کرکے یہ کہا جا سکتا تھا کہ نساء کے دم حیض میں بھی اکتفاء بالفرک جائز ہونا چاہیئے۔ اور بوجہ کثیر الوقوع ہونے اس کے حکم میں تخفیف ہونی چاہیئے۔

تو مصنف رحمۃ اللہ نے اس باب سے اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ دم حیض کو منی رجال پر قیاس نہیں کرنا چاہیئے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ رجال کے مزاج میں نفاست اور احتیاط زیادہ ہے جب کہ نساء میں تلوث۔ احتیاط میں کمی ہے۔ اللہ تعالیٰ تو حکیم ہیں اگر دم حیض میں اکتفاء بالفرک کی اجازت مرحمت فرماتے تو عورتیں اس رخصت سے فائدہ اٹھا کر اسقدر

حاشیہ صفحہ سابقہ۔ اثبت من عبد الکریم ما کان علمہ الاسالتہ وسمعت وقال ابن عدی اذا روی عن ثقۃ فحدیثہ مستقیم وقال ابن معین احادیثہ عن عطاء ردیۃ وقال ابن حبان صدوق لکنہ ینفرد عن الثقات بالاشیاء المناکیر فلا یعجبنی الاحتجاج بما انفرد بہ وھو ممن استخیر اللہ فیہ۔ جب کہ مقسم کے بارے میں علامہ ذہبی میزان ج۲ ص۱۷۶ پر لکھتے ہیں ضعفہ ابن حزم وقد وثقہ غیر واحد والعجب ان البخاری اخرج لہ فی صحیحہ وذکرہ فی الکتاب الضعفاء۔ (م)۔ ۵۴ چنانچہ شرح مسلم ج۱ ص۱۴۴ پر طویل بحث کے آخر میں رقمطراز ہیں فالصواب ان لاکفارۃ علیہ (م)

بنت محصن قال ابو عیسیٰ حدیث اسمآء فی غسل الدم حدیث حسن صحیح و قد اختلف اهل العلم فی الدم یکون علی الثوب فیصلی فیہ قبل ان یغسلہ فقال بعض اهل العلم من التابعین اذا کان الدم مقدار الدرهم فلم یغسلہ وصلی فیہ اعادۃ الصلوٰۃ وقال بعضهم اذا کان الدم اکثر من قدر الدرهم اعاد الصلوٰۃ وهو قول سفیان الثوری و ابن المبارك ولم یوجب بعض اهل العلم من التابعین وغیرهم علیہ الاعادۃ وان کان من قدر الدرهم وبہ یقول احمد واسحٰق وقال الشافعی یجب علیہ الغسل وان کان اقل من قدر الدرهم وشدد فی ذلك

سست پڑ جائیں کہ ضروری اور واجبی نجاستوں کے ازالہ میں بھی حکم ازالہ سے لاپرواہ ہو جائیں

(۲) دوسرا یہ کہ حیض واستحاض دونوں کا مخرج ایک ہے۔ دم استحاض کا دھونا استحاضہ کا روزہ رکھنا نماز پڑھنا تلاوت کرنا اور مسجد میں داخل ہونا سب کچھ جائز ہے۔ جب استحاض کا دم دھونا ضروری ہے جس میں دم حیض کی نسبت تخفیف ہے تو دم حیض جو نجس اور اغلظ ہے اس کا غسل تو بطریق اولیٰ ضروری ہے اس لئے مصنف نے باب ما جاء فی غسل دم الحیض من الثوب سے ترجمۃ الباب کا انعقاد کیا ہے۔ اس کے دو ترجمے ہو سکتے ہیں۔ (۱) دم حیض کے لئے غسل کافی ہے اور صرف غسل سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ (۲) یا مراد یہ ہے کہ دم حیض کے لئے غسل ضروری ہے صرف اکتفا بالفرک سے طہارت حاصل نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ حدیث باب سے یہی ثابت ہے کہ ایک عورت نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کپڑے کے متعلق دریافت کیا جس پر دم حیض لگ گیا ہو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ حتیہ ثم اقرصیہ بالماء ثم رشیہ وصلی فیہ یعنی اولاً اس کو کھرچ لو پھر پانی ڈال کر انگلیوں سے رگڑ لو پھر اس پر پانی بہاؤ اور اس سے نماز پڑھ لو حت۔ الفرک بالید اور حک کو کہتے ہیں مراد اس سے عین نجاست کا ازالہ ہے اور قرص اطراف اصابع اور اظفار سے فرک کو کہتے ہیں۔

ازالہ دم حیض اور بیان مذاہب | مصنفؒ نے یہاں چار مذاہب ذکر کئے ہیں۔

(۱) اگر خون بہ مقدار درہم ہے تو اس سے نماز نہیں ہوگی اور اگر کسی نے پڑھ لی تو اس پر اعادہ واجب ہے یہ مسلک بعض تابعین کا ہے۔

(۲) قدر درہم سے زائد ہو تو نماز باطل ہے اور اعادۂ صلوٰۃ واجب ہے۔ یہ مسلک حنفیہ حضرات اور ابن مبارک کا ہے[۱]۔

(۳) قدر درہم کے برابر ہو، کم ہو یا زائد ہو تو اعادہ صلوٰۃ واجب نہیں یہ مسلک امام احمد وامام اسحاق کا ہے مصنفؒ نے اگرچہ یہاں امام احمد کے مسلک کو مطلقاً ذکر کر دیا ہے۔

(۴) لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام احمدؒ سے اس سلسلہ میں تین روایات منقول ہیں۔ (۱) شبر فی شبر قلیل اور اس سے زائد کثیر ہے۔ (۲) قدر الکف قلیل اور زائد کثیر ہے (۳) مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ سے دو قول منقول ہیں ایک تو احناف کے موافق ہے کہ ما دون الکف معاف ہے یہی ان کا قول قدیم ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ کچھ بھی معاف نہیں اور نہ قدر معفو ہے اگر بال برابر بھی نجاست لگ جائے تو اعادہ واجب

---

[۱] احناف تفصیل کرتے ہیں اگر قدر درہم سے زائد ہو تو مفسد صلوٰۃ ہے اور اس کا دھونا فرض ہے اگر قدر درہم سے مساوی ہے تو مکروہ تحریمی ہے اور دھونا واجب ہے اور اگر قدر درہم سے کم ہے تو نماز مکروہ تنزیہی ہے۔ اور دھونا سنت ہے (م) ۱۲

باب ماجاء فی کم تمکث النُّفَسَآء حدثنا نصر بن علی نا شجاع بن الولید ابو بدر عن علی بن عبد الاعلی عن ابی سہل عن مسّۃ الازدیۃ عن ام سلمۃ قالت کانت النفسآء تجلس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربعین یوما وکنا نطلی وجوھنا بالورس

ہے یہ قول جدید ہے لیکن مفتیٰ بہ نہیں۔

دراصل بحث اس میں ہے اور منشاء اختلاف بھی یہی ہے کہ نجاسات میں قدر معفو ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ قدر معفو کے قائل نہیں ہیں اور جو حضرات اس کے قائل ہیں ان کا پھر اس کے معیار و مقدار میں اختلاف ہے جیسا کہ ابھی میں نے عرض کیا کہ احناف و موالک قدر معفو کے قائل ہیں جب نجاست قلیل ہو تو معاف ہے اور نجاست کثیر ہو تو نہیں حنفیہ حضرات اس قدر قلیل کو "قدر درہم" یا اس سے کم قرار دیتے ہیں[1]۔ امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے کہ قدر قلیل معاف ہے اور کثیر معاف نہیں پھر اس کی مقدار کی تعیین میں امام احمدؒ سے تین قول منقول ہیں جو کہ اس سے قبل عرض کر دیئے گئے ہیں۔

نجاست کا قدر معفو امام شافعیؒ کا قول کہ قدر معفو ہے ہی نہیں مرجوح اور غیر معمول بہا ہے کیونکہ قلیل نجاست سے احتراز اور خود کو محفوظ رکھنا مشکل اور بعض صورتوں میں ناممکن ہے اور اگر بالفرض ایک شخص حد درجہ محتاط طریقہ سے خود کو رشاش بول سے محفوظ بھی رکھ لے تب بھی مکھیاں جو بول و براز پر بیٹھ کر اڑتی اور انسان کے کپڑوں پر بیٹھتی ہیں سے تحرز ناممکن ہے اس لئے قدر معفو کا ہونا ضروری ہے[2]۔

باب ماجاء فی کم تمکث النفساء جس طرح گذشتہ ابواب میں مصنفؒ نے حیض کے اقل مدت و اکثر مدت سے متعلق روایات نقل کی ہیں اس طرح نفاس کے متعلق "کم تمکث النفساء" سے ترجمۃ الباب کا انعقاد کیا ہے تاکہ نفاس کی اقل مدت و اکثر مدت سے متعلق حکم واضح ہو جائے میں نے پہلے تفصیل سے عرض کر دیا تھا کہ نفاس وہ دم ہے جو ولادت کے بعد آئے ایام حمل میں جب دم حیض کے اجزائے اصلیہ بچے کی خوراک اور غذا بنتے ہیں تو فضلات وغیرہ رحم مادر میں جمع ہوتے رہتے ہیں اور ولادت کے فوراً بعد خارج ہوتے ہیں نفاس کا حکم بھی وہی ہے جو حیض کا ہے کہ نفساء عورت نہ تو نماز پڑھ سکتی ہے اور نہ اس کیلئے دخول مسجد جائز ہے اور نہ تلاوت کر سکتی ہے اور نہ روزہ رکھ سکتی ہے۔

جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نفاس کی اقل مدت کی کوئی حد معین نہیں ہے لاحد لاقلہ ولادت

---

[1] قال صاحب الھدایہ (باب الانجاس وتطہیرھا ج ۱ ص ۵۸) قدر الدرھم وما دونہ من النجس المغلظۃ کالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار جازت الصلوٰۃ معہ وان زاد فلم یجز قال لنا ان القلیل لا یمکن التحرز عنہ فیجعل معفوا وقدرناہ بقدر الدرھم اخذا عن موضع الاستنجاء انتھی (م) [2] جیسا کہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۵۲) کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ما کان لاحدانا الا ثوب واحد تحیض فیہ فاذا اصابہ شئ من دم بلتہ بریقھا ثم قصعتہ بریقھا۔ یعنی ہمارے پاس ایک کپڑا ہوتا تھا جس کو میں حالت حیض پہنے رہتی تھی اور اگر کچھ خون لگ جاتا تو تھوک سے تر کر کے دور کر دیتی تھی۔ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ روایت دم قلیل کے بارے میں ہے جو معفو عنہ ہے گذشتہ ابواب میں استنجاء بالاحجار کی بحث میں یہ بات تفصیلاً گذر چکی ہے کہ استنجاء بالاحجار کا جواز قدر قلیل کے معفو عنہ ہونے کی دلیل ہے۔ بہرحال کثیر روایات سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ شرعاً قلیل و کثیر کے احکام میں فرق ہے چونکہ شرعاً اس کی تحدید ثابت نہیں تھی اس لئے ائمہ اور فقہاء نے آثار و قیاسات کے مطابق تحدیدات مقرر کیں اور حنفیہ حضرات نے موضع استنجاء پر قیاس کر کے قدر درہم کو قلیل اور اس سے زائد کو کثیر قرار دیا۔ (م)

من الكلف قال ابوعيسى هذا حديث لانعرفه الا من حديث ابى سهل عن مسة الازدية عن ام سلمة واسم ابى سهل كثير بن زياد قال محمد بن اسمعيل على بن عبد الاعلى ثقة وابو سهل ثقة ولم يعرف محمد هذا الحديث الا من حديث ابى سهل وقد اجمع اهل العلم

کے بعد لحہ، گھنٹہ، یوم، یومین اور چالیس دن تک کی ساری مدت محتمل ہے کہ دمِ نفاس آتا رہے۔ ایک شاذ اور نادر قول یہ بھی ہے کہ حیض کی اکثر مدت سے قدرے زائد نفاس کی اقل مدت ہے مثلاً احناف کے نزدیک حیض کی اکثر مدت دس یوم ہے تو اس اصول کے پیشِ نظر نفاس کی اقل مدت گیارہ یوم قرار پائے گی۔ یا شوافع حضرات کے نزدیک حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے تو نفاس کی اقل مدت سولہ یوم ہوگی۔ موالک کے نزدیک حیض کی اکثر مدت ۱۸ یوم ہے تو نفاس کی اقل مدت ۱۹ یوم قرار پائے گی یا عورت حائضہ معتادہ تھی اور ہر ماہ اس کو ۸ یوم حیض آتا تھا تو اصول مذکورہ کے پیشِ نظر اس عورت کا نفاس ۹ یوم ہوگا مگر یہ مسلک ضعیف اور بے دلیل ہے۔

اکثر مدت نفاس اور اختلاف ائمہ نفاس کی اکثر مدت کے بارے ائمہ کا اختلاف ہے۔

(۱) امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نفاس کی اکثر مدت چالیس روز ہے اگر ولادت کے بعد ایک عورت کو چالیس روز تک بلکہ اس سے زائد دم جاری رہا تو چالیس یوم نفاس قرار دیئے جائیں گے اور مزید ایام استحاضہ ہوگا مصنف نے امام شافعیؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے جو امام ابوحنیفہ کا ہے۔

(۲) حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ نفاس کی اکثر مدت پچاس یوم ہے۔

(۳) اور امام شافعیؒ کا مشہور اور مفتی بہ مسلک۔ اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ نفاس کی اکثر مدت ۶۰ یوم ہے ان حضرات کا مستدل تتبع و استقراء ہے امام شعبی اور عطاء بن ابی رباح کا مسلک بھی یہی ہے۔

مسلک حنفیہ کی وجہ ترجیح نفاس کی اکثر مدت چالیس ایام ہونے کی احناف نے ایک تو عقلی وجہ بیان کی ہے کہ چار ماہ تک بطنِ مادر میں ولد کو روح نہیں ڈالی جاتی جب کہ قرار حمل سے متصل رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے اور دم حیض (جو ولد کی خوراک بنتا ہے) ہر ماہ دس یوم کے حساب سے چار ماہ تک رحم مادر میں جمع ہوتا رہتا ہے۔ پھر جب بچے میں روح ڈال دی جاتی ہے تب وہ غذا کھانے کے قابل ہوتا ہے لہذا پانچ ماہ تک دم حیض کے اجزائے اصلیہ اس کی غذا بنتے ہیں۔ اس اعتبار سے گویا چار ماہ کا دم حیض (۱۰ یوم فی ماہ کے حساب سے چالیس یوم بنتے ہیں) رحم مادر میں باقی رہتا ہے۔ لہذا وہ جس طرح جمع ہوتے میں چالیس دن کا ہے اس طرح خارج ہونے میں بھی چالیس دن کا اعتبار کر لیا جائے[1]۔ مگر یہ دلیل نقلی نہیں عقلی ہے۔

حنفیہ کا دوسرا مضبوط مستدل دلیل نقلی ہے جسے مصنفؒ نے اس باب میں نقل کیا ہے عن ام سلمۃ قالت کانت النفساء الخ حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں کہ نفاس والی عورت (نماز روزہ وغیرہ) سے بیٹھی رہتی تھیں چالیس یوم تک حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں۔

ایک اشکال اور اس کا حل کانت النفساء تجلس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربعین یوماً روایت

---

[1] علامہ ابن نجیم (بحر الرائق ج۱ ص۲۳۱) میں چالیس دن کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں وانما کان کذلک لان الروح لا تدخل فی الولد قبل اربعۃ اشھر فیجتمع الدماء اربعۃ اشھر فاذا دخل الروح صار الدم غذاءً للولد فاذا خرج الولد خرج ما کان محتسباً من الدماء الاربعۃ اشھر فی کل شھر عشرۃ ایام کذا فی العنایہ۔ (م)

من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین ومن بعدھم علی ان النفساء تدع الصلوٰۃ اربعین یوما الا ان تری الطہر قبل ذلک فانہا تغتسل وتصلی فاذا رأت الدم بعد الاربعین فان اکثر اھل العلم قالوا لا تدع الصلوٰۃ بعد الاربعین وھو قول اکثر الفقہاء و بہ یقول سفیان الثوری وابن المبارک والشافعی واحمد واسحاق ویروی عن الحسن البصری انہ قال انہا تدع الصلوٰۃ خمسین یوما اذا لم تطہر ویروی عن عطاء بن ابی رباح والشعبی ستین یوما **باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نساء بغسل واحد** حدثنا بندار نا ابو

کے ان الفاظ سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتیں ولادت کے بعد نفاس سے لامحالہ چالیس روز کاٹتی تھیں اور نماز وغیرہ سے بیٹھی رہتی تھیں حالانکہ یہ طبائع اور عورتیں کے اختلاف مزاج کے خلاف ہے کیونکہ بعض عورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کو ولادت کے بعد ایک گھنٹہ نفاس آتا ہے بعض کو یوم بعض کو ہفتہ اور بعض کو اکتیس ۳۱ یوم نفاس آتا ہے۔

دوسرا یہ کہ شرعاً بھی مسئلہ یوں نہیں بلکہ مسئلہ تو یہ ہے کہ جوں ہی دم بند ہوگا عورت پاک ہوجائے گی چاہے ولادت کو ایک گھنٹہ کیوں نہ گزرا ہو تو جواب یہ ہے۔ کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ پھر عورت ولادت کے بعد خواہ مخواہ چالیس یوم کا انتظار کرے بلکہ مراد یہ ہے کہ اگر ولادت کے بعد نفاس جاری رہے اور چالیس یوم تک بات پہنچ جائے تو خیر ہے چالیس یوم تک انتظار کرے جوں ہی یہ مدت ختم ہوجائے گی عورت پاک ہوجائے گی۔

جیساکہ ابن ماجہ ص۴۸ کی ایک روایت ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنساء اربعین یوما ان تری الطہر قبل ذلک، باقی رہا امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا تتبع و استقراء سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ تتبع واستقراء کوئی ایسی حجت تامہ نہیں جسے حدیث کے مقابلہ میں کوئی اہمیت دی جاسکے کنا نطلی وجوھنا بالورس من الکلف ولادت کے بعد عورتوں کے چہروں پر سیاہ داغ سرخی مائل نشانات اور لکیریں دوران خون کی کمی کی وجہ پیدا ہوجاتی ہیں جنہیں عام طور چھائیاں کہا جاتا ہے تو ہم علاجاً ورس کا پھول استعمال کرتے اور اسے چہرے پر ملا کرتے تھے ورس کا پودا عام طور یمن میں ہوتا ہے۔ ورس کے پھول کو چہروں پر ملنا خلق اللہ کی تغیر کے ذیل میں نہیں آتا جو کہ شرعاً ممنوع ہے بلکہ یہ تو چہروں میں خون منجمد ہوجاتا تھا اس میں تحریک پیدا کرنے کے لئے علاجاً ورس کے پھول کو استعمال کیا جاتا تھا۔

باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائہ بغسل واحد۔ حدیث باب حضرت انس سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک غسل کے ساتھ سب ازواج مطہرات کے پاس ہو آتے تھے۔

طواف علی النساء پر اشکال اور توجیہات بظاہر حدیث باب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایک شخص کی اگر کئی بیویاں ہوں تو اس پر عدل واجب ہے جس طرح نان نفقہ اور ملبوسات میں تساوی ضروری ہے اسی طرح بیتوتۃ میں بھی تساوی لازمی ہے البتہ قلبی محبت اور طبعی رجحان اس سے مستثنیٰ ہے جو ایک غیر اختیاری امر ہے تو اشکال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ازواج مطہرات کے مابین تو عدل فرماتے تھے اور قسم بین الزوجات کا معمول تھا۔ جب کہ حدیث باب " کان یطوف علی نسائہ بغسل واحد اس کے خلاف ہے حالانکہ قسم بین الازواج اور بیتوتۃ کے اصول عدل کے مطابق یہ تو ایک زوجہ کا حق تھا حضرات محدثین نے اس اشکال سے کئی توجیہات کی ہیں

(۱) قسم بین الازواج آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب نہیں تھا گویا قسم کا عدم وجوب ان امور سے ہے جو آنحضرت

احمد نا سفیان عن مَعْمر عن قتادۃ عن انس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے ہیں جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی رخصت منصوص ہے توجی من تشاء منھن وتووی الیک من تشاء ومن ابتغیت ممن عزلت فلاجناح علیك (الایۃ) یہ صحیح ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارک اور عام معمول تسویہ بین النساء اور عدل تھا آپؐ نے اپنی تمام زندگی اس کو نبھایا مگر یہ سب کچھ آپؐ پر واجب نہ تھا بلکہ آپؐ تبرعاً وتکرماً اس کو برتتے تھے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ قسم بین الزوجات اس وقت ضروری ہے جب زوج مقیم ہو حالت سفر میں تسویہ ضروری نہیں سفر سے واپسی پر یا سفر پر جاتے وقت جب کسی کی باری بھی نہیں ہوتی تھی آپ سب کے پاس جایا کرتے تھے[۱]۔ اور نہ آپؐ پر یہ واجب تھا کہ سفر میں اس کو لے جانا ضروری ہے کہ جس کی باری ہے لیکن اس کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول رفیقۂ سفر کے انتخاب میں قرعہ اندازی تھا۔

(۳) اور ایک توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ ازواج مطہرات سے جس کی باری تھی اس کی اجازت سے طواف علی النساء کا عمل کیا گیا ہے جو عدل کے خلاف نہیں۔

(۴) یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب قسم بین الزوجات واجب نہیں ہوا تھا یہ مسلک ان حضرات کا ہے جو قسم بین الزوجات کے وجوب کے قائل ہیں۔

(۵) اور ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ جب تمام ازواج مطہرات کی باریاں مکمل ہوگئیں تو پھر استیناف سے قبل آپ نے ایک موقعہ تمام ازواج مطہرات کے طواف کے لئے مقرر فرمایا ہو تو جو استیفاء القسم کے بعد کا معمول ہو اس کے بعد پھر استیناف ہوتا ہے[۲]۔

(۶) بعض حضرات نے طواف علی النساء کو حجۃ الوداع کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ اس موقعہ پر چونکہ تمام ازواج مطہرات آپ کے ساتھ تھیں لہٰذا طواف علی النساء کی دو صورتیں متحقق ہو سکتی ہیں۔

(۱) احرام باندھنے سے قبل مستحب بھی یہی ہے کہ احرام باندھنے سے قبل اگر اپنی بیوی ساتھ ہو تو وظیفۂ زوجیت سے فارغ ہو لے تاکہ اعمال حج میں شہوت اور بدنظری سے محفوظ رہے اور غض بصر آسان ہو لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف علی النساء فرما کر ایک استحبابی عمل میں حصہ دار بنا دیا

(ب) دوسری صورت طواف زیارۃ سے فارغ ہونے کے بعد احلال کے وقت کی بنتی ہے کہ احلال کامل تب آتا ہے جب وظیفۂ زوجیت ادا کیا جائے لہٰذا یہ عین ممکن ہے طواف علی النساء کی وجہ ازواج مطہرات کو احلال کرانا ہو۔

---

[۱] جیسا کہ علامہ ابن عبد البر نے لکھا ہے معنی الحدیث انہ فعل ذلك عند قدومہ من سفر ونحوہ فی وقت لیس لواحدۃ منھن یوم معین معلوم فجمعھن یومئذ ثم دار بالقسم علیھن بعد واللہ اعلم (تحفہ ج ۱ ص ۱۳۰) ۱۲

[۲] قال ابن العربی (عارضۃ ج ۱ ص ۲۳) کان اللہ تعالیٰ خصہ فی النکاح باشیاء لم یعط غیرہ منھا تسع نسوۃ ثم اعطاہ ساعۃ لایکون لازواجہ فیھا حتی تکون مقتطعۃ لہ من زمانہ ید خل فیھا علیٰ جمیع ازواجہ فیطأھن او بعضھن ثم ید خل عند التی الدور لھا وفی مسلم عن ابن عباس ان تلك الساعۃ کانت بعد العصر فلو اشتغل عنھا کانت بعد المغرب او غیرہ فلذلك قال فی الحدیث فی الساعۃ الواحدۃ من لیل او نھار۔ (م)

يطوف على نسائه في غسل واحد وفي الباب عن ابي رافع قال ابو عيسى حديث انس

جماع في حالة الجنابت اور غسل بين الجماعين حدیث باب کا مدلول تو یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد جماع کے لئے ایک غسل پر اکتفا فرمایا۔ بغسل واحد کی تصریح ہے۔ بعض روایات میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر جماع کے بعد غسل کیا جیسا کہ ابوداؤد[1] اور ابن ماجہ[2] میں ابو رافع سے روایت ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف ذات یوم علی نسائه یغتسل عند هذه وعند هذه قال فقلت له یا رسول اللہ الا تجعله غسلا واحدا فقال هذا ازکی واطیب واطهر۔ اور بعض روایات میں متعدد جماع کے لئے آپ نے وضو کرنے کی تعلیم دی ہے[3]۔

بظاہر احادیث میں تعارض ہے کہ بعض میں غسل واحد۔ بعض میں ہر جماع کے لئے غسل اور بعض میں وضو منقول ہوا ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ غسل بین الجماعین واجب نہیں جیسا کہ حدیث باب کا یہی مدلول ہے اور اسی پر اجماع منقول ہے اس کے علاوہ ابوداؤد اور نسائی کی روایات جو میں نے عرض کر دی ہیں ان سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل بین الجماعین کو ازکی واطیب اور اطہر عمل قرار دیا ہے واجب نہیں۔ لہٰذا جن روایات میں غسل بین الجماعین مذکور ہے وہ آپ کا نظافت کے اعلیٰ درجوں پر عمل کرنا ہے اور حدیث باب میں جو غسل واحد نقل ہوا ہے بیان جواز پر محمول ہے۔ اور جہاں وضو ذکر ہوا ہے وہ اعلیٰ و ادنیٰ کی درمیانی صورت ہے جو اختیار فرمائی گئی ہے۔

مسئلہ تعدد ازواج النبی ؐ اعدائے اسلام ملحدین، غیر مسلم مفسدین جو نبوت کی عظمت کے منکر ہیں۔ یا جن کے دلوں میں مغربی افکار نے، انکار کے جراثیم چھوڑ دیئے ہیں یہ اعتراض کر بیٹھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا طواف علی النساء جب کہ ان کی تعداد نو ہو شہوت رانی ہے (العیاذ باللہ) اور یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ چار یا چار سے زائد عورتوں سے نکاح ہی ایک گونہ العیاذ باللہ شہوت پرستی ہے یہی وہ اعتراض ہے جو اہل یورپ نے خاص طور ہر دور میں بڑھا چڑھا کر پیش کیا ہے تاکہ اہل اسلام کے دلوں سے نبی ؐ کی عظمت نکال دی جائے اور کفر کا راستہ ہموار ہو۔ لیکن اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت وسوانح، آپ کا زمانہ، حالات، آپ کا ماحول، اور اس کے تقاضے تبلیغ و اشاعت اسلام کی ضرورت اور متعدد نکاحوں کے حقیقی وجوہات پر غور کیا جائے تو یہ حقیقت واضح طور سامنے آجاتی ہے کہ آپ کے لئے چار سے زائد ازواج سے نکاح کرنا ضروری تھا اور تبلیغ و تعلیم اور قومی و ملی مصالح کے تقاضے بھی یہی تھے۔ اولاً۔ چونکہ آپ تمام مخلوق کے لئے ہادی اور مربی بنا کر بھیجے گئے تھے وما ارسلناك الا كافة للناس۔

جس طرح مردوں کے لئے ہدایت وتربیت ضروری تھی اسی طرح عورتوں کے لئے بھی اس کی شدید ضرورت تھی یہی وجہ ہے کہ قرآن میں جس طرح مردوں کے لئے احکام نازل ہوتے تھے اسی طرح عورتوں کے لئے ہدایات و احکام نازل ہوتے تھے۔ مردوں کو آپ سے علوم حاصل کرنے، مسائل دریافت کرنے اور آپ کی سیرت کو دیکھنے اور سیکھنے کے تمام مواقع میسر اور حاصل تھے، جب کہ نامحرم عورتیں نہ تو کھل کر سامنے آسکتی تھیں اور نہ انہیں مخفی مسائل سمجھائے جاسکتے تھے اور شرعاً اس کی اجازت بھی نہ تھی۔ جب کہ بہت سے مسائل اور امور ایسے ہیں جو کسی اجنبی عورت سے نہیں بلکہ صرف اپنی ازواج ہی سے بیان کئے جاسکتے ہیں اور پھر ان ہی کے ذریعہ ان مسائل کی اشاعت کی جاسکتی ہے اور یہ بھی

---

[1] ابوداؤد ج ۱ باب الوضوء لمن اراد ان یعود ص ۲۹۔ [2] ابن ماجہ ص ۴۴

[3] جیسا کہ پچھلے باب میں حدیث ابو سعید خدری رضی سے واضح ہے ۱۲

حدیث صحیح وھو قول غیر واحد من اھل العلم منھم الحسن البصری ان لا باس ان

ضروری تھا کہ جس طرح اشاعت دین و تبلیغ کے لئے مردوں کی جماعتیں تیار ہو رہی تھیں اسی طرح عورتوں کی جماعت بھی تیار ہو جو عام عورتوں میں تعلیم و تربیت اور تبلیغ و ارشاد کا کام کر سکے۔ ان ہی وجوہات اور شدید ضروریات کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کثرت ازدواج کی اجازت دے دی گئی نتیجہ امت کے سامنے ہے کہ عورتوں سے متعلق جس قدر مسائل اور احکامات ہیں سب ازواج مطہرات کے ذریعہ محفوظ اور امت کے ہاتھوں پہنچے بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب بھی صحابہ اور اکابر صحابہ کو کسی مسئلہ میں اشکال یا اشتباہ پیدا ہوتا تھا تو فوراً ازواج مطہرات بالخصوص ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے رجوع کرتے اور وہاں سے انہیں تشفی ہو جاتی۔ اور کثیر شادیاں آپ نے اس وقت کیں جب معمر ہو چکے تھے۔ چونکہ ابتدائے اسلام میں توحید و رسالت اور عقائد کے متعلق احکامات نازل ہوتے رہے جن کا تعلق ازدواجی زندگی عورتوں کے مسائل اور امور مخفیہ سے کم تھا اس لئے کثرت ازدواج کی بھی ضرورت نہ تھی۔ مکہ مکرمہ میں صرف حضرت سودہؓ[1] تھیں جو آپ کے ساتھ رہیں مگر وہ طبعی طور ذہنی اور دماغی اعتبار سے کمزور تھیں ہجرت کے بعد جب کہ آپ کی عمر تریپن چون برس کی ہو گئی تھی تب اسلامی معاشرت قائم ہوئی اور اصول و عقائد کے علاوہ فروعات، ازدواجی زندگی کے مسائل و احکامات اور عورتوں کے امور مخفیہ کے متعلق احکامات نازل ہونے لگے تب اشاعت دین و تعلیم النساء کی ضرورت کے پیش نظر کثرت ازدواج کی ضرورت اختیار کی گئی۔ پھر سب ازواج مطہرات میں حضرت عائشہ ذکیہ اور فطینہ تھیں تحصیل علوم سے بے انتہا شوق تھا دن رات اسی میں لگی رہتی تھیں یہی وجہ تھی کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ازواج مطہرات میں صرف حضرت عائشہؓ ہی ایسی رفیقہ ہیں جس کے لحاف میں جبرائیل مجھ پر نازل ہوئے[2] اور وحی الٰہی کا پیغام سنایا۔ وجہ یہ تھی کہ حضرت عائشہ رات کو بھی اپنا سبق یاد کر لیتی تھیں۔

(۲) ثانیاً چونکہ آپ کے پیش نظر اسلامی نظام اور اس کی اصلاحات کو نافذ کرنا اور ایک عظیم اسلامی انقلاب برپا کرنا تھا جس کے لئے ضروری تھا کہ عرب قبائل جو مدتوں سے ایک دوسرے سے برسرپیکار تھے اور کسی بھی حیلے بہانے سے ایک دوسرے کا خون بہانے سے نہیں چوکتے تھے۔ ان کی عداوتیں ختم کر دی جائیں۔ نزاعات اور اختلافات کو دور کر کے اتفاق و اتحاد بھائی چارے اور اخوت و مروت کی فضا قائم کر دی جائے الفاظ کی بندش اور نظریاتی اور تصوراتی حدود تک یہ کام بہت حسین و آسان نظر آتا ہے لیکن عملی طور اس کے لئے جن مشکلات، مصائب اور صبر آزما مراحل سے گزرنا پڑتا

[1] سودہؓ حضرت خدیجہ کے انتقال کے کچھ روز بعد آپ کے نکاح میں آئیں انصار میں قبیلہ بنی النجار سے تھیں حضرت سودہ کا نکاح حضرت عائشہ سے پہلے ہوا چار سو درہم حق مہر قرار پایا۔ زرقانی ج ۳ ص ۲۲۷۔ [2] عن ھشام عن ابیہ قال کان الناس یتحرون بھدایاھم یوم عائشۃ قالت عائشۃ فاجتمع صواحبی الی ام سلمۃ فقلن یا ام سلمۃ واللہ ان الناس یتحرون بھدایاھم یوم عائشۃ وانا نرید الخیر کما تریدہ عائشۃ فمری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یامر الناس ان یھدوا الیہ حیث ما کان او حیث ما دار قالت فذکرت ذلک ام سلمۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت فاعرض عنی فلما عاد الی ذکرت لہ ذلک فاعرض عنی فلما کان فی الثالثۃ ذکرت لہ فقال یا ام سلمۃ لا تؤذینی فی عائشۃ فانہ واللہ ما نزل علی الوحی وانا فی لحاف امرأۃ منکن غیرھا۔

(بخاری ج ۱ ص ۵۳۲۔ ترمذی ج ۲ ص ۲۲۶)

يعود قبل ان يتوضأ وقد روى محمد بن يوسف هذا عن سفيان فقال عن ابى عروه

اس کے لئے صرف وہی شخصیت تیار ہو سکتی ہے جس کے ساتھ پیغمبرانہ صداقت اور خدائی طاقت ہو تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس مقصد کے پیش نظر زبردست حکمت اور تدبر سے کام لیا۔ مختلف قبائل اور قبائل کے سرداروں کی لڑکیوں سے نکاح کرکے بڑے اہم اور مؤثر خاندانوں سے سسرالی اور دامادی رشتہ داریاں قائم کیں اور سب کو رشتۂ قرابت کی لڑی میں پروکر پرانی عداوتیں، دشمنیاں اور رقابتیں یکسر مٹادیں۔ اور واقعہ بھی یہ ہے کہ اس کامیاب نتیجہ کو حاصل کرنے کے لئے یہی ایک وسیلہ ہو سکتا تھا جو آپ نے اختیار فرمایا۔

چنانچہ ام المومنین حضرت ام حبیبہؓ سے آپ نے نکاح کیا حالانکہ اس کے والد ابوسفیان آپ کے شدید دشمن اور اسلام کے مخالف تھے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کی صاحبزادیوں سے نکاح کیا اور حضرت عثمانؓ کے نکاح میں اور حضرت علیؓ کے نکاح میں اپنی صاحبزادیاں دے کر سلسلہ قرابت کو مزید تقویت بخشی۔ حضرت جویریہؓ، حضرت صفیہ سے نکاح کرنے میں بھی یہی حکمت پیش نظر تھی۔ حضرت زینبؓ کے نکاح سے غلط رسوم کا مٹانا اور ایک اصلاحی معاشرتی انقلاب لانا تھا۔[1]

ثالثاً۔ مردوں کے اعصاب اور قویٰ، عورتوں کی نسبت زیادہ مضبوط طاقتور اور قوی ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ عورتوں کو تقریباً ہر ماہ دس ایام حیض کے اور حمل اور ولادت کے بعد کے ایام ایسا زمانہ ہے کہ ان کے پاس جانا شرعاً ممنوع اور طبعاً مکروہ و مضر ہوتا ہے۔ اور اجنبیات سے خفیہ تعلقات بھی شرعاً ممنوع اور حرام ہیں تو اب ضروری ہے کہ مردوں کے لئے ایک ایسی راہ تجویز کردی جائے جسے اختیار کرکے رجال اپنی طبعی اور فطری قوتوں کو اپنے محل میں صرف کریں اور حرامکاری سے بچے رہیں چونکہ کثرت ازواج کے سوا اس کی دوسری کوئی صورت ہو نہیں سکتی تھی۔ اس لئے شریعت نے رجال

---

[1] عربوں میں چونکہ قبیلہ داری نظام رائج تھا اس لئے دوستی و حلیفی کے لئے رشتہ داری سے زیادہ مؤثر کوئی دوسری وجہ نہیں ہو سکتی تھی۔
ہجرت کے بعد ایک اسلامی مملکت قائم ہوئی جو دس سال کے قلیل عرصہ میں پورے جزیرہ نمائے عرب اور جنوبی عراق و فلسطین تک کے دس بارہ لاکھ مربع میل رقبہ پر محیط ہوگئی تو جغرافی نقطہ نظر سے پیغمبر اسلام کے نکاح میں جغرافیائی تقسیم اور ملک گیر وسعت نظر آجائے گی۔ قریب قریب ہر بڑے قبیلے کی اس میں نمائندگی ہے۔ جن کے اثرات بھی نتیجہ خیز اور دور رس ہوتے تھے مثلاً اہل مکہ حضرت زینب بنت خزیمہ اور حضرت میمونہ بنت حارث دونوں کا تعلق یمن کے زبردست قبیلہ عامر بن صعصعہ سے تھا خاص کر حضرت میمونہ کی آٹھ نو بہنیں تھیں سب نہایت اچھے گھرانوں میں بیاہی گئی تھیں، حضرت جویریہ بھی بنو المصطلق کے سردار کی بیٹی تھیں جو نہایت ہی طاقتور اور وسیع قبیلہ تھا جو مکہ اور مدینہ کے درمیان بستا تھا اسی عقد کے ساتھ اسلامی مملکت کی سرحد مکے کی سمت کوئی سو میل آگے بڑھ گئی قبیلہ کندہ (جس سے آنحضرتؐ نے ازدواجی تعلق قائم فرمایا) عرب میں ایک شاہی خاندان تھا قبل از اسلام ان کی سلطنت جنوبی عراق تک عرب کے مشرقی حصہ میں پھیل گئی تھی اور عہد اسلام میں بھی اس کے اثرات کافی تھے، قبائل کلاب و کلب و بنی سلیم کا بھی یہی حال تھا۔ خود مکہ میں حضرت خدیجہ کا تعلق بنی اسد بنی عبدالعزیٰ سے تھا حضرت سودہ کا بنی عامر بن لوی سے حضرت عائشہ کا بنی تیم سے حضرت حفصہ کا بنی عدی سے حضرت ام سلمہ کا بنی مخزوم سے حضرت ام حبیبہ کا بنی امیہ سے اور حضرت زینب بنت جحش کا بنی اسد بن خزیمہ سے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ مکہ میں ان سے زیادہ باثر اور کوئی خاندان نہیں تھے۔ حضرت ماریہ قبطیہ مصر کی تھیں۔ حضرت صفیہ کا تعلق خیبر کے یہودیوں سے تھا۔ نکاحوں کے ذریعہ مسلمانوں میں پرانی عصبیتوں کو دور کرنے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کوششیں فرمائیں وہ نتیجہ خیز اور بارآور ثابت ہوئیں (م) ۱۲ ۱۲

کے لئے بیک وقت چار عورتوں سے نکاح کرنے کی اجازت دے دی مگر یہ اجازت بھی تب ہے جب رجال اپنی تمام بیویوں کے حقوق ادا کر سکیں۔ انبیاء علیہم السلام اور بالخصوص حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قوت عام انسانوں سے بہت زیادہ تھی[1]۔

جیسا کہ ایک روایت میں آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت کے چالیس مردوں کے برابر طاقت دی گئی تھی[2]۔ جبکہ جنت کے ایک مرد کو دنیا کے سو مردوں کے برابر طاقت حاصل ہے دنیا کا ایک مرد چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے اور شریعت نے اس کی اجازت دی ہے تو یہ اس جانب اشارہ ہے کہ ایک مرد کو اس قدر قوت مردانگی دی گئی ہے کہ وہ چار عورتوں سے وظیفہ ازوجیت ادا کر سکتا ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو جب جنت کے چالیس مردوں کی طاقت حاصل ہے اور جنت کا ایک مرد دنیا کے سو مردوں کے برابر ہے تو اس حساب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا کے چار ہزار مردوں کی طاقت حاصل ہے اور ایک مرد چار عورت کے حساب سے گویا آپؐ کو سولہ ہزار عورتوں سے نکاح کرنے کا استحقاق حاصل ہے۔ مگر اس کے باوجود بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن عورتوں سے ازدواجی تعلق قائم فرمایا ان کی تعداد ایک درجن سے بھی کم ہے، قوت مردانگی کی شدت کے باوجود آپ نے خود کو جس طرح محدود و محفوظ رکھا اور جس پاکبازی سے اپنے نفس کا مقابلہ کیا انسانیت کی تاریخ اس کی نظیر نہیں پیش کر سکتی۔

رابعًا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جن عورتوں سے نکاح کیا سوائے ایک کے سب بیوہ تھیں سولہ ہزار عورتوں کی کفایت کی طاقت رکھنے والے پیغمبرؐ نے پچیس ۲۵ سال تک ایک بیوہ اور ادھیڑ عمر عورت حضرت ام المؤمنین خدیجۃ الکبریٰ کے ساتھ جوانی کا بہترین زمانہ گزار دیا۔ حضرت خدیجہ بے حد پاکباز، عفیفہ اور خدمت گزار خاتون تھیں آپ کے اوصاف و کمالات سن کر از خود آپ سے نکاح کرنے کی درخواست کی اور ہر قسم کے مصائب و آلام میں آپ کے ساتھ شریک رہیں۔ اپنا مال و متاع سب کچھ آپ پر قربان کر دیا۔ جب تک حضرت خدیجہ زندہ رہیں دوسری عورت سے آپ نے

---

[1] جیسا کہ حضرت رکانہؓ کا واقعہ مشہور ہے کہ وہ بہت بڑے طاقتور پہلوان تھے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان کو اسلام کی دعوت دی تو کہنے لگے کہ میں اور تو کوئی خاص علم و فن نہیں جانتا تمام عمر جہالت میں گذری ہے۔ البتہ کشتی لڑنا میرا کمال ہے اور یہی میرا فن ہے اگر آپ اس فن (کشتی) میں مجھے پچھاڑ دیں تو میں آپ کی صداقت کا قائل ہو جاؤں گا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ رکانہ کو پچھاڑ دیا۔ اور رکانہ کو اعتراف کرنا پڑا کہ یہ کسی انسان کے بس کی بات نہیں۔ بلکہ پیغمبرانہ طاقت ہے جو مجھے ہر بار شکست دے دیتی ہے اور اسلام میں داخل ہو گئے (م) ۱۲۔ [2] صحیح بخاری (ج ۱ ص۴۱) میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کنا نتحدث انہ اعطی قوۃ ثلاثین رجلاً صحیح اسماعیلی میں حضرت معاذ سے قوۃ اربعین رجلاً منقول ہے اور "حلیۃ" میں مجاہد سے روایت ہے اعطی قوۃ اربعین رجلاً کل رجل من رجال اھل الجنۃ حضرت عبداللہ بن عمر سے مرفوعًا منقول ہے اعطیت قوۃ فی البطش و الجماع دارمی (ص۳۵۱) میں حضرت زید بن ارقم سے مرفوعًا منقول ہے ان الرجل من اھل الجنۃ لیعطی قوۃ مائۃ فی الاکل والشرب والجماع والشھوۃ اور اس روایت کو مسند احمد (ج۴ ص۳۷۱) نے بھی نقل کیا ہے اور زید بن ارقم سے مسند احمد (ج۴ ص۳۶۷) میں منقول ہے ان احدھم لیعطی قوۃ مائۃ رجل فی المطعم والمشرب والشھوۃ والجماع ترمذی (ج۲ ص۸۰) حضرت انسؓ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نقل کرتے ہیں لیعطی المومن فی الجنۃ قوۃ کذا وکذا من الجماع قیل یا رسول اللہ او یطیق ذلک قال یعطی قوۃ مائۃ۔ مزید تفصیل عمدۃ القاری اور فتح الباری میں ملاحظہ فرمائیں۔ (م) ۱۲۔

نکاح نہیں کیا اور نہ ہی اس کی ضرورت محسوس کی جب حضرت خدیجہ کا انتقال ہوا تو آپ نہایت غمگین اور پریشان تھے امور خانہ داری اور گھر کا سارا کام اسی سے تھا، گھریلو امور میں سہولت اور آسانی کے لئے آپ نے حضرت سودہؓ سے نکاح کیا۔ حضرت سودہ بھی بیوہ تھیں باقی سارے نکاح اس کے بعد کے ہیں تو پھر وہ شخص جو عقل سلیم رکھتا ہو یہ بات آسانی سے سمجھ سکتا ہے کہ یہ زمانہ بڑھاپے اور ضعف کا زمانہ ہے اس عمر میں شہوت بجھ جاتی ہے جس نے ۱۵ سال سے ۲۵ سال تک جوانی اور شباب کا زمانہ تجرد میں گزار دیا ہو اور پچیس سال کے بعد ایک چالیس سالہ بوڑھی عورت سے نکاح کیا ہو اس عمر کی عورتیں کون جو پسند کرے[1]۔

تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایام شباب میں عمر رسیدہ عورت سے نکاح اور پھر بڑھاپے میں متعدد نکاحوں کو شہوت پرستی پر حمل کرنا حد درجہ بے انصافی اور عقل و خرد کے خلاف ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تعدد ازدواج قرآنی تعلیمات اور اہم دینی اصلاحات کی تعلیم و تبلیغ تشہیر کا ذریعہ بنا۔ تعدد ازدواج سے مقصد بھی یہی تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حرص دولت یا شہوت کا شبہ کرنا۔ حقائق اور صداقت کا منہ چڑھانا ہے۔ آپ چاہتے تو بہتر سے بہتر کنواریوں اور دوشیزاؤں سے نکاح قائم کر سکتے تھے عرب کے لوگوں نے جب متفقہ طور آپ کو بادشاہت اور خوبصورت دوشیزاؤں کی پیش کش کی اور بصورت انکار جی سے مار ڈالنے کی دھمکیاں بھی دیں تو آپ نے فرمایا کہ اگر یہ لوگ میرے ایک ہاتھ پر سورج اور دوسرے پر چاند رکھ دیں تب بھی دعوت و تبلیغ اور اسلام کی اشاعت کے کام سے باز نہیں آؤں گا۔

حاشا۔ انسانیت کی تاریخ میں کہیں بھی یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ انبیاء، عقلاء، علماء یا کسی زمانہ کے حکماء نے تعدد ازدواج کی مخالفت کی ہو۔ بلکہ اسلام سے قبل تعدد ازدواج کا دستور تمام دنیا میں رائج تھا۔ حضرات انبیاء کرام بھی اس پر عمل پیرا تھے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دو بیویاں تھیں۔ حضرت سلیمان علیہ السلام حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی متعدد بیویاں تھیں اسلام پر اعتراضات کرنے والے یہود و نصاریٰ یہ نہیں دیکھتے کہ ان کی کتابوں بائیبل وغیرہ میں ایسی شادیوں کی تعداد سینکڑوں بلکہ اس سے بھی متجاوز ہے۔ البتہ اسلام نے اس نے اس کی تحدید کر دی کہ چار سے تجاوز نہ کیا جائے کیونکہ نکاح سے اصل مقصود عفت اور فرج کی حفاظت ہے چار عورتوں میں جب ہر تین شب کے بعد ایک عورت کی طرف رجوع کرے گا تو اس کے حقوقِ زوجیت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا ایسے لوگ جو لاکھوں اور کروڑوں کی دولت کے مالک ہیں۔ اور اپنے خاندان کی چار غریب عورتوں سے اس لئے نکاح کر لیں کہ ان کی تنگی فراخی سے بدل جائے۔ اور غربت و افلاس کی مصیبت سے نجات مل جائے تو اسلامی نقطہ نگاہ سے ایسا نکاح عین عبادت ہے اور اخلاقی اعتبار سے اعلیٰ درجہ کی قومی ہمدردی ہے[2]۔

---

[1] یہاں حضرت شیخ بطور ظرافت و تفنن ابو علی سینا کے حوالہ سے ان کا یہ قول نقل فرماتے ہیں۔ المرأۃ من اثنا عشر الی خمسۃ عشر لعبۃ اللاعبین ومن خمسۃ عشر الی عشرین حور عین ومن العشرین الی ثلثین ام البنات والبنین واذا تجاوز ثلثین فعلیھا لعنۃ اللہ والملائکۃ والناس اجمعین۔

[2] تعدد ازدواج کی چند حکمتیں بھی یہاں عرض کر دی جاتی ہیں تاکہ سراسر برائی دیکھنے والی آنکھ اس قانون کی بھلائی کا ثبوت پہلے بھی دیکھ لے (۱) عام طور مردوں سے عورتوں کا تناسب زیادہ رہتا ہے جس سے اخلاقی خرابیاں پھیلنے کا شدید امکان ہے اسکا مناسب حل یہی ہے کہ ایک مرد کو متعدد نکاح کرنے کی اجازت دیدی جائے تاکہ اس برائی کا سد باب ہو سکے (۲) بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی شادیاں آسانی سے ہو سکیں گی۔ (۳) جنگ یا ایسے ہی کسی ہنگامی حالت میں عورت کا بیوہ اور بے سہارا ہو جانے کی صورت میں تعدد ازدواج کی اجازت عورتوں کو بے راہ روی سے بچانے کا ایک ذریعہ ہے (۴) جن مردوں کی جنسی خواہش کی تکمیل ایک عورت سے نہیں ہوتی ایسے لوگوں کے لئے نکاح ثانی ان کی بے راہ روی سے بچنے کا سامان ہے۔ (م)

باب ماجاء اذا اراد ان یعود توضأ حدثنا هناد نا حفص بن غیاث عن عاصم الاحول عن ابی المتوکل عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا اتی احدکم اهله ثم اراد ان یعود فلیتوضأ بینهما وضوءً وفی الباب عن عمر قال ابوعیسی حدیث ابی سعید حدیث حسن صحیح وهو قول عمر بن الخطاب وقال به غیر واحد من اهل العلم قالوا اذا جامع الرجل امرأته ثم اراد ان یعود فلیتوضأ قبل ان یعود وابوالمتوکل اسمه علی بن داؤد وابوسعید الخدری اسمه سعد بن مالک بن سنان **باب ماجاء اذا اقیمت الصلوٰة ووجد احدکم الخلاء فلیبدأ بالخلاء** حدثنا هناد نا ابومعاویة عن هشام بن عروة عن ابیه عن عبداللہ بن الارقم قال اقیمت الصلوٰة فاخذ بید رجل فقدمه وکان امام القوم وقال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول اذا اقیمت الصلوٰة ووجد احدکم الخلاء فلیبدأ بالخلاء

باب ماجاء اذا اراد ان یعود توضأ۔ حدیث باب حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے اور آپ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ جب تم میں سے کوئی ایک شخص اپنی بیوی سے جماع کرے اور پھر دوبارہ اتیان کا ارادہ ہو تو درمیان میں وضوء کرے فلیتوضأ وضوءاً بینهما۔

وضوء بین الجماعین کا حکم

(۱) بعض اہل ظاہر نے اس حدیث سے استدلال کر کے وضوء بین الجماعین کو واجب قرار دیا ہے کیونکہ امر میں اصل وجوب ہے اس لئے فلیتوضأ وضوءً بینهما سے مراد بھی امر وجوبی ہے یہ قول یزید بن حبیب المالکی سے منقول ہے۔

(۲) جمہور اہل سنت وضوء بین الجماعین کو مستحب قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث باب میں امر وضوء استحباب پر محمول ہے کیونکہ یہی روایت جس کو مصنف نے یہاں درج کیا ہے صحیح ابن خزیمہ میں بھی منقول ہے اور اس میں یہ اضافہ موجود ہے کہ فانه انشط للعود[1] جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ وضوء نشاط اور طبیعت میں فرحت و انبساط کے پیدا کرنے کیلئے ہے اور استحباب پر محمول ہے۔ علاوہ ازیں امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار[2] میں حضرت عائشہؓ سے روایت نقل کی ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یجامع ثم یعود ولا یتوضأ یعنی آنحضرتؐ کبھی جماع کرتے تھے اور پھر وضو بنائے بغیر اس کا اعادہ کر لیتے تھے[3] یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حدیث باب میں منقول امر وضو استحباب پر محمول ہے

(۳) اور ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے جیسا کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ فلیتوضأ سے اصطلاحی وضوء مراد نہیں بلکہ لغوی ہے یعنی محض استنجا کر لینا یا فرج دھو لینا۔ مگر یہ توجیہ اس لئے ضعیف ہے کہ ایک روایت میں فلیتوضأ وضوءه للصلوٰة[4] کی تصریح منقول ہے جس کا مدلول اصطلاحی وضو ہی ہے۔

باب ماجاء اذا اقیمت الصلوٰة ووجد احدکم الخلاء۔ حدیث باب کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ نماز کے لئے اقامت کہی گئی تو حضرت عبداللہ بن ارقم نے جو قوم کے امام تھے ایک شخص کا ہاتھ پکڑا اور انہیں آگے بڑھا دیا تاکہ نماز پڑھائے اور فرمایا میں نے آنحضرت کو ارشاد فرماتے سنا کہ جب نماز کے لئے اقامت کہی جائے اور تم میں سے کوئی

---

[1] صحیح ابن خزیمہ کے علاوہ بیہقی (ج ۱ ص ۲۰۴ باب الجنب یرید ان یعود) نے بھی اس روایت کی تخریج کی ہے (م) [2] طحاوی ص ۹۳ باب الجنب یرید النوم او الاکل او الشرب او الجماع۔ [3] مصنف ابن ابی شیبہ کی ایک روایت سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے انه کان لا یری باسا ان یجامع الرجل مع امرأته ثم یعود قبل ان یتوضأ۔ [4] صحیح ابن خزیمہ ج ۱ ص ۱۱۔

وفی الباب عن عائشة وابی هریرة وثوبان وابی امامة قال ابوعیسی حدیث عبد الله بن الارقم حدیث حسن صحیح هکذا روی مالك بن انس ویحیی بن سعید القطان وغیر واحد من الحفاظ عن هشام بن عروة عن ابیه عن عبد الله بن الارقم وروی وهیب وغیره عن هشام بن عروة عن ابیه عن رجل عن عبد الله بن الارقم وهو قول غیر واحد من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم والتابعین وبه یقول احمد واسحاق قالا لا یقوم الی الصلوة وهو یجد شیئا من الغائط والبول قالا ان دخل فی الصلوة فوجد شیئا من ذلك فلا ینصرف ما لم یشغله وقال بعض اهل العلم لا باس ان یصلی وبه غائط او بول ما لم یشغله ذلك عن الصلوة

بیت الخلاء کی حاجت محسوس کرے تو اسے قضائے حاجت کر لینی چاہیئے۔

حوائج ضروریہ کی وجہ سے ترک جماعت کا حکم قیام صلوٰۃ کے وقت قضائے حاجت کے تقاضے کی تین صورتیں ہیں اور ہر ایک کا حکم جدا جدا ہے۔

(۱) قیام صلوٰۃ کے وقت بول وبراز کا تقاضا شدید ہے۔ اور تشویش کی حد تک پہنچا ہوا ہے تو ایسی حالت میں جماعت سے نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے۔ مگر یہ اس صورت میں ہے جب نماز کا وقت فوت نہ ہوتا ہو اور اگر قضائے حاجت سے نماز کا وقت فوت ہوتا ہے۔ تو پھر اھون البلتین کو اختیار کرے گا کیونکہ ترک صلوٰۃ حرام ہے اور پڑھنا مکروہ تحریمی ہے جو پہلے کی نسبت اھون ہے اس لئے اس کا اختیار کرنا ضروری ہے نماز کسی حالت میں بھی نہیں چھوڑنی چاہیئے۔

(۲) قضائے حاجت کا تقاضا شدید نہیں اور مدافعت اضطراب کی حد تک نہیں پہنچی البتہ تقاضا اس قدر ہے کہ نماز سے توجہ ہٹتی ہے۔ اور انابت اور توجہ الی اللہ حاصل نہیں ہوتی تو ایسی حالت میں جماعت سے نماز پڑھنا مکروہ تنزیہی ہے یہی بہتر ہے کہ حاجت سے فارغ ہولے تب فراغ قلب، اطمینان اور دلجمعی سے نماز پڑھے[1]۔

جب کھانا سامنے آجائے یا کھانے کا شدید تقاضا ہو جو صلوٰۃ میں خشوع وخضوع اور توجہ الی اللہ میں مخل ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ اولاً کھانے سے فارغ ہولے پھر اطمینان اور فراغ قلب سے نماز پڑھے[2]۔ اذ احضر العشاء واقیمت الصلوٰۃ فابدؤا بالعشاء[3]۔ ہندوستان میں عام طور ماہ صیام میں نماز سے قبل افطاری کے لئے پانچ چھ منٹ کا وقفہ دیا جاتا ہے جس سے اس قدر اشباع ہو جاتا ہے کہ نماز میں توجہ کھانے کی طرف نہیں بٹتی۔

---

[1] مندرجہ بالا ہر دونوں صورتوں میں ترک جماعت کا عذر ہے جو عند الشرع معتبر ہے حنفیہ حضرات کے نزدیک ترک جماعت کے چوبیس اعذار گنے گئے ہیں ان میں ایک مدافعۃ الاخبثین بھی ہے علامہ ابن عابدین شامی (ج۱ ص۳۷۴) نے ترک جماعت کے بیس اعذار کو نظم کیا ہے۔

اعذار ترك جماعة عشرون قد	اوردتها فی عقد نظم كاللدرر
مرض واقعاد وعمی وزمانة	مطر وطین ثم برد قد اضر
قطع لرجل مع ید او دونها	فلج وعجز الشیخ قصد للسفر
خوف علی مال کذا من ظالم	او دائن وشهی اکل قد حضر
والریح لیلاً ظلمة تمریض ذی	الم مدافعة لبول او قذر
ثم اشتغال بغیر الفقه فی	بعض من الاوقات عذر معتبر

[2] امام اعظم ابوحنیفہ کا مشہور مقولہ ہے لان یکون اکلی کلہ صلوٰۃ احب الی من ان یکون صلاتی کلها اکلا۔ [3] ترمذی ج ۱ ص۸۱۔

باب ماجاء فی الوضوء من الموطئ حدثنا قتیبة نا مالك بن انس عن محمد بن عمارة عن محمد بن ابراهیم عن ام ولد لعبد الرحمن بن عوف قالت قلت لام سلمة انی امرأة اطیل ذیلی وامشی فی المکان القذر فقالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یطهره مابعدہ وروی عبد الله بن المبارك هذا الحدیث عن مالك بن انس عن محمد بن عمارة عن محمد بن ابراهیم عن ام ولد لهود بن عبد الرحمن بن عوف عن ام سلمة وهو وهم وانما هو

---

(۳) تیسری صورت یہ ہے۔ قضائے حاجت کا تقاضا ہوا امتلائے بطن کی وجہ سے محض خیال ہو اور صلوٰۃ میں انابت وتوجہ الی اللہ سے توجہ نہ ہٹتی ہو تو ایسی حالت میں جماعت سے نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔

اور بعض حضرات نے مدافعت الاخبثین کی صورت میں نماز پڑھنے کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے۔ اور وجہ یہ قرار دی ہے کہ اس وقت نجاست اپنے محل سے متجاوز ہو جاتی ہے اور نماز پڑھنے والا گویا حامل النجاست ہوتا ہے اور مصلی کے حمل نجاست کی صورت میں نماز جائز نہیں۔ مگر جمہور نے اس توجیہ کی تضعیف کی ہے اور کہا ہے کہ نجاست اگرچہ معدہ اور محل سے متجاوز ہو جاتی ہے مگر جب تک خارج نہ ہو تب تک مصلی پر حامل النجاست کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ کیونکہ تجاوز علی المحل کو اعتبار نہیں بلکہ خروج کو ہے۔

باب ماجاء فی الوضوء من الموطئ۔

مضمون حدیث مضمون حدیث تو واضح ہے کہ عبدالرحمن کی ام ولد نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے عرض کیا کہ میں ایک ایسی عورت ہوں کہ دامن لمبا رکھتی ہوں۔ اور ایسی جگہ چلتی ہوں جہاں نجاست اور قذرات پڑے ہوتے ہیں تو حضرت ام سلمہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنایا کہ قال رسول الله علیه وسلم یطهره مابعده

اس باب میں دوسری روایت حضرت ابن مسعودؓ کی ہے فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں نمازیں پڑھتے تھے مگر راستہ کا گرد وغبار کو نہیں دھوتے تھے۔

عن ام ولد لعبد الرحمن بن عوف یہ ام ولدہ تابعیہ ہیں بعض نے انہیں مجہول قرار دیا ہے لیکن امام زرقانی نے اس کا نام حمیدہ بتایا اس کے مالک میں اختلاف ہے بعض نے ہود بن عبدالرحمان اور بعض نے ابراہیم بن عبدالرحمن بتایا ہے سند میں جو ام ولد لعبد الرحمان آیا ہے تسامح ہے۔ موطی۔ بفتح المیم مصدر میمی ہے یعنی پائمال کردن یا بمعنی موطوء کے ہے ای مایوطأ فی الطریق من الاذی یا ظرف کا صیغہ ہے مراد موضع وطی القدم ہے۔

مس نجاست رطوب ویابس کا مسئلہ مس مرأۃ اور مس ذکر کے ناقض الوضوء ہونے میں ائمہ کا اختلاف تھا جیسا کہ گذشتہ ابواب میں تفصیلاً عرض کر دیا گیا ہے لیکن مس نجاست کے ناقض الوضوء نہ ہونے پر ائمہ کا اتفاق ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک خشک نجاست کا دھونا ضروری نہیں بخلاف نجاستِ مرطوبہ کے کہ اس کا دھونا ضروری ہے، کپڑے پر اگر نجاست مرطوبہ لگ جائے تو دھوئے بغیر طہارت کا تحقق نہیں ہوتا اور اگر خف یا نعل نجاست ذی جرم سے ملوث ہو جائے تو مسح علی الارض پر اکتفا جائز ہے اس سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔

اسبال ازار اطیل ذیلی رجال کے لئے ازار کا اسبال مکروہ ہے اگر کعبین چھپے ہوئے ہوں تو نماز بھی مکروہ ہے۔ جیسا کہ ابوداؤد کی روایت ہے۔ لایقبل صلوٰۃ رجل مسبل ازارہ۔ الحدیث[1]۔

---

[1] ابوداؤد ج ۱ ص ۹۔ باب الاسبال فی الصلوٰۃ عن ابی هریرة قال بینما رجل یصلی مسبلاً ازاره اذ قال (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر ہے)

عن ام ولد لابراهیم بن عبد الرحمن بن عوف عن ام سلمۃ وھذا الصحیح وفی الباب عن عبد اللہ بن مسعود قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولانتوضأ من الموطئ قال ابو عیسی وھو قول غیر واحد من اھل العلم قالوا اذا وطئ الرجل علی المکان القذر انہ لا یجب علیہ غسل القدم الا ان یکون رطبا فیغسل ما اصابہ

بخلاف عورتوں کے کہ ان کے لئے اسبال ازار اور تستر کعبین ضروری ہے جب مسئلہ یہ ہوا تو عورتوں کو یہ فکر لاحق ہوئی کہ جب راستوں میں آتے جاتے وقت ازار زمین پر لگے گا تو لامحالہ وہ گرد آلود ہوگا اور اس بات کا امکان بھی ہے کہ راستوں میں نجاست ہو اور وہ گرد بھی نجاست آلود ہو اس اشکال کے ازالہ کے پیش نظر عبد الرحمن کی ام ولد نے حضرت ام سلمہ سے سوال کیا اور ام سلمہؓ نے جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کر دیا۔ امشی فی المکان القذر مراد ایسے مقام پر مرور ہے جہاں نجاست یابس پڑی ہو یا گرد وغبار میں مخلوط ہو جب خشک نجاست کسی کے دامن سے لگ جائے۔ پھر آگے اس کا پاک زمین پر گزر ہو تو کپڑے کا اس پاک زمین پر لگنے سے نجاست کے سابقہ اجزاء جھڑ جائیں گے اور کپڑے کی طہارت حاصل ہو جائے گی جیسا کہ یطہرہ ما بعدہ کا مدلول یہی ہے۔

حدیث باب میں احناف کی توجیہات حدیث باب بظاہر نجاست مرطوب کی طہارت پر بھی دال ہے۔ تو احناف کے خلاف حجت ہے کیونکہ حدیث میں مطلق قذر مذکور ہے جو یبوست و رطوبت دونوں کو شامل ہے تو جس طرح یابس نجاست کا دھونا ضروری نہیں اس طرح مرطوب کا دھونا بھی ضروری نہ ہوگا۔ شارحین حدیث نے اس کی کئی وجوہات بیان فرمائی ہیں۔ (۱) ام ولدہ لابراہیم مجہول ہے جس کی وجہ سے حدیث باب معلول ہے۔ (۲) دوسرا یہ کہ سائلہ نے مشاہدہ کی بات نہیں کی بلکہ محض توہم کی بنا پر سوال کیا ہے اور محض توہم سے کسی چیز پر نجاست کا حکم نہیں لگایا جا سکتا اور یطہرہ ما بعدہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سائلہ کے وہم کا ازالہ کر دیا ہے۔ (۳) حدیث باب متروک الظاہر ہے اور اس پر اجماع ہے کیونکہ طہارت عن البول مسح سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ (۴) بہرحال نجاست مرطوبہ کے واضح اور صریح احکام منقول ہوئے ہیں۔ تو عقلاً و شرعاً یہاں نجاست یابسہ ہی مراد لی جا سکتی ہے۔ اور نجاست مرطوبہ پر تو حیوانات بھی نہیں گزرتے۔ مرطوب نجاست یعنی راستوں کی نالیوں پیشاب اور گوبر وغیرہ سے گائے بکری وغیرہ بھی بچ کر جاتے ہیں تو حیوان جب احتراز کرتے ہیں تو انسان کیسے خود کو ملوث کرے گا۔

الغرض عقلاً، طبعاً، شرعاً تینوں صورتوں میں مرطوب نجاست مراد نہیں بلکہ خشک مراد ہے مگر اس توجیہ پر ابوداؤد کی ایک روایت سے اشکال کیا گیا ہے۔ جو بنو عبد الاشہل کی ایک عورت (یہ عورت صحابیہ ہیں جس کی جہالت مضر نہیں) سے منقول ہے قالت قلت یا رسول اللہ ان لنا طریقا الی المسجد منتنۃ فکیف نفعل اذا مطرنا۔ قال الیس بعدھا طریق اطیب منہا؟ قالت قلت بلی قال فھذہ بھذہ[۱] جس سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ یہ سوال نجاست مرطوبہ کے بارے میں ہے تو اس سے نجاست یابسہ مراد لینا صحیح نہیں تو جواب یہ ہے کہ اولاً ابوداؤد کی یہ روایت بوجہ موسیٰ بن عبد اللہ بن یزید کے ضعیف ہونے کے ضعیف ہے۔ ثانیاً۔ حدیث ابوداؤد کی مراد یہ نہیں کہ کیچڑ یا رطوبت

حاشیہ سابقہ صفحہ۔ لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذھب فتوضأ فذھب فتوضأ ثم جاء ثم قال اذھب فتوضأ فذھب فتوضأ ثم جاء فقال لہ رجل یا رسول اللہ مالک امرتہ ان یتوضأ فقال انہ کان یصلی وھو مسبل ازارہ وان اللہ جل ذکرہ لا یقبل صلوۃ رجل مسبل ازارہ۔۱۲ [۱] ابوداؤد ج۱ ص۵۳ باب للاذی یصیب الذیل۔۱۲

باب ماجاء فی التیمم حدثنا ابوحفص عمرو بن علی الفلاس نا یزید بن زُرَیع نا سعید عن قتادۃ عن عَزْرَۃَ عن سعید بن عبد الرحمٰن بن ابزیٰ عن ابیہ عن عمار بن یاسر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالتیمم للوجہ والکفین وفی الباب عن عائشۃ و ابن عباس قال ابوعیسیٰ حدیث عمار حدیث حسن صحیح وقد روی عن عمار من غیر وجہ وھو قول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منہم علی وعمار و

سے کپڑے ملوث ہوتے تھے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب بارش ہوجاتی تھی اور بوجہ بارش کے پانی کے راستوں کے اطراف کی نجاست وسطِ راہ میں بہہ آتی تھی اور بعد میں جب بارش تھم جاتی اور راستے خشک ہوجاتے تو ہم مسجدوں کو جاتے اور عام طور پر ہوتا بھی یوں ہے کہ جب مرطوب نجاست پڑی ہوچکا ہے وہ بزاق اور بلغم کیوں نہ ہو گزرنے والے اپنے کپڑوں کو سمیٹ کر چلتے ہیں اور حتی الوسع خود کو محفوظ رکھتے ہیں[1]۔

باب ماجاء فی التیمم۔ تیمم باب تفعّل سے ہے لغت میں ارادہ اور قصد کو کہتے ہیں عرب کہتے ہیں امّ فلان ای اراد تیممت[2] فلاناً ای قصدتہ۔ شرعاً و اصطلاحاً قصد الصعید الطاہر و استعمالہ بصفۃ مخصوصۃ لرفع الحدیث ولاستباحۃ الصلوٰۃ۔ تیمم امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کے خصائص اور فضائل سے ہے جب کہ سابقہ امتوں کے لئے طریقہ تطہیر صرف استعمال بالماء تھا احادیث صحیحہ[3] میں صراحتاً مذکور ہے کہ تیمم امت محمدیہ کے ساتھ ایک مخصوص رخصت اور فضیلت ہے۔

تیمم یعنی تلویث تراب سے تطہیر کی حکمتیں اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ مٹی اور تطہیر میں کیا مناسبت ہے بظاہر مٹی ملوث ہے اور مفضی الی التلوث ہے جب کہ شریعت نے اسے مطہر قرار دیا ہے تو جواب یہ ہے کہ (۱) انسان کی تخلیق عناصر اربعہ سے ہوئی ہے جس میں غالب عنصر ارض ہے۔ ارض کو اگر نجاست لاحق ہوتی ہے تو وہ عارضی ہوتی ہے جب ایک انسان ناپاک ہوجاتا ہے اور طہارت کے لئے پانی نہیں پاتا تو عند العسرۃ و المصیبۃ کل شئ یرجع الی اصلہ کے پیش نظر انسان اپنے اصلِ غالب کو رجوع کرتا ہے کہ وہ ارض ہے اپنے اصل یعنی مٹی کو رجوع کرنے سے گویا خود کو مٹی ہونا ظاہر کرتا ہے چونکہ مٹی درجہ ذات میں پاک ہے تو جو شخص رجوع الی الارض کرکے خود کو مٹی بنادے لہٰذا اس پر بھی طہارت کا حکم لگادیا جائیگا۔

---

[1] امام محمدؒ نے کپڑوں پر لگنے والے قذرات کو نجاست قلیلہ اور قدر معفوعنہ کے قبل سے شمار کیا ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیری نے یہاں ایک توجیہ یہ کی ہے کہ گندے اور قذرات والے راستوں میں عام طور پر فضا بھی گندی اور ملوث رہتی ہے تو سائلہ کو یہ وہم تھا کہ ان راستوں سے گزرنے والے کے کپڑوں پر وہاں کی فضا اثر انداز ہوگی اور کپڑے نجس ہوجاتے ہوں گے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے وہم کا ازالہ کردیا کہ پاک فضا مخلوط بالنجس فضا کی تلافی کردے گی۔ (م) [2] جیسا کہ امرؤ القیس نے کہا ہے تیممتہا من اذرعات واھلہا بیثرب ادنیٰ دارہا نظر عالی۔ (م) [3] مسند احمد ج ۲ ص ۲۲۲ میں روایت ہے۔ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام غزوۃ تبوک قام من اللیل یصلی۔ فاجتمع وراءہ رجال من اصحابہ یحرسونہ حتی اذا صلی و انصرف الیہم فقال لہم لقد اعطیت اللیلۃ خمساً ما اعطیہن احدٌ قبلی۔ اما انا فارسلت الی الناس کلہم عامۃ وکان من قبلی انما یرسل الی قومہ۔ ونصرت علی العدو بالرعب ولو کان بینی وبینہم مسیرۃ شہر لملئ منہ رعباً۔ و احلت لی الغنائم وکان من قبلی یعظمون اکلہا کانوا یحرقونہا۔ وجعلت لی الارض مساجد وطہوراً اینما ادرکتنی الصلوٰۃ تمسحتُ وصلیت وکان من قبلی یعظمون ذالک انما کانوا یصلون فی کنائسہم وبیعہم۔ والخامسۃ ھی ماھی قیل لی سل فان کل نبی قد سأل فاخرتُ مسألتی الی یوم القیامۃ فہی لکم ولمن شہد ان لا الٰہ الا اللہ۔

ابن عباس وغیر واحد من التابعین منهم الشعبی وعطاء ومکحول قالوا التیمم ضربۃٌ للوجہ والکفین وبہ یقول احمد واسحٰق قال بعض اھل العلم منھم ابن عمر وجابر وابراھیم والحسن التیمم ضربۃٌ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین وبہ یقول سفیان الثوری ومالک وابن المبارک والشافعی وقد روی ھذا الوجہ عن عمار فی التیمم انہ قال الوجہ

---

(۲) تخلیق انسان کا واحد مقصد اور علت غائی عبدیت ہے وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون چونکہ مقصود بالذات علت غائی ہوتی ہے لہٰذا جس چیز میں علت غائی کا تحقق ہوتا ہے وہ چیز بھی محبوب و مقصود بن جاتی ہے۔ عبدیت کا ضد کبر ہے جس کے بارے میں احادیث میں سخت وعیدیں مذکور ہیں" الکبریاء ردائی فمن نازعنی القیتہ فی النار"[۱] الحدیث یحشر التکبرون یوم القیامۃ امثال الذر فی صور[۲] الناس تو کبر وغرور ایک قسم کی نجاست ہے جب بندہ اس سے ملوث ہوجاتا ہے تو اس کا ازالہ اس کی ضد تواضع وعبدیت سے کیا جاتا ہے جس کی ایک صورت قصد الصعید الطیب کی ہے کہ خود کو مٹی سے آلودہ کرے، یہ تواضع ہے جو عین عبادت ہے اور عبادت چونکہ علت غائی ہے جو مٹی سے "تلوث (تیمم) میں متحقق ہوگئی ہے لہٰذا تلوث ارض بھی خدا کے نزدیک محبوب ہے انسان تیمم سے پہلے بوجہ تلویث نجاست کے مبغوض تھا اب علت غائی کے تحقق سے محبوب ہوگیا اور نجاست زائل ہوگئی۔

(۳) استعمال تراب یعنی تیمم کا مطہر ہونا قیاس کے مخالف نہیں بلکہ موافق ہے وجہ یہ ہے کہ عناصر اربعہ میں انتہائی ذلیل عنصر مٹی ہے۔ عناصر میں جونسا عنصر بھی جس قدر زیادہ لطیف ہے اسی قدر زیادہ صاف بھی ہے اور اس کی منفعت بھی زیادہ ہے اور ان سے انسانی احتیاج بھی زیادہ وابستہ ہے بخلاف عنصر کثیف کے کہ وہ لطیف بھی کم ہے اور اس کی منفعت بھی کم ہے اور دیگر عناصر کی نسبت زیادہ کثیف ہے انکو احتیاج بھی کم ہے مثلاً مٹی جو دیگر عناصر کی نسبت تو پانی ہوا اور نار کی نسبت انسانی احتیاج بھی اسکو کم ہے مٹی سے زیادہ لطیف عنصر ما ہے چوبیس گھنٹے اگر انسان کو پانی میسر نہ ہو تو بے حد کلفت ہوتی ہے مٹی کی نسبت ماء کو انسانی احتیاج زیادہ ہوتا ہے پانی سے زیادہ لطیف عنصر ہوا ہے چند لمحے میسر نہ ہو تو سانس گھٹ جاتا ہے اور انسان مرجاتا ہے۔ پانی کی نسبت ہوا کو انسانی احتیاج زیادہ ہے۔ نار (حرارت غریزی) ان سب عناصر سے زیادہ لطیف ہے اگر ایک سیکنڈ کے لئے بند ہوجائے تو موت واقع ہوجاتی ہے دوران خون حرکت قلب سب اسی پر موقوف ہے اس کو سب عناصر سے زیادہ انسانی احتیاج ہوتی ہے۔ انسان عبد ہے اور اس کی تخلیق کا مقصد عبدیت ہے انتہائی عجز و نیاز اور انتہائی تذلل کو عبدیت کہتے ہیں۔ عبادت کے وقت انسان کو انتہائی عجز و نیاز اور انتہائی تذلل کا مظاہرہ کرنا چاہیئے چونکہ پانی کو اللہ رب العزت نے طہور بنایا ہے جب پانی موجود نہیں تو عناصر میں صرف مٹی ہی ایک ایسی جنس ہے جو سب سے زیادہ حقیر اور عجز و نیاز کی مظہر ہے تو تیمم میں جب انسان مٹی اٹھا کر منہ پر ملتا اور ہاتھوں پر لگاتا ہے اور مٹی سے ملوث ہوکر خود کو بھی حقیر مٹی ظاہر کرتا ہے یہ عاجزی مسکنت اور تواضع کا مظاہرہ ہے۔ من تواضع للہ فقد رفعہ اللہ کے پیش نظر

---

[۱] مسند احمد ج۲ ص۲۴۸ ابن ماجہ ص۳۱۸ اس کے علاوہ اسی صفحہ پر ایک روایت میں القیتہ فی جہنم کے الفاظ بھی آئے ہیں اور یہی الفاظ مسند احمد ج۱ ص۴۴۲ پر بھی منقول ہیں نیز مسند احمد ج۲ ص۳۷۶ پر ادخلتہ جہنم اور ص۴۱۴ پر اقذفتہ فی النار کے الفاظ بھی آئے ہیں (م) [۲] مسند احمد ج۲ ص۱۷۹ تفصیلی روایت یہ ہے۔ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یحشر المتکبرون یوم القیامۃ امثال الذر فی صور الناس یعلوھم کل شئ من الصغار حتی یدخلوا سجناً فی جہنم یقال لہ بولس۔ فتعلوھم نار الانیار۔ یسقون من طینۃ الخبال عصارتہ۔ ۱۲

والکفین من غیر وجہ وقد روی عن عمار انہ قال تیممنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المناکب والاباط فضعّف بعض اھل العلم حدیث عمار عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التیمم للوجہ والکفین لما روی عنہ حدیث المناکب والاباط قال اسحٰق بن ابراھیم حدیث عمار فی التیمم للوجہ والکفین ھو حدیث صحیح وحدیث عمار تیممنا مع النبی

انسان کو بھی یہ رفعت حاصل ہوئی کہ استعمال تراب سے اس کی نجاست زائل کر دی گئی اور اسے طاہر قرار دے کر پاکان حق کے زمرہ میں داخل کر دیا۔

احکام تیمم میں مذاہب کی تفصیل مسئلہ تیمم میں ائمہ اور علماء کا دو چیزوں میں اختلاف ہے۔ (۱) تیمم کی ضربوں کی تعداد کیا ہے ایک ضرب ہے، دو یا تین ضربات ہیں۔ (۲) یدین کا جب مسح کیا جائے تو تیمم میں اس کا محل کہاں تک ہے کفین ہیں رسغین تک یا مرفقین تک یا محلِ مسح مناکب اور آباط کو بھی محیط ہے۔ اس سلسلہ میں تین مسلک مشہور ہیں۔

۱۔ امام اسحاق اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ تیمم صرف ایک ضرب ہے جو وجہ اور یدین دونوں کے لئے کافی ہو۔ جیسا کہ مصنف نے تصریح فرمائی ہے وبہ یقول احمد و اسحاق الخ

۲۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالک اور جمہور ضربتین کے قائل ہیں۔ ضربۃٌ للوجہ وضربۃٌ للیدین، جیسا کہ مصنفؒ نے بھی لکھا ہے وبہ یقول سفیان الثوری و مالک و ابن المبارک والشافعی۔

۳۔ علامہ ابن سیرین فرماتے ہیں کہ تیمم میں ضرباتِ ثلثہ واجب ہیں[۲] ضربۃ للوجہ وضربۃ للکفین وضربۃ للذراعین۔

محل مسح فی التیمم اور اختلاف ائمہ مسح یدین کے محل و مقدار میں اختلاف ہے۔ (۱) امام احمدؒ امام اسحاق اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ مسح صرف رسغین تک واجب ہے۔ (۲) امام مالک فرماتے ہیں کہ رسغین تک فرض اور مرفقین تک مستحب ہے[۳]۔ (۳) امام ابو حنیفہؒ امام شافعی اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسح مرفقین تک واجب ہے اور ایک روایت میں امام مالک سے بھی یہی منقول ہے۔ (۴) چوتھا مسلک امام ابن الشہاب الزہری کا ہے جو تیمم میں محل مسح کو آباط اور مناکب تک محیط قرار دیتے ہیں۔ تعداد ضرباتِ تیمم اور محل مسح کی مقدار میں مختلف مذاہب اور ائمہ کے اقوال اجمالاً عرض کر دیئے گئے۔ مگر اس میں اصل اختلاف امام احمدؒ و اسحاق اہل ظاہر، اور جمہور کے مابین ہے۔ امام احمد و اسحاق اور اہل ظاہر کا مستدل حضرت عمار کی روایت ہے۔ جسے مصنفؒ نے زیر بحث باب میں نقل کر دیا ہے۔ عن عمار بن یاسر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالتیمم للوجہ والکفین کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار کو چہرہ اور کفین پر تیمم کرنے کا حکم دیا اور ظاہر ہے کہ کفین کا اطلاق رسغین تک ہوتا ہے حدیث قولی ہے اور قول تشریع ہوتا ہے جس کو فعل پر ترجیح حاصل ہے۔

---

[۱] نووی شرح المسلم ج۱ ص۱۶۱ باب التیمم ۱۲ [۲] علامہ عینی نے مذکورہ تین مذاہب کے علاوہ اور مذاہب بھی نقل کئے ہیں۔

(۱) تیمم میں ضربات اربعہ ہیں۔ ضربتان للوجہ وضربتان للیدین

(۲) ضربات دو ہیں مگر ہر ضربہ میں وجہ اور یدین دونوں کا مسح کرنا ضروری ہے۔ یہ مسلک حسن بصری سے منقول ہے۔ (م) [۳] بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۷۹) میں ہے۔ القول الثالث الا ستحباب الی المرفقین والفرض الکفان وھو مروی عن مالک۔ علامہ نوویؒ نے امام مالک کے مسلک کو تطبیق بین الروایات کا بہترین طریقہ قرار دیا ہے۔ (م) ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم الی المناکب والآباط لیس بمخالف لحدیث الوجہ ولکفین لان عمارا لم یذکر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرھم بذلک وانما قال فعلنا کذا وکذا فلما سال النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالوجہ والکفین والدلیل علی ذلک ما افتٰی بہ عمارؓ بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التیمم انہ قال الوجہ والکفین ففی

قال ابو عیسٰی حدیث عما حدیث حسن صحیح ۔ مصنفؒ نے حدیث عمار کو حسن قرار دیا ہے۔

وقد روی عن عمار الخ حدیث عمار کی روایتِ باب جسے ابوداؤد اور صحیحین میں تفصیل سے نقل کیا گیا ہے اور جو امام احمد واسحاق کا مستدل ہے چونکہ حضرت عمار کی دوسری روایت "تیممنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المناکب والاباط" سے معارض تھی ۔ اور عام اصول یہ ہے کہ جب دو احادیث معارض ہو جائیں تو ساقط ہو جاتی ہیں. اذا تعارضا تساقطا ۔ لہٰذا مصنف نے اس کے دفعیہ کے لئے اسحاق بن ابراہیم کا قول پیش کرکے حدیث باب کو ترجیح دی ہے ۔ امام ترمذی لکھتے ہیں قال ابن اسحاق بن ابراھیم حدیث عمار فی التیمم للوجہ والکفین ھو حدیث صحیح ، وحدیث عمار تیممنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المناکب والآباط لیس بمخالف لحدیث الوجہ والکفین لان عمارا لم یذکر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرھم بذلک، وانما قال فعلنا کذا وکذا ، فلما سال النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالوجہ والکفین والدلیل علی ذلک ما افتٰی بہ عمار بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التیمم انہ قال الوجہ والکفین الخ

مقصد یہ ہے کہ تیمم الی المناکب والآباط کی روایت سے حدیث باب اس لئے ساقط نہیں قرار دی جاسکتی کہ یہ حضرات صحابہ کا اپنا عمل تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امر نہ تھا جب کہ وجہ اور کفین حضورؐ کا امر ہے جسے ترجیح حاصل ہے جس پر دلیل حضرت عمار کا بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجہ اور کفین کا فتوی دیتے رہنا ہے ۔

عن ابن عباس انہ سئل عن التیمم الخ یہ بھی اہل ظاہر اور امام اسحاقؒ واحمدؒ کی دلیل ہے کہ جس طرح آیت سرقہ فاقطعوا ایدیھما نکالا من اللہ (الایۃ) میں ید مطلقا مذکور ہے اور اس کا اطلاق رسغین تک ہوتا ہے اسی طرح تیمم میں بھی بوجہ اس کے مطلق ذکر ہونے کے اس کا صحیح مصداق رسغین تک ہونا چاہئے ۔ بخلاف آیت وضو کے کہ وہاں مرفقین کی تحدید مذکور ہے لہٰذا اسے وضو کے ساتھ خاص قرار دیا جائے گا ۔

جمہور کے دلائل مسلک جمہور کے مستدلات کثیر ہیں احادیث کثیرہ جن میں صحیح اور بعض ضعیف بھی ہیں ۔ مسلک جمہور کے موافق ہیں آثار صحابہ، قیاس بلکہ ظاہر کتاب اللہ سے بھی جمہور کا مسلک مؤید ہے ۔ جیسا کہ

(۱) دار قطنیؒ اور مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم

ؒ دار قطنی ج۱ ص۱۸۱ باب التیمم حدیث ۲۲، امام دار قطنی نے اس حدیث کی توثیق کی ہے اور لکھتے ہیں رجالہ کلھم ثقات والصواب موقوف بعض حضرات نے دار قطنی کے ایک راوی عثمان بن محمد کے ایک قول کے متعلق ابن جوزی کے کلام "عثمان بن محمد متکلم فیہ" سے اس روایت کو ضعیف اور ناقابل استدلال قرار دیا ہے جواب یہ ہے کہ محقق علماء نے اس کو رد کیا ہے اور حافظ ابن حجر اس کے اسناد کو حسن قرار دیا ہے علامہ تقی الدین ابن دقیق العید (التعلیق المغنی علی الدارقطنی ص۱۸۱) فرماتے ہیں کہ ابن الجوزی کا یہ کلام اس لئے ناقابل قبول نہیں کہ انہوں نے یہ نہ بتایا ہے کہ عثمان بن محمد میں کسی نے کلام کیا ہے حالانکہ ابوبکر بن عاصم اور ابوداؤد نے عثمان بن محمد سے روایات نقل کی ہیں اس کے علاوہ ابن ابی حاتم نے بھی اپنی کتاب میں عثمان بن محمد کو ذکر کیا ہے لیکن جرحا وتعدیلا کوئی بات ذکر نہیں کی ۔ (م)

ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين۔

(۲) جمہور کا دوسرا استدلال مستدرک حاکمؒ اور دارقطنیؒ کی روایت ہے جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين۔ بعض حضرات نے اس حدیث کو موقوف قرار دیا ہے اور اس ایک راوی علی بن ظبیان پر اعتراض کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے اس موقوف روایت کی سند کو صحیح قرار دیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ موقوف روایت مسئلہ مالا یدرک بالقیاس میں بمنزلہ مرفوع کے ہوتی ہے اور اس سے استدلال صحیح ہوتا ہے۔ باقی رہا علی بن ظبیان پر اعتراض کا مسئلہ تو وہ اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد نہیں بلکہ اسکے کثیر متابعات موجود ہیں۔

(۳) جمہور کا تیسرا استدلال مسند بزار کی روایت ہے حضرت عمارؓ فرماتے ہیں "کنت فی القوم حین نزلت الرخصة فامرنا فضربنا واحدة للوجه ثم ضربة اخرىٰ لليدين والمرفقين۔

ظواہر وغیرہ کے مستدلات کا جواب (۱) اگرچہ امرہ بالتیمم للوجه والكفين سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے۔ مگر ابوداؤد اور صحیحین میں یہ روایت تفصیلاً مذکور ہے ان رجلاً اتى عمر فقال انى اجنبت فلم اجد ماءً فقال لاتصل فقال عمارٌ اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت فى سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت فى التراب وصليت فقال النبى صلى الله عليه وسلم انما كان يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت لم احدث به

دراصل بات یہ تھی کہ حضرت عمارؓ نے بوجہ جنابت کے لاحق ہونے کے اپنے قیاس سے زمین پر تمعک کیا تھا یعنی زمین پر لوٹ پوٹ ہوتے رہے۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت عمارؓ کے تمعک کی اطلاع ملی تو آپ نے ارشاد فرمایا۔ کہ انما كان يكفيك ان تضرب بيديك الارض الخ یہ واقعہ اس بات کی دلیل ہے کہ آنحضرتؐ حضرت عمار کو تیمم کا پورا طریقہ تعلیم نہیں فرما رہے تھے۔ بلکہ طریقہ تیمم کی طرف محض اشارہ کرنا مقصود تھا تو امرہ بالتیمم للوجه الكفين سے پورے طریقہ تیمم کو اشارہ کیا گیا ہے۔

۱؎ مستدرک حاکم ج ۱ ص ۱۷۹۔ ۲؎ دارقطنی ج ۱ ص ۱۸۰۔ ۳؎ امام زیلعی نے درایۃ ج ۱ ص ۳۶ میں اس حدیث کی تخریج کی ہے (م) ۴؎ مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۵۴ فصل الاول باب التیمم) میں ابوالجہیم بن الحارث سے روایت ہے قال مررت على النبى صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلمت عليه فلم يرد على حتى قام الى جدار فحته بعصاً كانت معه ثم وضع يديه على الجدار فمسح وجهه وذراعيه ثم رد على حدیث میں جو ذراعین کا لفظ مذکور ہوا ہے مرفقین تک تحدید کی واضح دلیل ہے (م) ۵؎ صحیح للمسلم ج ۱ ص ۱۶۱ باب التیمم) ۶؎ جیسا کہ آثار السنن باب التیمم ص ۵۲) میں مسند بزار کے حوالہ سے حضرت عمار سے روایت منقول ہے جس سے اس توجیہ کی تصویب اور تائید ہو جاتی ہے۔ حضرت عمار فرماتے ہیں عن عمار كنت فى القوم حين نزلت الرخصة فى المسح بالتراب اذا لم نجد الماء فامرنا فضربنا واحدة للوجه ثم ضربة اخرىٰ لليدين الى المرفقين۔ حافظ زیلعی نے درایۃ میں اس کے اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

بن سلیمان ناھُشَیْم عن محمد بن خالد القرشی عن داؤد بن حُصَین عن عِکرمۃ عن ابن عباس انہ سئل عن التیمم فقال ان اللہ قال فی کتابہ حین ذکر الوضوء فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وقال فی التیمم فامسحوا بوجوھکم وایدیکم

علاوہ ازیں حضرت عمار کی روایت بوجہ اضطرابات کے واضح المراد نہیں بعض روایات میں تیمم الی الرسغین بعض میں الی المرفقین بعض میں الی الآباط والمناکب اور بعض میں کفین کے الفاظ منقول ہوئے ہیں۔ چونکہ شارع علیہ السلام نے ایک امر متعین نہیں فرمایا اور روایات مضطرب ہیں۔ حضرت عمار کی روایت متعین المراد اور واضح المراد نہیں اور اگر امرہ بالتیمم سے طریقہ تیمم کا اشارہ مراد لیں تو پھر روایات میں بھی کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔[۱]

(۲) حضرت عمارؓ کے علاوہ دیگر صحابہ کرامؓ سے جو مرفقین تک مسح کے روایات منقول ہیں سب بلا اضطراب ہیں لہٰذا حضرت عمار کی روایت کو بھی ان روایات پر حمل کر دیا جائے گا اور یہ کوئی بے قاعدہ بات نہیں بلکہ اصولاً بعض اوقات ذکر جزو کا ہوتا ہے مراد کل ہوتا ہے جیسا کہ آیاتِ کفارہ میں ذکر رقبہ کا ہے مراد کل انسان ہے۔ لہٰذا حدیثِ عمار بھی اسی قبیل سے ہے ذکر کف کا ہے مراد ید ہے۔

(۳) یا حدیث عمار مجاز مرسل کے قبیل سے ہے ای ضربۃ للکفین مع مابقی۔

(۴) جب احادیث میں تعارض ہو تو رفع تعارض کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ جس روایت میں زیادت ہو اسے ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا جب مرفقین والی روایات پر عمل کیا جائے گا تو یہ حضرت عمار کی روایت کے مذکور کفین کو بھی شامل ہو جائے گی اسی طرح گویا دونوں روایات عمل میں آجائیں گی۔ یہ ایک گونہ تطبیق بھی ہے۔

(۵) حضرت عمار کی روایت ایک واقعہ جزئیہ ہے جب کہ مرفقین کی روایات بمنزلہ کلیہ کے ہیں اور قاعدہ ہے کہ جزئیہ اور کلیہ کے تعارض کے وقت ترجیح کلیہ کو حاصل ہوتی ہے لہٰذا اس اصول کے پیش نظر روایات مرفقین راجح قرار پائیں گے اور مسلک جمہور کو ترجیح حاصل ہوگی۔[۲]

---

[۱] کذا قال الشیخ عبد الحق الدہلوی فی اللمعات (ج ۲ ص ۱۸۲) لاشک ان الاحادیث وردت فی الباب متعارضۃ جاءت فی بعضھا ضربتین وفی بعضھا ضربۃ واحدۃ وفی بعضھا مطلق الضرب وفی بعضھا کفین وفی بعضھا یدین الی المرفقین وفی بعضھا یدین مطلقا والاخذ بالاحادیث الضربتین والمرفقین اخذ بالاحتیاط وعمل باحادیث الطرفین لاشتمال الضربتین علی ضربۃ ومسح الذراعین الی المرفقین علی مسح الکفین دون العکس وایضًا التیمم طھارۃ ناقصۃ فلو کان محلہ اکثر بان یستوعب الی المرفقین وکان للوجہ والیدین ضربۃ علیحدۃ لکان احسن واولٰی والی الاحتیاط اقرب وادنیٰ لایقال الی الآباط اقرب الی الاحتیاط لان حدیث الآباط لیس بصحیح (م)

[۲] علامہ انور شاہ کشمیریؒ (عرف شذی) فرماتے ہیں کہ دراصل حضرت عمار کو اس مسئلہ سے متعلق دو واقعے پیش آئے ہیں ایک تو جب غزوہ بنی المصطلق میں ام المومنین حضرت عائشہؓ کا ہار گم ہو گیا تھا اور نماز کا وقت آیا تو آیت تیمم کا نزول ہوا۔ فتیمموا صعیدا طیبًا (الآیۃ) تو صحابہؓ نے اپنی اپنی رائے سے کام لیا کسی نے رسغین تک کسی ابطین تک کسی نے مرفقین کسی نے نصف عضد، اور کسی نے لنصف ساعد تک مسح کیا تو اس واقعہ کے پیش آنے کے بعد صفت تیمم نازل ہوئی فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ جس میں وجہ اور ید کے مسح کی تصریح کر دی گئی ہے، دوسرا واقعہ حضرت عمر اور حضرت عمار کے حالت سفر میں جنب ہونے کا ہے کہ دونوں کو جنابت لاحق ہوئی تو حضرت عمر نے نماز نہ پڑھی اور حضرت عمار نے مٹی میں لیٹ کر تیمم کیا جب یہ مسئلہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ کی خدمت میں پیش ہوا تو آپ نے حضرت عمار سے فرمایا انما یکفیک ھکذا۔ جو اس بات کا واضح ثبوت ہے۔ کہ تیمم المعہود والمعلوم کی طرف اشارہ ہے۔ ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲ ۱۲

(م)

منه وقال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فكانت السنة فى القطع الكفين انما هو الوجه والكفين يعنى التيمم قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح غريب

قیاس علی السرقہ کا جواب حضرت ابن عباسؓ کے تیمم کو سرقہ پر قیاس کرنے سے جمہور نے یہ جواب دیا ہے کہ (۱) آیت سرقہ میں حد شرعی کا بیان ہے۔ حدود کے متعلق اصول یہ ہے کہ ادنیٰ شبہ سے حد مرتفع ہو جاتی ہے الحدود تندرأ بالشبہات چونکہ آیت سرقہ میں فاقطعوا ایدیہما مطلق ہے۔ جو کفین، مرفقین اور آباط سب کو شامل ہے۔ اگر مرفقین مراد لیتے تو آباط کے خارج کر دینے کا اشکال تھا۔ اگر آباط مراد لیتے تو مرفقین کے مراد ہونے کا شبہ تھا لہٰذا کم سے کم مایصدق علیہ الید کا مصداق کفین ہو سکتے تھے جس پر کسی قسم کا شبہ وارد نہیں ہوتا تھا اس لئے کفین ہی مراد لئے گئے بخلاف مسئلہ طہارت کے کہ یہ حد نہیں ہے۔ لہٰذا طہارت میں جس قدر زیادہ ہوگی اتنا ہی احسن و انفع ہوگا اس وجہ سے متعدد روایات، آثار صحابہ اور قیاس کی تائید سے مرفقین تک اس کی تحدید کر دی گئی۔ واقعہ بھی یہ ہے کہ سرقہ میں کف عامل ہوتا ہے اس لئے اسی کو سزا ملنی چاہیئے جب کہ توضی و تیمم سے گناہوں کا ازالہ مقصود ہوتا ہے اس لئے اس میں مرفقین تک تحدید ضروری ہے تاکہ زیادہ سے زیادہ گناہوں کا ازالہ ہو سکے۔ کیونکہ طہارت عبادت ہے اور عبادات میں عمل بالاکثر اولیٰ ہے بخلاف حد سرقہ کے۔ کہ وہ عقوبات کے قبیلہ[۱] سے ہے اور عقوبت میں عمل بالاقل اولیٰ ہے۔

(۲) تیمم وضو کا نائب اور خلیفہ[۲] ہے خلیفہ کا حکم بھی وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے گویا مسح الید فی التیمم یہ غسل الید فی الوضوء کا خلیفہ ہے وضو میں ہاتھوں کا مرفقین تک دھونا ضروری ہے[۳]۔ مسئلہ تیمم کو مسئلہ حد پر حمل کرنے سے یہ اولیٰ ہے کہ ایسے مسئلہ وضو پر حمل[۴] کیا جائے۔ کیونکہ تیمم اور وضو دونوں ایک جنس طہارت سے ہیں طہارت عبادت ہے اور حد سرقہ عقوبت تو حمل العبادت علی العبادت اولیٰ ہے حمل العبادت علی العقوبت سے[۵]۔

---

[۱] قال الامام السرخسی فی المبسوط (ج ۱ ص ۱۰۶) ومن قال التیمم الی الرسغ استدل بایۃ السرقۃ قال اللّٰہ تعالیٰ "والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما ثم کان القطع من الرسغ ولکنا نقول ذلک عقوبۃ وفی العقوبات لایؤخذ الا بالیقین والتیمم عبادۃ وفی العبادات یوخذ بالاحتیاط (م)

[۲] بظاہر یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب تیمم وضو کا خلیفہ اور بدل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ بدل کا حکم اس کے اصل کے موافق ہوتا ہے تو پھر چاہیئے کہ وضو کی طرح تیمم میں بھی چار اعضاء کا مسح کرنا ضروری ہو حالانکہ ایسا نہیں تو علامہ خطابی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جب دو اعضاء کو شریعت نے ساقط کر دیا ہے تو اب وہاں قیاس ممکن نہیں رہا باقی جو دو اعضاء رہیں وہاں قیاس ممکن ہے اس لئے ان میں اصل کے حکم کو ملحوظ رکھا جائے۔ جس کی نظیر سفر کی دو رکعتیں ہیں جن میں اصل کے تمام شروط و قیود اور احکام ملحوظ ہوتے ہیں اگرچہ دو رکعت ساقط ہو چکی ہیں (م)

[۳] یہ قیاس المعنی علی المعنیٰ کی صورت ہے جسے جمہور نے حضرت ابن عباس کے قیاس کے معارضہ میں تیمم کو وضو پر قیاس کیا ہے۔ جب کہ بعض حضرات نے حضرت ابن عباس کے قیاس کو قیاس اللفظ علی اللفظ کے قبیل سے شمار کیا ہے کہ حضرت ابن عباس نے آیت تیمم میں لفظ " ایدی" کے اطلاق سے استدلال کر کے اس کی نظیر میں آیت سرقہ کو پیش کیا ہے۔ (م)

[۴] حنفیہ کی توجیہ اوفق بالقرآن بھی ہے نص قرآنی میں فامسحوا بوجوہکم وایدیکم کی تشریح ہے لفظ ایدی مطلق ہے اور اس پر کسی قید کا اضافہ بغیر دلیل کے ناجائز ہے احادیث میں جو قیدیں مذکور ہوئی ہیں ان میں ایک ظہر کف واحد مسح ظہر کفہ بشمالہ او ظہر شمالہ بکفہ (الحدیث) اور دوسری کفین اور تیسری مرفقین کی قید ہے۔ ظہر کف واحد اور کفین کی قیدوں میں اس بات کا احتمال بھی ہے کہ صورت ضرب کے بیان کے لئے واقع ہوئے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ جمیع مایحصل بہ التیمم کا بیان مقصود ہو۔ واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال باقی رہی مرفقین کی قید۔ چونکہ اس میں کوئی دوسرا احتمال نہیں لہٰذا وہی مستدل قرار پائے گی۔ (م)

باب حدثنا ابوسعید الاشج نا حفص بن غیاث و عقبۃ بن خالد قالا نا الاعمش

(۳) یہ قیاس و اجتہاد حضرت ابن عباس کا اپنا ذاتی فعل ہے جب کہ اس کے مقابلہ میں حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت موجود ہے جس میں مرفقین کی قید مذکور ہے لہٰذا مرفوع حدیث کو بہرصورت قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔

باقی رہا مصنفؒ کا یہ قول والدلیل علی ذلک ما افتی بہ عمار بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التیمم انہ قال الوجہ والکفین۔ حضرت عمارؓ سے فتوے کا استدلال اس لئے کمزور ہے کہ اس کی سند مذکور نہیں ہے۔

قائلین ضربۃ واحدۃ کے جوابات ضربۃ واحدۃ کے قائلین کا استدلال بخاری، مسلم اور ابوداؤد کی وہ تمام روایات ہیں جن میں ضربۂ واحدہ منقول ہوا ہے جمہور نے اس سے متعدد جوابات دیئے ہیں۔

(۱) یہ صحیح ہے کہ متعدد روایات میں ضربۂ واحدہ کی تصریح ہے لیکن اس سے مافوق الواحدۃ کی نفی لازم نہیں آتی۔

(۲) اور ایسے ہی وہ تمام روایات جن میں واحدۃً کی تصریح نہیں بلکہ صرف "ضربہ" مذکور ہے جیسا کہ بخاری کی روایت میں منقول ہے نفی زائد کی مقتضی نہیں الا بطریق المفہوم اور مفہوم حجت نہیں۔

عام اصول اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ "عدم ذکر الشی والسکوت عنہ لایدل علی نفیہ" اور دوسرا اصول یہ ہے "اذا ذکر العدد فہو لا ینفی ما فوقہ لان مفہوم العدد غیر معتبر" تیسرا اصول یہ ہے کہ جب روایات ضعیفہ کے طرق متعدد ہوں تو وہ مرتبۂ شہرت و تواتر تک پہنچ جاتی ہیں اور ان سے استدلال صحیح ہوتا ہے تو ضربتین کی تمام روایات جو حنفیہ کا مستدل ہیں اولاً معارضہ سے سالم ہیں ضربۂ واحدہ کی تمام روایات مذکورہ تینوں اصولوں کے پیش نظر مستدل نہیں قرار دی جاسکتیں۔ علاوہ ازیں اگر روایات کی تحقیق کی جائے تو مسلم و بخاری کے بعض روایات ہیں "ضرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بکفہ" بعض میں بیدہٖ بعض میں "مسح وجہہ وکفیہ" اور بعض میں مسح ظہر کفہ بشمالہ او ظہر شمالہ بکفہ" کی روایات منقول ہوئی ہیں۔

جن سے واضح طور پر ثابت ہے کہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کی پشت پر مسح کرنا بھی کافی ہے لہٰذا ضربۂ واحدہ کی روایات سے جمہور پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے ظہر کف والی روایات سے وہی اعتراض خصم پر وارد ہوا خصم نے یہاں یہ جواب دیا ہے کہ مراد صورت ضرب کا بیان اور اس کی طرف اشارہ تھا تو جمہور بھی یہی کہتے ہیں کہ ضربۂ واحدہ کی روایات سے بھی صورت ضرب کا بیان اور اسی کی طرف اشارہ مقصود ہے جمیع ما یحصل بہ التیمم کا بیان مقصود نہیں، یعنی ضربۂ واحدہ کا ذکر حقیقت تیمم کے بیان کے لئے نہیں بلکہ تمعک کے مقابلہ میں معہود تیمم کو محض اشارہ کرنا مقصود ہے کہ جنابت کے لئے تیمم کرتے وقت تمعک کی ضرورت نہیں بلکہ وہی تیمم جو وضو کے لئے کیا جاتا ہے کافی ہے۔

باب[۱]۔ مصنفؒ اس باب کو بغیر ترجمۃ الباب کے ابواب الطہارت کے تتمہ کے طور پر لائے ہیں۔ تلاوت جنب اور حائضہ کے تفصیلی احکام اور متعلقہ امور گذشتہ ابواب میں عرض کر دی گئی ہیں۔

تلاوت بلا طہارت (۱) امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ جنب کے لئے تلاوت قرآن جائز ہے۔ (۲) بعض علماء کا مسلک ہے کہ عدم الوضوء کی صورت میں بھی تلاوت قرآن پاک ناجائز ہے[۲]۔ (۳) تیسرا مسلک جمہور کا ہے کہ محدث کے لئے مس مصحف ممنوع ہے۔ تلاوت بلا مس جائز ہے اور جنب کے لئے مس مصحف و تلاوت کلام پاک دونوں جائز نہیں حدیث باب جمہور کا مستدل ہے عن علی قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرئنا القرآن علی کل

---

[۱] وفی الکوکب (ج۱ ص۸۹) اطلاقہ من غیر اضافۃ اشارۃ الی مناسبتہ لہ بالابواب السابقۃ دون ان یدخل مضمونہ فی شئی منہا

[۲] (وفی الکوکب ج۱ ص۸۹) واما قراءۃ المحدث القرآن..... وقال قوم لا یجوز لحدیث ابی جہم فی رد السلام ۱۲

وابن ابی لیلیٰ عن عمرو بن مرۃ عن عبد اللہ بن سلمۃ عن علی قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یُقرئنا القرآن علی کل حال مالم یکن جُنبا[۱] قال ابو عیسیٰ حدیث علی حدیث حسن صحیح[۲] وبہ قال غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین قالوا یقرأ الرجل القرآن علی غیر وضوء ولا یقرأ فی المصحف الا وھو طاھر[۳] وبہ یقول سفیان الثوری والشافعی واحمد واسحاق باب ماجاء فی البول یصیب

حال مالم یکن جنبا[۴] اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جنب کے لئے حالت جنابت میں قرآن کریم کی تلاوت جائز نہیں[۵]۔

حدیث ذکر فی کل احیان سے تعارض ام المؤمنین حضرت عائشہ کی مشہور حدیث "کان یذکر اللہ علی کل احیانہ" مسلک جمہور سے معارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ (۱) حضرت عائشہ کی مراد ذکر قرآن کے علاوہ دوسرے اذکار ہیں[۶]۔ اور حضرت علی کی روایت مخصوص منہ البعض ہے (۲) یا حدیث عائشہ احوال مختلفہ متواردہ پر محمول ہے باقی رہا محدث کا قرآن چھونا تو جمہور کا مسلک وہی ہے جو مصنف نے ذکر کر دیا ہے کہ "ولا یقرء فی المصحف الا وھو طاھر"[۷]۔

جمہور کا یہ مسلک مشہور حدیث "انی کرھت ان اذکر اللہ تعالیٰ ذکرہ الا علی طھر"[۸] سے معارض نہیں کیونکہ حدیث میں کراہت طبعی کا ذکر ہے شرعی کا نہیں جب کہ جمہور کا مسلک ایک شرعی مسئلہ کے بارہ میں ہے طبعی میں نہیں۔ مسلک جمہور کو نص قرآنی لایمسہ الا المطھرون سے تائید حاصل ہے۔

باب ماجاء فی البول یصیب الارض۔ حدیث باب کا مضمون یہ ہے کہ جب ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کر دیا۔ لوگ اس کی طرف دوڑ پڑے فاسرع الیہ الناس تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس پر پانی کا ایک ڈول بہا دو "واھریقوا علیہ سجلاً من الماء"۔

---

[۱] امام شافعیؒ نے اس حدیث کو ایک راوی عبد اللہ بن سلمہ کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے جب کہ دوسری طرف امام ترمذی، حافظ ذہبی، حاکم اور شیخ عبد الحق دہلوی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کیونکہ ابن ابی شیبۃ اور العجلی نے اس کی توثیق کی ہے (تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۲۴۲) علاوہ ازیں (ترتیب المسند ج ۲ ص ۱۲) میں حضرت علی سے ایک روایت منقول ہے جو حدیث باب کی متابع ہے ھکذا: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ثم قرأ شیئاً من القرآن ثم قال ھذا لمن لیس بجنب فاما الجنب فلا ولا آیۃ (م) [۲] فی التحفۃ ج ۱ ص ۱۳۶ لاشک فی ان ھذا الحدیث یدل علی انہ لا یجوز مس المصحف الا لمن کان طاھراً ولکن الطاھر یطلق بالاشتراک علی المومن والطاھر من الحدث الاکبر والاصغر ومن لیس علی بدنہ نجاسۃ ویدل لاطلاقہ علی الاول قول اللہ تعالیٰ انما المشرکون نجس وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لابی ھریرۃ المومن لا ینجس وعلی الثانی وان کنتم جنباً فاطھروا وعلی الثالث قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی المسح علی الخفین دعھما فانی ادخلتھما طاھرتین وعلی الرابع الاجماع علی انہ لا یجوز للمحدث حدثاً اکبر ان یمس المصحف (م) [۳] قال العینی حدیث عائشۃ لا یعارض حدیث علی لانھا ارادت الذکر الذی غیر القرآن۔ انتہی (م) [۴] جیسا کہ مصنف عبد الرزاق (ج ۱ ص ۳۴۱ و ۳۴۲) باب المصحف والدراھم اللتی فیھا القرآن، میں صحیح مرفوع روایت سے یہ ثابت ہے لایمس القرآن الا علی طہر، دارقطنی د ———— نے بھی اس روایت کی تخریج کی ہے ...... عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتب الی اھل الیمن کتابا وکان فیہ لا یمس القرآن الا طاھر اور ابوداؤد ورج ۱ باب الجنب یقرء القرآن ص ۳۱) کی روایت میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یخرج من الخلاء فیقرئنا القرآن ویاکل معنا اللحم ولم یکن یحجبہ او قال یحجزہ عن القرآن شیء لیس الجنابۃ (م) ۱۲

[۵] ابوداؤد ج ۱ ص ۴ باب فی الرجل یرد السلام وھو یبول ۱۲

الارض حدثنا ابن ابی عمرو سعید بن عبد الرحمٰن المخزومی قالا نا سفیان بن عیینة عن الزهری عن سعید بن المسیب عن ابی هریرة قال دخل اعرابی المسجد والنبی صلی اللہ

اعرابی اور اس کی دعا اعرابی دیہاتی اور گنوار کو کہتے ہیں جو تہذیب و تعلیم اور تمدنی زندگی اور آداب وغیرہ سے عموماً ناآشنا ہوتے ہیں۔ بخلاف عربی کے کہ ولد اسمٰعیل علیہ السلام کو عربی کہتے ہیں بعض حضرات نے اس اعرابی کا نام اقرع اور بعض نے ذوالخویصرہ بتلایا ہے تو اعرابی نے اولاً نماز پڑھی پھر دعا کی اللهم ارحمنی ومحمداً ولا ترحم معنا احداً اے اللہ مجھ پر اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر رحم فرما اور رحمت میں ہمارے ساتھ کسی کو شریک نہ کر۔ اعرابی کا خیال تھا کہ جس طرح مادی چیزوں کی تقسیم سے ان میں کمی واقع ہوتی ہے اسی طرح خدا کی رحمت بھی جب دوسروں کو شامل ہوگی تو کم ہو جائے گی اور بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ اعرابی نے رحمت کے سوال میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بوجہ رجاء قبولیت دعا استحقاق رحمت کے شریک کر دیا۔

فقال لقد تحجرت واسعاً تجرت باب تفعل سے ہے حجر سے ماخوذ ہے۔ الحجر (بالفتح) پتھر کو اور الحجر (بالکسر) عقل کو کہتے ہیں پتھر جب پانی کے سامنے رکھ دیا جائے تو وہ اس کو سیلان سے روک دیتا ہے اور ایک مانع بن جاتا ہے اسی طرح عقل بھی انسان کو برے کاموں اور گندی باتوں کے ارتکاب سے مانع رہتی ہے۔ بال فی المسجد چونکہ ابتدائے اسلام میں ابھی دیہات میں مساجد قائم نہیں ہوئی تھیں اور نہ اعراب ان کے آداب و تقدس کے مسائل سے واقف تھے اس لئے اعرابی نے بوجہ لاعلمی اور گنوار پنی کے مسجد میں پیشاب کر دیا اور بعض حضرات نے یہاں ایک ظریفانہ اور لطیف توجیہ بھی کی ہے کہ اس صحابی کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس مجلس اور صحبت سے اور رفاقت و معیت سے لمحہ بھر فراق بھی گوارا نہ تھا۔ لہٰذا محرومیت مجلس کے ڈر سے وہ بجائے دور جانے کے نزدیک بیٹھ گیا۔

تطہیر ارض کی صورتیں اور اقوال ائمہ تو اب بحث اس میں ہے کہ جب زمین نجس ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کی کیا صورت ہے۔؟

(۱) احناف نے طہارت ارض کے تین طریقے بتائے ہیں اور تینوں کو جائز قرار دیا ہے۔ (ا) زمین کھرچ لی جائے اور کھرچی ہوئی مٹی باہر پھینک دی جائے۔ یہی حفر الارض ہے جس سے زمین پاک ہو جاتی ہے۔ (ب) ہوا یا دھوپ یا کسی اور طریقہ سے زمین اس قدر خشک ہو جائے کہ نجاست کا اثر باقی نہ رہے۔ (ج) نجاست والی زمین پہ پانی بہا دیا جائے اگر زمین ریتلی ہے تو جب نجاست مخلوط بالماء جذب ہو جائے زمین پاک ہو جائے گی اور اگر زمین جاذب نہیں تو جب نجاست بہہ جائے زمین پاک ہو جائے گی اسی کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے۔ کہ نجاست زدہ زمین پر پانی ڈال کر خشک کپڑے سے اسے جذب کر کے باہر نچوڑ دیا جائے کئی مرتبہ ایسا کرنے سے زمین پاک ہو جاتی ہے۔

(۲) دوسرا مسلک۔ امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے کہ زمین کی تطہیر اس کے خشک ہونے سے نہیں آتی اور استدلال حدیث۔ سے کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ازالہ نجاست کے لئے زمین پر پانی بہانے کا حکم دیا ہے اگر محض یبس سے۔ طہارت حاصل ہو سکتی تو آپ پانی ڈالنے کا حکم نہ فرماتے، امام شافعیؒ کے نزدیک پانی کا بہانا بھی شرط نہیں محض چھڑکاؤ کافی ہے۔

(۱) حضرات احناف اس کا الزامی جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر تطہیر ارض بوجہ یبوست اس لئے نہیں ہو سکتی کہ حدیث

لے اعرابی بفتح الهمزة منسوب الی الاعراب وهم سکان البوادی ۱۲

علیہ وسلم جالس فصلی فلما فرغ قال اللھم ارحمنی ومحمد اولا ترحم معنا احدا فالتفت الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لقد تحجرت واسعا فلم یلبث ان بال فی المسجد فاسرع الیہ الناس فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھریقوا علیہ سجلا من ماء

باب میں اس کا ذکر نہیں تو پھر حفر سے بھی طہارت واقع نہیں ہوئی چاہیئے کیونکہ حدیث باب میں اس کا بھی ذکر نہیں ہے۔ حالانکہ شوافع اس کے قائل ہیں اور حفر سے تطہیر الارض کا جواز اجماعی ہے۔

(۲) طہارت کا ایک طریقہ ذکر کر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے طریقے ممنوع ہیں تو حدیث باب میں تطہیر ارض کا سب سے اعلیٰ طریقہ اختیار کیا گیا مگر اس کے علاوہ بھی دو طریقے ہیں جو احادیث سے ثابت ہیں تو ایک بہتر طریق تطہیر اختیار کرنے سے دوسرے طریق تطہیر کی نفی لازم نہیں آتی۔ بلکہ یہ عین ممکن ہے کہ اس وقت اور اس حالت کا تقاضا یہ ہو کہ اسے پانی سے دور کر دیا جائے کیونکہ یبوست کے لئے کافی وقت زمانہ اور تمازت شمس کی ضرورت ہے جو فوری طور پر حاصل نہیں کی جا سکتی تھی۔

(۳) حدیث باب میں جو پانی بہانا مذکور ہے اسے بول کے رائحہ کریہ کے ازالہ پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے۔

(۴) حدیث باب کو امام ابو داؤد نے باب الارض یصیبھا البول میں نقل کیا ہے جس میں تصریحاً یہ مذکور ہے ثم لم یلبث ان بال فی ناحیۃ المسجد ظاہر ہے کہ ناحیۃ المسجد طرف المسجد ہے جہاں پانی ڈالنے سے بآسانی نجاست کا بہا دینا ممکن ہے اس لئے بوجہ آسان صورت ہونے کے اسے اختیار کیا گیا۔

(۵) امام ابو داؤد نے اسی باب میں ایک دوسری روایت نقل کی ہے جس میں خذوا ما بال علیہ من التراب فالقوہ کے الفاظ منقول ہیں گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً بھیگی مٹی اٹھانے یعنی کھودنے اور کھرچنے کا حکم دیا اس کے بعد جب پانی ڈال دینے کا حکم دیا تو غالب یہ ہے کہ کھودنے اور کھرچنے سے جو گرد اور مٹی وغیرہ ابھرتی تھی پانی ڈال دینے سے اس کا بٹھانا مقصود ہے۔

یبس الارض اور دلائل احناف (۱) حنفیہ کا استدلال وہ روایت ہے جس میں صراحۃً یبوست ارض کو بھی زمین کی طہارت قرار دیا گیا ہے۔ زکوۃ الارض یبسھا۔ اگرچہ بعض حضرات نے اسے موقوف قرار دیا ہے مگر بذل المجہود میں اس کی مختلف اسناد ذکر کی گئی ہیں جس سے اس کی تقویت ہو جاتی ہے۔ (۲) احناف کا دوسرا استدلال حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے فرماتے ہیں کنت ابیت فی المسجد فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت فتًا شابا عزبا وکانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئًا من ذلک فرماتے ہیں کہ مسجد میں کتے آتے جاتے اور پیشاب کرتے تھے لیکن کبھی بھی اسے پانی سے نہیں دھویا گیا۔ جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یبوست سے زمین پاک ہو جاتی ہے۔ اگر زمین یبس سے پاک نہ ہوتی تو یہ ناممکن تھا کہ اسے ناپاک رہنے دیا جائے حالانکہ مسجد میں تو صحابہؓ نمازیں پڑھتے ہیں۔ حضرت ابن عمر کے اس قول کو ابو داؤد کے علاوہ بخاری اور مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔

ایک اشکال اور جواب حضرات شوافع احناف کے مسلک پر ایک اشکال وارد کرتے ہیں کہ اگر نجاست رسیدہ

---

[۱] مصنف ابن ابی شیبہ (ج۱ ص۶۲) اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ نے محمد بن الحنفیہ اور ابو قلابہ ایک اثر بھی نقل کیا ہے " اذا جفت الارض فقد ذکت مصنف عبدالرزاق میں بھی ابو قلابہ سے ایک اثر منقول ہے جفوف الارض طہورھا۔ یہ اور اس قسم کے تمام آثار چونکہ خلاف قیاس ہیں اس لئے انہیں مرفوع کا حکم حاصل ہے"[۲] ابو داؤد ج۱ ص۵۵ سنن الکبریٰ ج۲ ص۴۲۹۔

اودلوا من ماء ثم قال انما بُعثتم مُیَسِّرین ولم تُبعثوا معسرین قال سعید قال سفیان وحدثنی یحیی بن سعید عن انس بن مالك نحو هذا وفی الباب عن عبد الله بن مسعود وابن عباس وواثلة بن الاسقع قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن صحیح والعمل علی هذا عند بعض اهل العلم وهو قول احمد واسحٰق وقد روی یونس هذا الحدیث عن الزهری عن عبید الله بن عبد الله عن ابی هریرۃ

زمین دھوپ سے خشک ہو جائے تو پھر چاہیئے کہ جس طرح اس پر نماز پڑھنا جائز ہے اسی طرح اس سے تیمم کرنا بھی صحیح ہو۔ لیکن احناف کے ایک قول میں ایسی زمین سے تیمم جائز نہیں ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ یبوستِ ارض اس کی طہارت کو مستلزم نہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ ایک طاہریتِ ارض ہے اور ایک طہوریت ارض ہے۔ احناف ایسی زمین کی طاہریت کے قائل ہیں طہوریت کے نہیں لہٰذا کسی چیز کے طاہر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مطہر بھی ہو۔

بعثت امت ثم قال انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین۔ **بظاہر اشکال یہ ہے کہ بعثت تو انبیاء کی** ہوتی ہے اور یہاں صحابہ کو بعثتم فرمایا گیا ہے اور انہیں بھی مبعوث قرار دیا گیا ہے۔ جواب یہ ہے (۱) بعثتم صیغہ خطاب کا ہے اور مراد متکلم ہے۔ یہ صنعتِ التفات کے قبیل سے ہے (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث بالذات ہیں چونکہ آپ خاتم الانبیاء ہیں۔ قیامت تک آپ کے بعد کسی نبی نے مبعوث نہیں ہونا، دعوت و تبلیغ کے کام نے تو بہر حال باقی رہنا ہے جس کو آنحضرتؐ کے خلفاء، صحابہ، تابعین اور آپ کی امت نے انجام دینا ہے آپ کی امت دعوت و تبلیغ کے کام میں آپ کی نائب ہے اس اعتبار سے گویا آپؐ کی امت بھی مبعوث ہے۔ کنتم خیر امۃ اخرجت للناس وغیرہ آیات میں بھی اس طرف اشارہ ہے۔

دعوت دین میں تیسیر کا لحاظ آخر حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکیمانہ ارشاد انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین" کہ تم لوگ سہولت دینے والے بنا کر بھیجے گئے ہو سختی کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے دعوت تبلیغ اور اشاعت اسلام کا ایک اہم اصول یہ ہے کہ تبلیغ دین میں حکمت و نرمی اور سہولت و تیسر اختیار کی جائے، شدت سختی اور بات بات پر نکیر و اختلاف اور ضد و ہٹ دھرمی سے اجتناب کیا جائے۔ ہمارے اکابر و اسلاف نے ہمیشہ یسر اختیار کیا۔ ہندوستان میں جو دین پھیلا اور اس کی اشاعت ہوئی اس میں اصل وجہ مشائخ کے اخلاق، نرمی، محبت و شفقت اور یسر و سہولت کو اختیار کرنا ہے۔ غالباً شاہ عبد القادرؒ کا واقعہ ہے کہ مسجد میں کسی کو نماز پڑھتے دیکھا کہ اس نے ٹخنے چھپا رکھے تھے، بر سر عام اس کی رسوائی نہیں کی اور نہ ہی شدت و ترشی سے اسے پیش آئے بلکہ علیحدہ اپنے کمرہ میں بلا کر اسے بٹھایا اور فرمایا عزیز میں بوڑھا اور کمزور ہو گیا ہوں بینائی میں ضعف آگیا ہے میں نے نماز پڑھنی ہے آپ دیکھ لیں کہ میرے ٹخنے کھلے ہیں یا ڈھک گئے ہیں کیونکہ اگر ٹخنے ڈھک جائیں تو نماز مکروہ تحریمی ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحب کے یہ حکیمانہ انداز تعلیم سے وہ صاحب صورت حال سمجھ گئے اور توبہ کی اور آئندہ ہمیشہ ٹخنے کھلا رکھنے کا وعدہ کیا۔